



JUAN JOSÉ TAMAYO

Adiós a la cristiandad

La Iglesia católica española
en la democracia

1.ª edición' octubre 2003

© Juan José Tamayo, 2003

© Ediciones B, S.A., 2003

Bailén, 84 - 08009 Barcelona (España)

www.edicionesb.com

Printed in Spain

ISBN: 84-666-1116-9

Depósito legal B 35.438-2003

Impreso por: DOMINGRAF, S.L.

IMPRESSORS

Todos los derechos reservados. Bajo las sanciones establecidas en las leyes, queda rigurosamente prohibida, sin autorización escrita de los titulares del *copyright*, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, así como la distribución de ejemplares mediante alquiler o préstamo públicos.

JUAN JOSÉ TAMAYO

Adiós a la cristiandad

La Iglesia católica española
en la democracia

Dedico este libro a cuantas personas y colectivos me han expresado su solidaridad, desde Taipei hasta el último rincón de mi Palencia natal, cuando en enero de este año fui censurado por una parte de la jerarquía católica. Quiero destacar de manera especial a las comunidades de base, congregaciones religiosas, movimientos sociales, partidos políticos, sindicatos, ñNG's, instituciones teológicas, teólogos y teólogas de las distintas religiones y de todo el mundo, alumnos y alumnas, profesoras y profesores universitarios, especialmente de la Universidad Carlos III de Madrid, cuyo Consejo de Gobierno amparó mi libertad de investigación y de cátedra. Y así hasta más de cinco mil muestras de sintonía. Estas manifestaciones de apoyo son la mejor expresión de la comunión eclesial, que trasciende los muros de la organización eclesiástica, de diálogo interreligioso, más allá de la propia religión, y de la solidaridad internacional, que abarca el ancho mundo.

INTRODUCCIÓN

Numerosos y profundos han sido los cambios producidos en la sociedad española durante las tres últimas décadas, que coinciden con dos momentos clave de nuestra historia reciente: la transición de la dictadura a la democracia y la consolidación del sistema democrático. Si a nivel general puede decirse que vivimos en un cambio de época y no sólo en una época de cambios, esto es aplicable a nuestro país de manera especial.

La sociedad española ha sufrido una profunda secularización que se ha dejado sentir en todos los ámbitos: político, religioso, moral, cultural, social, jurídico. Y eso ha supuesto un avance significativo. Nada apunta a que pueda seguir manteniéndose, sin grave error, que España ejerza hoy como reserva espiritual de Occidente. El fenómeno de la increencia en sus distintas manifestaciones: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, está más extendido de lo que pueden mostrar las encuestas.

En este libro vaya ocuparme de los cambios producidos en la esfera religiosa, y más en concreto, en una parte de esa esfera, la de la Iglesia católica. El cambio más importante y de mayores consecuencias, creo que beneficiosas para el conjunto de la ciudadanía y también para las personas creyentes, ha sido, sin duda, el paso del nacionalcatolicismo, que ha dominado la vida española desde las instituciones públicas hasta la vida privada y la conciencia, al Estado y la sociedad laicos, en perfecta sintonía con los valores de la modernidad. Así queda reflejado en los dos primeros apartados del artículo 16 de la Constitución Española: « t. Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la neces. II i. Ip. II, I el mantenimiento del orden pú-

blico protegido por la ley. 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias». De este cambio cualitativo derivan, de una u otra forma, todos los demás.

Concedo especial relevancia en este cambio a dos acontecimientos religiosos: uno internacional, el Concilio Vaticano II (1962-1965), que supuso el adiós definitivo a la Iglesia de cristiandad y el alumbramiento de un nuevo paradigma, el de la Iglesia de la modernidad; y otro, de ámbito nacional, la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes, que supuso la ruptura de la Iglesia católica con el franquismo tras décadas de alianza. Estos acontecimientos son analizados en profundidad en el capítulo primero.

Cabe destacar, con todo, que la propia Constitución Española coloca a la Iglesia católica en una situación de privilegio cuando en el apartado 3 del mismo artículo 16 se defiende la no confesionalidad del Estado y, a la vez, se hace una mención explícita a dicha Iglesia: «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». El texto pudo estar justificado entonces por mor del consenso, que fue el método de los constituyentes y el espíritu de la transición, pero nunca puede ser utilizado, como viene haciendo la Iglesia católica al amparo de los Acuerdos firmados por el Estado español y la Santa Sede en 1979, para exigir una serie de demandas que no emanan de la Constitución, sino que son privilegios contrarios a los principios constitucionales de laicidad y de igualdad ante la ley.

Cabé subrayar a este respecto que la situación privilegiada en que se sitúa a la Iglesia católica se ha dejado sentir en el propio Estado y en muchas de sus instituciones políticas, así como en la esfera privada, frecuentemente invadida por los mensajes religiosos de la jerarquía católica y de otros grupos que cuentan con altavoces en los medios de comunicación, algunos de ellos de titularidad pública, para transmitir sus mensajes confesionales, la mayoría de las veces de carácter conservador. Esa situación de privilegio se produce hoy en las relaciones del Gobierno con la Iglesia católica, que se caracterizan por la involución institucional. A este tema le dedico el capítulo segundo de la obra.

Un ejemplo entre muchos de los privilegios de que goza el catolicismo institucional es la enseñanza confesional de la religión en la escuela. De este ten] me ocupo en el capítulo tercero, donde analizo los

diferentes modelos de enseñanza religiosa escolar, las ventajas e inconvenientes de cada uno de ellos y los problemas que plantea la actual forma de contratación del profesorado, que deja al obispo de cada diócesis las manos libres para cesarlo o no renovar el contrato cuando lo considere oportuno, sin necesidad de dar razones de dicho comportamiento ni a la comunidad educativa ni al Estado ni siquiera a la persona interesada. La nueva alianza entre el poder político y el poder religioso ha culminado con la Ley Orgánica de la Calidad de la Educación, donde se sigue manteniendo la enseñanza confesional de la religión en la escuela. Eso beneficia a la religión que más centros docentes tiene, la católica. En sintonía con otros colectivos, tanto laicos como religiosos, propongo como alternativa la enseñanza no confesional de la religión, sin intervención de confesión religiosa alguna en la esfera escolar, por respeto al principio de laicidad que debe caracterizar a todas las instituciones del Estado.

La estrategia neoconservadora de la Iglesia católica cuenta con un brazo largo que le permite llegar a ambientes y sectores sociales y culturales, a los que la jerarquía no tendría acceso por sí sola. Son los nuevos movimientos eclesiales de signo restaurador, que cuentan con el beneplácito del Vaticano y con todas las bendiciones del episcopado español: Opus Dei, Comunión y Liberación, Camino Neocatecumenal, Legionarios de Cristo, etc. Gracias a ellos el Vaticano y los jerarcas españoles han conseguido dar una imagen uniforme de Iglesia y limitar el pluralismo que caracterizó los años siguientes al Concilio Vaticano II. En este libro no puedo ocuparme de todos y cada uno de esos movimientos que, aun teniendo matices diferenciales, coinciden en la defensa de una nueva edición del modelo de Iglesia de cristianidad, como se ha puesto de manifiesto con motivo del viaje del Papa a España los días 3 y 4 de mayo de este mismo año. En los capítulos cuarto y quinto me centraré en dos de ellos nacidos en España: el Opus Dei, fundado por Josemaría Escrivá de Balaguer, canonizado en octubre de 2002, y el Camino Neocatecumenal, fundado por Kiko Argüello.

La secularización se ha producido no sólo en las instituciones y en la sociedad. También ha tenido lugar en la conciencia de los ciudadanos y ciudadanas, incluidos los que se declaran católicos, y muy especialmente en cuestiones de moral sexual, como relaciones prematrimoniales, métodos anticonceptivos, divorcio, aborto, etc. Es éste uno de los campos donde mayor distanciamiento puede apreciarse entre

las orientaciones de la jerarquía católica y la práctica de los creyentes. Eso sucede de manera más acusada en el terreno de la homosexualidad. Mientras que los obispos y no pocos teólogos califican la homosexualidad de desorden moral, enfermedad e incluso desviación de la tendencia humana natural, son cada vez más numerosos los grupos cristianos de gays y lesbianas que viven la experiencia homosexual sin contradicción alguna y consideran compatible fe cristiana y práctica de la homosexualidad. El conflicto se torna más agudo cuando son sacerdotes en ejercicio quienes se declaran homosexuales. La actitud de la Iglesia en estos casos está muy lejos de la comprensión y de la misericordia. La sexualidad sigue siendo, en fin, una de las asignaturas pendientes de la Iglesia católica, como intento demostrar en el capítulo sexto.

Concedo gran importancia a los movimientos cristianos críticos, muchos de los cuales nacieron como resultado de la Reforma puesta en marcha por el Concilio Vaticano II, y dieron lugar a un cristianismo comunitario y liberador, defensor de las libertades democráticas durante *la* dictadura y comprometido con *las* clases populares. Esos movimientos jugaron un papel fundamental en la ruptura de la alianza multiseccular entre la Iglesia y el Estado. De ellos me ocupo en el capítulo séptimo. Me centro en los movimientos apostólicos especializados, los religiosos y las religiosas en barrios, sacerdotes comprometidos en el mundo del trabajo y en ambientes populares, comunidades cristianas populares, Cristianos por el socialismo, Iglesia de base, la corriente Somos Iglesia, los grupos de mujeres dentro de la Iglesia católica, el Movimiento Pro Celibato Opcional, etc.

Todos ellos poseen todavía hoy cierta relevancia eclesial, peso social y significación política, al menos en algunos campos, y siguen siendo motores del cambio en la sociedad y en la Iglesia. Defienden la necesidad de reformas profundas -radicales, diría mejor- en el interior de la Iglesia, en su forma de vida y en sus aspectos organizativos. Impulsan la democratización eclesial y se muestran partidarios del acceso de las mujeres a los distintos ministerios eclesiales y del celibato opcional para quienes deseen ejercer el ministerio sacerdotal. Pero no se quedan en las reivindicaciones internas. Están presentes de manera activa en espacios sociales, culturales y económicos alternativos como los foros sociales. Gracias a estos movimientos Otra Iglesia es Posible: Otra Iglesia democrática, igualitaria, fraterno-sororal, ubicada en el lugar de los excluidos, defensora de los derechos humanos en su

propio seno y en la sociedad, y en perfecta articulación con los movimientos' sociales y de resistencia global para quienes «Otro Mundo es Posible».

Los movimientos cristianos críticos y la implicación de los teólogos y de las teólogas en ellos están generando un cambio en la manera de pensar la fe cristiana, en el método teológico, así como en la funcionalidad eclesial y social de la teología. Esto ha dado lugar a una verdadera revolución teológica -incruenta, se entiende-, que analizo en el capítulo octavo.

Dedico el último capítulo a uno de los temas más conflictivos del actual panorama sociorreligioso de nuestro país: la actitud de la Iglesia católica ante el terrorismo. Está muy extendida en el imaginario colectivo la idea de que la Iglesia católica, y sobre todo la vasca, ha tenido cierta condescendencia con el fenómeno terrorista, no lo ha condenado con la radicalidad y la contundencia que la gravedad del terrorismo exige y no ha mostrado actitudes de compasión, misericordia, cercanía y solidaridad para con las víctimas. ¿Son las cosas así? Para no dejarme llevar por impresiones, he preferido acercarme a los textos de la jerarquía y de otros sectores eclesiales en relación con el tema y analizarlos en su contexto y en su contenido. Remito, además, a obras que recogen la mayoría de los pronunciamientos de la Iglesia católica sobre el terrorismo. Ahí están los datos para que los lectores se formen su propio criterio y emitan el juicio que crean oportuno.

Cierro el libro con un epílogo basado en una experiencia personal vivida en los últimos meses: la censura de la Comisión Episcopal de la Conferencia Episcopal Española, a partir de un documento de la Congregación para la Doctrina de la Fe, contra mi libro *Dios y Jesús* (Trotta, Madrid, 2000, 4.^a ed., 2003), en el que ha descubierto graves desviaciones en cuestiones fundamentales de la fe católica, como la divinidad de Jesucristo y el carácter histórico de su resurrección, y la acusación de que en mis publicaciones teológicas y manifestaciones públicas de los últimos años sigo una trayectoria que me aleja de la comunión eclesial, y eso resulta incompatible con la condición de *teólogo católico*. Esta condena se ha producido tras tres años de investigación de mis escritos en la Congregación romana para la Doctrina de la Fe, que preside el cardenal Ratzinger, sin que en ningún momento yo fuera informado ni llamado a declarar. Ha sido un proceso en el que no se ha respetado ni siquiera el propio reglamento de la citada Congregación para cuestiones de doctrinas. 1.\ repercusión del caso en la

opinión pública, las muestras de solidaridad recibidas y las denuncias contra el modo de proceder autoritario de la jerarquía vaticana y española han sido espectaculares.

Pero mi caso no es el primero', ni ha sido el último. Tres meses después volvió a producirse otra condena aunque con otra estrategia para evitar que se repitieran de nuevo las acusaciones contra el modo de proceder autoritario de la jerarquía. El director del Secretariado de la Comisión para la Doctrina de la Fe, el padre José Rico Pavés, redactó unas «Observaciones» sobre el *Nuevo Diccionario de Teología*, dirigido por Casiano Floristán, en el que colaboramos sesenta teólogos españoles y latinoamericanos. Tras calificarlo en términos gruesos de «decepcionante en extremo», afirma que tiene poco de nuevo y menos aún de pastoral. Cinco de las observaciones son de carácter metodológico: divorcio entre teología y pastoral; comprensión de la realidad eclesial en clave dialéctica; ausencia de estructura lógica interna; falta de criterio en la selección de los colaboradores; criterios oscuros (no declarados) en el desarrollo de determinadas voces. Otras cinco, «las más graves», son de carácter doctrinal: despojar los misterios centrales de la fe de su contenido dogmático; exponer algunos misterios de la fe con lenguaje eclesialmente irreconocible; presentar algunos elementos constitutivos de la condición cristiana sin identidad católica reconocible; presencia de voces de dudosa relevancia pastoral; ausencia de otras voces importantes.

En una de las intervenciones públicas de su reciente viaje a España Juan Pablo II dijo que «las ideas no se imponen, sino que se proponen». Pero mucho me temo que los obispos no creyeran que iba con ellos y sigan en *sus* trece, condenando a los teólogos y las teólogas que estamos comprometidos en el diálogo con la cultura moderna y hacemos teología desde la opción por los pobres y excluidos. A algunos de los teólogos que hicieron el Concilio Vaticano II y a otros que nos formamos en la teología conciliar y queremos ser fieles a su espíritu reformador se nos retira el reconocimiento de teólogos católicos, mientras sí se les reconoce a nuestros detectives, que, con sus prácticas inquisitoriales y su teología premoderna, se oponen al diálogo del cristianismo con la modernidad y a las reformas promovidas por el Concilio.

A mi juicio, la Iglesia católica española –al menos en su cúspide– vive hoy instalada en una ambigüedad calculada, que le reporta pingües beneficios de poder, cualquiera sea el color político. Es verdad

que de la derecha consigue más favores que de la izquierda, pero ésta, concedora del peso político de la Iglesia y de la influencia del discurso episcopal en ciertos sectores, mantiene siempre la mano tendida para llegar a acuerdos que pueden limitar la autonomía del Estado y ampliar los espacios de influencia del poder religioso. La sombra de la jerarquía eclesiástica sobre la vida política es todavía muy alargada, y los políticos siguen mirando por el rabillo del ojo a los obispos en espera de que aprueben sus conductas políticas o de que, al menos, no las reprobren.

Quedan muchos temas por tratar: las finanzas de la Iglesia; la Iglesia católica y la solidaridad; los estudios teológicos en los seminarios, universidades pontificias, universidades católicas y facultades de teología; la presencia de la teología y de las ciencias de las religiones en la universidades públicas; la Iglesia católica y los medios de comunicación; la relación de la Iglesia con la cultura; la relación con otras confesiones religiosas. Si los hubiera tratado con el rigor y la amplitud que merecen hubiera resultado una obra tan voluminosa que hubiera disuadido a mucha gente de leerla. Prefiero, por ello, dejarlos para un nuevo libro en el que ya estoy trabajando.

Termino esta introducción con una cita de Marx, tomada de su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, que escribió cuando todavía no había cumplido los 25 años, y que, hoy, posee la misma vigencia que entonces:

La miseria religiosa es, por una parte, la *expresión* de la miseria real y, por la otra, *la protesta* contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu. Es el *opio* del pueblo.

15 de junio de 2003

DEL NACIONALCATOLICISMO AL ESTADO LAICO

«EN NOMBRE DE DIOS TODOPODEROSO»

«En nombre de Dios Todopoderoso, DON JOSEF NAPOLEÓN, por la gracia de Dios, Rey de las Españas y de las Indias [...]». Así comienza el Estatuto de Bayona, de 6 de julio de 1808. De forma similar lo hace la mayoría de los textos constitucionales españoles del siglo XIX: la Constitución de Cádiz, de 12 de marzo de 1812, la del 18 de junio de 1837, la Ley Constitucional de Reforma del 17 de julio de 1857, la de la Monarquía Española del 30 de junio de 1876. La de Cádiz, que compagina modernidad y tradicionalismo, apela a «Dios Todopoderoso, Padre, Hijo y Espíritu Santo, Autor y Supremo legislador de la sociedad».

En la mayoría de ellas se establece la confesionalidad católica tanto de la Nación española como del Rey y se prohíbe el ejercicio de cualquier otra religión. «La religión Católica, Apostólica y Romana, en España y en todas las posesiones españolas, será la religión del Rey y de la Nación y no se permitirá ninguna otra», leemos en el artículo 1.º del Estatuto de Bayona. La Constitución de Cádiz introduce dos matices que radicalizan todavía más la confesionalidad: la religión católica es «la única verdadera» y lo será «perpetuamente», cerrando la puerta a la posibilidad de la no confesionalidad (capítulo II, arto 12). En estos textos se opera con la teología política del nacionalcatolicismo, que no distingue entre creencias y ciudadanía política, entre ser católico y ser español. Ambas dimensiones constituyen una unidad indisoluble.

La tradición de confesionalidad se interrumpe parci.llllento en la

Constitución de la Monarquía Española, de 1 de junio de 1869, y de manera total en el proyecto de Constitución Federal de la I República Española, presentado a las Cortes de 17 de julio de 1873, y en la Constitución de la II República, de 9 de diciembre de 1931. La Constitución de 1869, que, en opinión de Pedro Farias, representa el cenit y el ocaso del liberalismo extremo español,¹ no declara explícitamente la confesionalidad de la Nación, si bien ésta «se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica». Garantiza a todos los extranjeros residentes en España «el ejercicio público o privado de cualquier otro culto» (art. 21).

La Constitución de la Primera República Española de 1931 declara que «el Estado español no tiene religión oficial» (art. 3) y que «no podrán ser fundamento de privilegio jurídico: la naturaleza, la filiación, el sexo, la clase social, la riqueza, las ideas políticas ni las creencias religiosas» (art. 25). Establece la total extinción del presupuesto del clero y la no financiación económica a las Iglesias, asociaciones e instituciones religiosas. Disuelve las Órdenes religiosas que estatutariamente imponen un voto especial de obediencia a una autoridad distinta de la legítima del Estado (art. 26). Declara que todas las Órdenes religiosas han de someterse a las leyes tributarias del país, deben rendir cuentas anualmente al Estado de la inversión de sus bienes y que sus bienes pueden ser nacionalizados (art. 27). Todas las religiones pueden ejercer sus cultos de forma privada, y las manifestaciones públicas deben ser autorizadas por el Gobierno «en cada caso». Nadie puede ser obligado a declarar oficialmente sobre sus creencias (art. 27).

EL NACIONALCATOLICISMO

La confesionalidad católica del Estado y de toda la sociedad se impone de nuevo, tras la guerra civil. En el Fuero de los Españoles, de 17 de julio de 1945, se declara que «la profesión y práctica de la religión católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. Nadie será molestado por sus creencias ni en el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras manifestaciones externas que las de la Religión Católica». Poco menos de dos años después (6 de julio de 1947) la Ley de Sucesión en la Jefatura del Estado definía a España como un

1. P. FARIAS *Breve historia constitucional de España*, Doncel, M. I. d. N. J., 1975, p. 65.

«Estado católico, social y representativo [...], según la tradición». La confesionalidad católica del Estado es ratificada en la Ley de Principios Fundamentales del Movimiento, de 17 de mayo de 1958 con gran solemnidad tanto en la forma como en el contenido: «La Nación española considera timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia católica, Apostólica y Romana, única verdadera, y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación» (III). Se produce así una interpenetración o simbiosis entre el factor religioso católico y el factor nacional español, que es lo que constituye el nacionalcatolicismo hispano. «El catolicismo cultural -escribía entonces Rafael Calvo Serer- es una condición sine qua non para la vida española. Por ello hay que intentar apartar inflexiblemente cuanto intente atacarlo».2

El nacionalcatolicismo no es un fenómeno nuevo en España. Ha sido la ideología de las clases dominantes del Occidente cristiano en una sociedad sacralizada para justificar desde la fe católica sus posiciones privilegiadas. Ha servido para enmascarar las tareas estrictamente políticas tras el velo de un proyecto religioso blindado, desviar la atención de las clases populares de su estado de marginación y ayudar a los distintos poderes a mantenerlas sometidas. A la fe cristiana se le cercena su función crítica. La fe religiosa pasa a ser un dato cultural al servicio del sistema. Quienes se sitúan en oposición al sistema son colocados del lado de los increyentes. Quienes denuncian los mecanismos inhumanos del sistema se convierten en enemigos de la fe.

Iglesia católica y Estado se colman de favores sin límite. Entre los que recibe el catolicismo oficial, cabe citar los siguientes: tutela de la fe católica mediante la prohibición de toda acción proselitista de otras religiones; seguridad para ejercer el culto católico de forma pública dentro y fuera de los templos; obligatoriedad de la enseñanza católica en todos los centros, públicos y privados; ruptura del monopolio estatal en la enseñanza universitaria a favor de los centros universitarios de la Iglesia católica; ayuda económica para obras de dicha Iglesia; dotación económica del clero; asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas; exención del servicio militar para los ordenados *in sacris*; protección de los clérigos ante los tribunales del Estado en materia criminal; reconocimiento del matrimonio canónico como único válido para todos los católicos con todos sus efectos en el orden civil; acceso privilegia-

do de la Iglesia católica a los medios de comunicación social; reconocimiento del derecho de asociación a favor de las asociaciones apostólicas.

En el cruce de favores el Estado también se ve beneficiado. He aquí algunos de los privilegios que la Iglesia católica le concede: sentimiento más eficaz de dependencia y de amor a la única patria; vida política tranquila, sin oposición ni distorsiones; consideración de la autoridad del Estado como reflejo inequívoco de la voluntad de todos los españoles; reconocimiento de la catolicidad del Estado independientemente de que siga la ética del Evangelio o no; legitimación del poder del Estado y de su ejercicio desde la Ley de Dios, que alcanza a las instituciones políticas, a las personas de los gobernantes y a la política gubernamental. En aras de la unidad de la patria, se niegan los derechos de asociación, reunión y expresión, colocando a los ciudadanos en un permanente «estado de excepción».

Como observaba hace más de seis lustros José María Setién en un documentado y riguroso artículo, las restricciones en materia de derechos humanos se imponen como exigencias del bien común, aun cuando afectaran a la libertad de expresión y de acción de la misma Iglesia. Se produce una adecuación perfecta entre «moralidad» y «legalidad»: lo legal se torna mecánicamente moral. Educar en la moralidad se confunde con educar en la legalidad, y «ésta será el arma utilizada para proteger a la política del Estado de las embestidas que pudiera recibir de parte de aquellos que pretenden poner la conciencia y la moralidad por encima de la ley de acuerdos convencionales».3 Como la Ley de Dios, según la doctrina de la Iglesia católica, es quien inspira la legislación española, todas las leyes del Estado son concordes con la Ley de Dios. Por eso, las disposiciones que no son denunciadas por la Iglesia como opuestas a la doctrina católica parecen recibir su refrendo y su apoyo moral.

La alianza entre Iglesia y Estado se traduce en dos prácticas de mutua legitimación: el privilegio de presentación de los obispos por parte del Jefe del Estado y la presencia de la jerarquía católica en los órganos de representación del Estado. El primado formaba parte del Consejo del Reino; el prelado de mayor antigüedad y jerarquía era designado procurador en Cortes junto con otros de libre elección del

3. J. M.' Setién, «Repercusiones del nacioncatolicismo en la vida de nuestra Iglesia»: *Iglesia Viva* 30, 1970, 486-495.

Jefe del Estado. Con el privilegio de presentación, el Jefe del Estado se aseguraba la fidelidad del cuerpo episcopal a su modelo político y la colaboración en el mantenimiento del «orden social». La presencia de los obispos en las Cortes garantizaba la fidelidad de la legislación a los principios de la Iglesia católica y sacralizaba las leyes, que adquirirían rango cuasi-divino.

UN CONCORDATO ANACRÓNICO

El Concordato de 1953 entre la Santa Sede y el Estado Español viene a dar forma jurídica estable a esta legitimación mutua del catolicismo hacia el Estado dictatorial y de éste a aquél. Con él, el nacionalcatolicismo llega a su cenit. Difícilmente puede encontrarse un texto que resume una teología política legitimadora del antiguo régimen tan pura.

El texto se inicia «en el nombre de la Santísima Trinidad», como las constituciones del siglo XIX a las que acabo de referirme. Con esta base declara a la Religión Católica, Apostólica, Romana «la única de la Nación española», que «gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico» (art. 1). Le «reconoce 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» (art. 2). Exige a los sacerdotes españoles elevar diariamente «preces por España y por el Jefe del Estado» (art. 6). Concede atribuciones especiales al Jefe del Estado en el nombramiento de obispos, a través de un proceso en que la autoridad civil tiene la última palabra. En un primer momento, el Gobierno español y el Nuncio Apostólico del Papa consensúan una lista de al menos seis nombres de personas consideradas idóneas por ambas partes. La lista se envía al Papa, quien elige tres nombres de los seis y los comunica al Gobierno español. El Jefe del Estado presenta oficialmente uno de los tres en el término de treinta días (art. 7, que recoge las normas del Acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno español de 7 de junio de 1941).

La revista *Ecclesia*, órgano oficial de la jerarquía eclesiástica católica, calificó el Concordato como el más completo de toda la historia de los acuerdos de este género. Completo o no, era ya anacrónico en el momento de la firma.

EL CONCILIO VATICANO II, «DIÁLOGO CON LA HISTORIA»

Nueve años después de la firma del Concordato, el Concilio Vaticano II (1962-1965) desmantelaba teológica y políticamente el nacionalcatolicismo e invalidaba todo el articulado del texto concordado entre el Estado Español y la Santa Sede. Declaraba el final de la cristiandad triunfante que hasta entonces se consideraba la única forma de encarnar el cristianismo en la historia y aparecía como consustancial a la Iglesia católica. Con el Vaticano II toca a su fin el absolutismo eclesial y las multiseculares alianzas selladas entre el trono y el altar, y muy especialmente la sellada entre la dictadura franquista y la Iglesia católica española, alianza que contó con el beneplácito del papa Pío XII, pero no con el de sus sucesores Juan XXIII y Pablo VI, críticos severos del franquismo. En la inauguración del Concilio Juan XXIII afirmaba:

Los príncipes de este mundo se proponían muchas veces defender sinceramente a la Iglesia. Sin embargo, esto suponía casi siempre un perjuicio espiritual y un peligro, pues estos mismos príncipes se han guiado sobre todo por motivos políticos y demasiado preocupados por sus propios intereses.

El Vaticano II asume como positivo y emancipador el fenómeno de la secularización, que venía gestándose en Europa desde el Renacimiento y que, a lo largo del siglo XIX y buena parte del siglo XX, había sido condenado por la Iglesia católica como pernicioso para la fe. Si Pío IX afirmaba en el *Syllabus* que la Iglesia no podía reconciliarse con el progreso, el Concilio convocado por Juan XXIII defiende la justa autonomía de las realidades temporales y los avances de la civilización moderna, si bien críticamente, en la medida en que las conquistas de la modernidad no han llegado a todos los seres humanos:

Si por autonomía de la realidad terrena se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad humana goza de propias leyes y valores, que el ser humano ha de descubrir, emplear y ordenar paulatinamente, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía [00.]. Por la propia naturaleza de la creación, todas las cosas están dotadas de consistencia, verdad y bondad propias y de un propio

orden regulado, que el ser humano debe respetar, con el reconocimiento de la metodología particular de cada ciencia o arte (GS, 36).

Con el Vaticano II termina una larga etapa de anatemas y condenas contra la modernidad y se abre el camino del diálogo multilateral: con la cultura moderna que lleva la marca de la increencia en sus diferentes manifestaciones: ateísmo, agnosticismo, indiferencia religiosa, etc; con la secularización, que implica la emancipación de las realidades temporales (políticas, económicas, culturales) de toda tutela religiosa; con las iglesias cristianas no católicas, con las que inicia un diálogo ecuménico en busca de la unidad; con las religiones no cristianas, a las que se reconoce como caminos de salvación. El cardenal Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas y uno de los protagonistas del Vaticano II, 10 definió como un Concilio «de diálogo con la historia». El cardenal Montini, luego papa Pablo VI, 10 caracterizó como un Concilio «de reformas positivas, más que de castigos, de exhortaciones, más que de anatemas».

Efectivamente, el Vaticano II evitó el lenguaje de los anatemas, tan frecuente en otros Concilios. Recuérdese las condenas de los dos últimos Concilios, el de Trento (1545-1563) contra la Reforma Protestante, y el Vaticano I (1870) contra los modernistas. Huyó de las definiciones dogmáticas y renunció a toda pretensión de imponer el credo católico. Lo que sí hizo fue presentar sin arrogancia el cristianismo como oferta de sentido a los hombres y mujeres de la segunda mitad del siglo XX, a través de las categorías culturales de nuestro tiempo. Se iniciaba así una época muy fecunda de inculturación de la fe que en las décadas posteriores, bajo el pontificado de Juan Pablo II, iba a sufrir importantes recortes. Evitó el lenguaje del anatema, tan frecuente en otros Concilios, y renunció a las condenas.

El nuevo diseño de la Iglesia católica era expuesto por el octogenario y profético Juan XXIII en el mensaje radiofónico del once de septiembre de 1962, y en el discurso de apertura de la Asamblea conciliar antes citado del once de octubre de ese mismo año, que puede resumirse así:

- Ruptura con la Iglesia de cristiandad, forma histórica de realización del cristianismo durante quince siglos.
- Crítica de los «vaticinadores de calamidades que pasan el tiempo anunciando desgracias», en clara referencia a la Curia Romana, que se dedicaba a poner palos a las ruedas de la renovación.

- Reforma interna de las estructuras eclesiolásticas.
- Propuesta de una «Iglesia de los pobres».
- Exposición del mensaje cristiano «a la luz de los métodos de investigación y las formulaciones literarias del pensamiento moderno».
- Neta distinción entre el núcleo fundamental de la fe y el modo de presentarla.

El Vaticano II lleva a cabo una revolución copernicana en la concepción de la Iglesia, al anteponer, en la Constitución dogmática sobre la Iglesia, el capítulo sobre el pueblo de Dios al de la jerarquía. Aquí sí puede decirse que el orden de factores altera ciertamente el producto, y de manera sustancial. Primero se habla de lo que es común a todos los creyentes; después, de los diferentes ministerios de la comunidad cristiana. Eso comportaba un cambio en las relaciones entre los miembros del pueblo de Dios, que se tornan simétricas, igualitarias, fraternas. Se ponen así las bases para la democratización de la Iglesia.

El Concilio lleva a cabo un cambio de paradigma en lo que se refiere a la ubicación de la Iglesia en el mundo. Da por cerrado el largo período de la historia de la Iglesia caracterizada por la concepción negativa del mundo y la huida de él y da paso a una concepción más optimista y esperanzada. El mundo deja de ser visto como espacio de condenación y se convierte en escenario de salvación.

DESMANTELAMIENTO DEL NACIONALCATOLICISMO

El Vaticano II ofrecía a la Iglesia española cauces para derribar el viejo edificio nacional-católico e iniciar una etapa histórica nueva, caracterizada por la evangelización y el compromiso con la democratización del Estado y de la sociedad. Le abría el camino para llevar a cabo una misión que nunca había sido capaz de ejercer, y menos aún, desde los años treinta del siglo XX: ser agente de reconciliación entre los españoles, convertirse en la vanguardia de la defensa de los derechos humanos y ser la voz de los sectores socialmente marginados y políticamente perseguidos.

En aplicación de los documentos conciliares, la Iglesia española tenía la oportunidad histórica de recuperar la libertad para anunciar el evangelio de la liberación y de ser la conciencia crítica del sistema dicta-

torial. Sólo así podía luchar por una sociedad libre y democrática. Pero .lotos tenía que romper el cordón umbilical que le unía con el régimen del general Franco y renunciar a los pingües privilegios y prebendas que .lquélle proporcionaba. En otras palabras, tenía que renunciar a las condiciones de plausibilidad que le brindaba el sistema para su reproducción vegetativa, y buscar nuevas condiciones de plausibilidad en los sectores populares, de los que tan alejada se encontraba. Tenía que buscar, en fin, una nueva legitimidad que no viniera del poder sino del pueblo.

Con su definición de la Iglesia como pueblo de Dios y comunidad de creyentes, el Concilio abría el camino para superar el cristianismo sociológico, fundado en la herencia y la tradición, y dar paso a un cristianismo adulto, asumido libre y responsablemente como opción personal y vivido grupalmente a través de una amplia red de comunidades de fe comprometidas en la sociedad. Deja de ser institución del Estado para convertirse en comunidad de fe inmersa en la historia. Era un cambio demasiado radical en pleno nacionalcatolicismo que la jerarquía católica no estaba dispuesta a asumir.

El Concordato de 1953 consideraba a la Iglesia católica «la única verdadera, que «gozará de los derechos y de las prerrogativas que le l'orresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico» (art. 1). Las demás confesiones religiosas estaban privadas de todo derecho y de la libertad para expresar libre y públicamente sus creencias. Sólo en «los territorios de soberanía española en África» reconoce el Concordato «tolerancia de cultos no católicos». El Vaticano II, empero, cuestionó la confesionalidad del Estado y defendió la libertad religiosa como un derecho inalienable de la persona:

La persona tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los seres humanos deben estar inmunes de coacción, tanto por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier poder humano, de modo que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida actuar conforme a ella en privado o en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos [00.]. El derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona, tal como se conoce por la palabra de Dios revelada y por la lllisllllJ razón. Este derecho de la persona humana a la libertad religiosa debe ser recolocado en el 01 denamiento jurídico de la sociedad, de form.l que se convierta en derecho civil (Inl, 2).

El episcopado español fue uno de los que más resistencia opuso a la declaración sobre libertad religiosa en las largas discusiones del aula conciliar. Y, sin embargo, fue un teólogo español, José María González Ruiz, quien aportó el fundamento teológico y bíblico a la Declaración y ayudó a sacar de la situación de empantanamiento en que se encontraba el tan discutido documento. Es en los números 10 Y 11 de la Declaración donde más se nota su mano, incluso en el aspecto redaccional!. El acto de fe, se afirma, es voluntario por su propia naturaleza. Nadie puede ser forzado a abrazar la fe contra su voluntad. Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana, que debe regirse por su propia determinación. El comportamiento de Cristo y de los apóstoles a este respecto es paradigmático. No ejerció coacción alguna contra los oyentes. Renunció a ser Mesías político y a dominar por la fuerza, y prefirió mostrarse como Hijo del hombre, que vino para servir y no para ser servido (Mc 10,45). Dio testimonio de la verdad hasta el último momento -aun a sabiendas de que en ello le iba la vida-, pero sin imponerla por la fuerza, ya que el Reino de Dios predicado por él no se defiende a golpes, sino a través del ejemplo. También los apóstoles siguieron el mismo camino de convertir a los seres humanos a la fe de Cristo por la persuasión y la virtud de la palabra, y no por acciones coercitivas. Ésa es la senda por la que transitaron no pocos mártires y testigos del cristianismo a lo largo de la historia.

El Concordato definía a la Iglesia católica como sociedad perfecta (art. 2). Definición que no aparece en ninguno de los textos del Concilio. Éste renuncia a las definiciones sociológica y jurídica de la Iglesia católica y presenta a ésta en la perspectiva teológica y patristica como misterio, pueblo de Dios, comunidad de creyentes y sacramento universal de salvación: «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» (LG, 1).

El Concordato concedía privilegios a la Iglesia católica y prebendas a sus ministros como premio a la lealtad y el acatamiento del régimen. El Concilio, empero, se mostraba partidario de renunciar a los privilegios:

La Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige. No pone, sin embargo, su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que

su uso pueda empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición (GS, 76).

Si el Concordato concedía al Jefe del Estado el privilegio de intervenir decisivamente en el nombramiento de obispos, el Vaticano II declara que «el derecho de nombrar e instituir a los obispos es propio, peculiar y de suyo exclusivo de la competente autoridad eclesiástica» (CD, 20). En aplicación de dicho principio pedía a las autoridades civiles – y las autoridades españolas tenían que darse por aludidas – la renuncia a los privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación de obispos. ¿Razones? La independencia de ambos poderes y la libertad de la religión.

La Iglesia española había reconocido, respaldado y legitimado a la dictadura. La firma del Concordato fue la prueba más fehaciente de dicho reconocimiento, precisamente en un momento en que España estaba aislada del mundo. El Vaticano II, sin embargo, se definía por un orden jurídico que protegiera los derechos de la persona, negados por la dictadura:

[...] como son el derecho de libre reunión, de libre asociación, de expresar las propias opiniones y de profesar privada y públicamente la religión. Porque la garantía de los derechos de la persona es condición necesaria para que los ciudadanos, como individuos o como miembros de asociaciones, puedan participar activamente en la vida y el gobierno de la cosa pública (GS, 74).

En clara referencia a los regímenes dictatoriales, el Vaticano II declaraba que «cuando la autoridad pública, rebasando su competencia, oprime a los ciudadanos, éstos no deben rehuir las exigencias del bien común; les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de la autoridad, guardando los límites que señala la ley natural y evangélica (GS, 74).

LA CUADRATURA DEL CÍRCULO: LIBERTAD RELIGIOSA Y CONFESIONALIDAD CATÓLICA

Todo esto sucedió en el plano de la teoría. Pero ¿qué pasó en la práctica? ¿Cómo aplicaroll las autoridades del Estado y la jerarquía de

la Iglesia católica las desestabilizadoras conclusiones del Vaticano II? ¿Cuál fue la actitud del clero? ¿Cómo reaccionaron las distintas organizaciones católicas de base?

La dictadura recibió negativamente el Concilio Vaticano II tanto en lo referente a las reformas de la Iglesia, que exigían romper la alianza entre el catolicismo y el régimen franquista, como en lo concerniente a las estructuras del Estado, que debían democratizarse. Franco era muy consciente de las repercusiones desestabilizadoras que para el sistema comportaba la aplicación del Concilio a la realidad española. Pero el edificio nacionalcatólico se mantuvo intacto, con tendencia a radicalizar sus posturas contra la disidencia política en el interior de la Iglesia católica, calificada de subversiva y castigada con severidad.

Sólo se llevó a cabo una mínima apertura en materia de libertad religiosa a través de la Ley 44/1967, de 28 de junio de 1967, sobre el ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, en aplicación de la Declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*. Fue aquélla una ley que defendía la libertad religiosa, pero dentro de la confesionalidad católica del Estado. En el ordenamiento jurídico de la sociedad española se insertaba el derecho civil de libertad religiosa al tiempo que se salvaguardaba la moral, el orden público y el reconocimiento especial del catolicismo. Libertad religiosa y confesionalidad son, como observa Suárez Pertierra, dos principios que coexisten jurídicamente al mismo nivel y dos supuestos diversos que tienen que producir no pocas tensiones.⁴ Estamos ante un simple cambio cosmético o, para ser más exactos, ante ¡la cuadratura del círculo! Más que una ley de libertad religiosa, resultaba una caricatura de la misma.

En el artículo 1.º se reconoce el derecho a la libertad religiosa, cuyo fundamento es la dignidad de la persona, se declara la protección del Estado a su ejercicio así como la inmunidad de toda coacción. Pareciera que la Ley hubiera integrado adecuadamente los presupuestos de la Declaración conciliar sobre Libertad Religiosa. Sin embargo no es así. Veamos un par de carencias al respecto. En el artículo 1.º no se habla de la promoción del derecho a la libertad religiosa, cuando la Declaración del Vaticano II sí lo hace expresamente cuando afirma

4. Cf. Suárez Pertierra, G., *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Eset, Vitoria, 1978.

que «pertenece *esencialmente* a la obligación de todo poder público el proteger y promover los derechos individuales del hombre», citando la encíclica *Pacem in terris* (1963), de Juan XXIII. En el capítulo 1.º no hay referencia alguna al sujeto comunitario del derecho a la libertad religiosa, que se asegura sólo para la persona individual.

En el artículo 4.º se afirma que las creencias religiosas no constituirán motivos de desigualdad de los españoles ante la ley y se reconoce el principio de igualdad. Eso es un avance muy importante en relación con la legislación anterior, que resultaba discriminatoria para las confesiones religiosas no católicas. Ahora bien, el supuesto de la igualdad pierde parte de su fuerza al estar dentro del epígrafe de los «Derechos individuales». Hay de nuevo un desconocimiento de las comunidades religiosas.

Otra observación importante es que la Ley no establece propiamente un régimen genérico de libertad religiosa, sino un régimen específico para los no católicos. Tenemos así una dualidad de regímenes, al menos dualidad de trato, a nivel administrativo, como queda patente con la creación de la Comisión de Libertad Religiosa, cuya competencia son los no católicos, ya que no subsume las funciones de otros organismos de carácter eclesiástico estatal. La ley define siempre a las asociaciones confesionales de diferente adscripción como «no católicas». Se trata de una identificación de signo negativo, que no resulta correcta ni conveniente. El referente es siempre la religión católica.⁵

En el artículo 2.º se establecen las limitaciones al ejercicio de dicho derecho, que son de dos tipos: las derivadas del acatamiento a las leyes, del respeto a la religión católica, «que es la de la Nación española» y a las demás confesiones religiosas, a la moral, la paz y la convivencia públicas, y a los legítimos derechos ajenos, tal como exige el orden público; y los actos especialmente lesivos de los derechos que se reconocen en la Ley, cuales son los que supongan coacción física o moral, amenaza, dádiva o promesa, captación engañosa, perturbación de la intimidad personal o familiar, así como otras formas ilegítimas de persuasión que tengan como finalidad la consecución de adeptos para una determinada confesión o alejarlos de otra. Pero la principal limitación al régimen de libertad religiosa procedía de la propia confesionalidad católica, como afirma nítidamente el artículo 1.º 3 de la Ley: «El

5. Este análisis se inspira en la obra de G. Suárez VILLANUEVA.

ejercicio del derecho a la libertad religiosa, concebido según la doctrina católica, ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en las Leyes Fundamentales».

El espíritu que inspiró la nueva Ley no fue la reforma del Concilio Vaticano II, sino la reafirmación anacrónica del nacionalcatolicismo: *mantenella y no enmendalla*, como se ponía de manifiesto no sólo en el texto de la ley, como acabamos de ver, sino en el discurso de presentación a las Cortes del ministro de Justicia Antonio María de Oriol Urquijo, que lo hizo en nombre del Gobierno, quien osó –y digo «osó», porque se necesitaba osadía para hacer tales aseveraciones después del Concilio Vaticano II– afirmar:

Rotundamente, sin la menor duda o vacilación, afirmo que la libertad civil en materia religiosa que esta ley regula ni supone la destrucción de la unidad católica que felizmente logró nuestra Patria, ni puede presentarse como radicalmente incompatible con ella. La unidad católica no puede considerarse solamente un resultado histórico o sociológico, sino también un preciado don de Dios que tenemos la sagrada obligación de conservar y perfeccionar [...] Esa unidad católica no tiene su origen en una ley o en sólo una determinación humana; tiene su raíz y tiene su fundamento en la fe, en aquella fe que San Pablo trajo a nuestra Patria; esa fe que llevó al martirio a San Hermenegildo; esa fe que a lo largo de siete siglos fue la inspiración, el estímulo y el aliento de tantos y tantos mártires que en el cautiverio o en la lucha heroica [...] ofrecieron su vida en holocausto de inmolación para afianzar y vivir con esperanza esa fe vigorosa y profunda que, al no haber en «esta peña que cierra por Occidente la tierra que el mar tenebroso baña», se extendió por el mundo y dio como fruto la evangelización de unos pueblos que la acogieron con amor y hoy la cultivan como un preciado tesoro.⁶

Ése seguiría siendo años después el planteamiento de algunos obispos españoles, más adictos al sistema nacionalcatólico que al Vaticano II. Así, por ejemplo, monseñor Guerra Campos, obispo de Cuenca, que en 1973 consideraba insostenible la interpretación según

6. *Ley sobre el ejercicio del derecho a la libertad en materia religiosa*, Ediciones del Movimiento, Madrid, 1967, pp. 22-23.

la cual el Concilio, al defender la libertad religiosa, excluía la confesionalidad o la mantenía sólo como hipótesis poco deseable.

El poder político fue recortando los pocos espacios de libertad con que contaban los movimientos apostólicos de la Acción Católica, empeñados en aplicar el Concilio a la situación de nuestro país con coherencia. Cerró varios órganos de expresión de la Acción Católica, como «TU», «Signo» y «Juventud Obrera» calificados de subversivos, sin apenas resistencia de la jerarquía, algunos de cuyos miembros vieron con buenos ojos las medidas represivas adoptadas. Comenzaba, así, una persecución contra los grupos cristianos críticos del sistema, que tuvieron que vivir en una doble clandestinidad: la política y la religiosa. La represión se agudizó en las iglesias con mayor conciencia nacionalista, como el País Vasco y Cataluña.

LAS CAUTELAS DE LA JERARQUÍA CATÓLICA

La jerarquía católica acogió el Concilio con fuertes resistencias y poco entusiasmo. Y no podía ser de otra manera. No se olvide que el Vaticano II fue obra de los obispos y de los teólogos centroeuropeos en diálogo con la modernidad filosófica y con el pensamiento político liberal, mientras que la mayoría de los obispos españoles que participaron en él se había educado en la filosofía y la teología neoescolásticas y vivían cómodamente instalados en el tradicionalismo religioso y cultural. Su presencia en el Concilio fue asustadiza; sus aportaciones, escasas y poco relevantes, y la aplicación a la realidad española, muy tímida al principio. ¿Cómo iban a poner en práctica los obispos españoles una reforma que chocaba frontalmente con sus categorías teológicas y culturales ancladas en la restauración política y religiosa? ¿Cómo iban a llevar a cabo un diálogo con la modernidad desde posiciones antimodernistas?

Algunas actuaciones jerárquicas después del Concilio fueron contrarias a la nueva concepción de la Iglesia y del apostolado seglar. Eso sucedió durante la crisis de la Acción Católica de 1966, en la que los obispos españoles actuaron con reflejos preconciliares, cuando no anticonciliares. Fueron los obispos, y no los movimientos apostólicos de la Acción Católica, quienes desencadenaron la crisis al negarse a reconocer a aquéllos la mayoría de edad que les reconocía el Concilio tanto en la constitución *Luz de la Verdad* como en el decreto sobre *Apos-*

talado seglar. La jerarquía católica española seguía concibiendo la Acción Católica al modo de Pío XI, su fundador: como participación de los seculares en el apostolado jerárquico y brazo largo de la jerarquía para llegar a los lugares donde ésta no podía llegar.

Se acusaba a los movimientos apostólicos de temporalismo, olvidándose de la superación de planos entre temporal y supratemporal, sagrado y profano, llevada a cabo por el Vaticano II y desconociendo la doctrina de la unidad de la historia en la que tanto insisten los documentos conciliares. Les echaban en cara que no se sometían a la jerarquía y a sus orientaciones en cuestiones temporales y les recordaban que necesitaban contar con el «mandato jerárquico» para poder emitir juicios morales sobre la realidad histórica.

La represión fue el método utilizado por los obispos, quienes cesaron a los consiliarios por el único pecado de ser fieles al Concilio. A dicho cese se sumó la dimisión de no pocos dirigentes. Así mostraban su solidaridad con los represaliados y expresaban su protesta contra las medidas represivas adoptadas por la jerarquía.

En la crisis, los obispos actuaron con una actitud estatutaria rígida, aplicando los estatutos que habían sido invalidados por el Vaticano II. Esa actitud los cegó y les impidió entender la Iglesia como pueblo de Dios y considerar a los creyentes sujetos y protagonistas de la evangelización. La jerarquía no fue capaz de entender las razones de la renovación de la Iglesia y se empeñó en mantener su concepción piramidal. Eso supuso, por una parte, el desmembramiento y despoblamiento de los movimientos apostólicos, y, por otra, una importante pérdida de credibilidad de la jerarquía.

Al recordar la actitud de los obispos en aquella crisis, que no fue de crecimiento ni de valores ni de apostasía, no puedo menos que preguntarme cómo pudieron actuar así unos obispos que dieron su aprobación en el Concilio a los capítulos segundo y cuarto de la constitución *Luz de las Gentes*, a la constitución sobre *La Iglesia en el mundo actual* y al decreto ya citado sobre *Apostolado seglar*. ¿Votarían a favor sin ser conscientes de lo que votaban? ¿O votaron en contra? Otra explicación no cabe.

A la hora de aplicar el Concilio a la realidad española todas fueron cautelas. Así lo demuestran dos documentos emblemáticos aprobados por los obispos inmediatamente después del Vaticano II. El primero, *Sobre la acción pastoral en la etapa posconciliar*, fechado en Roma el mismo día de la clausura del Concilio (8 de diciembre de 1965), es un.

texto cargado de recelos, prevenciones y resistencias ante la libertad religiosa. El segundo, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio*, del 8 de mayo de 1966, aprobado por la Comisión Permanente del Episcopado justamente unos días antes de la Asamblea Plenaria, no dirige ninguna crítica a la dictadura. Las críticas apuntan, más bien, a determinados grupos eclesiales -los movimientos apostólicos-, acusados de temporalismo, como acabamos de ver. Lo que no deja de ser sorprendente, porque el Concilio mostraba su apoyo a esos movimientos y manifestaba su condena a los regímenes dictatoriales. Los obispos españoles cambiaron los términos: salvaron a la dictadura y condenaron a los que querían ser fieles al mensaje conciliar. La lectura que hicieron de los documentos aprobados por todos los preladados del mundo fue claramente preconiliar. ¡La Iglesia española era diferente!

El documento de 1966 no mostraba preocupación alguna por la defensa de los derechos humanos ni hacía denuncia alguna de su incumplimiento en la legislación y en la vida política. Para justificar dicha falta de pronunciamiento, establecía una clara separación entre el ámbito temporal o político, en el que la Iglesia no debía intervenir, y el religioso, que era su campo específico de actuación. «La Iglesia no tiene por qué emitir ningún juicio sobre la estructura de las mismas (instituciones políticas y sociales)», afirmaban entonces los obispos, quienes sólo creían justificada la necesidad de dar un juicio ético sobre esas instituciones en el caso de que «lo exigiesen manifiestamente los derechos fundamentales de la persona y de la familia, o la salvación de las almas» (*sic*). Pero enseguida matizaban: «no creemos que éste sea el caso en España». Y todo para no enemistarse con el régimen y para mantener intacto el edificio nacionalcatólico.

El talante contemporizador del documento con el régimen llegaba a tal extremo que terminaba con una loa al Jefe del Estado, incomprendible en la pluma de unos obispos que volvían de un Concilio donde se habían condenado todas las dictaduras, e implícitamente a todos los dictadores. Los obispos piden a Dios «que ilumine y asista a los hombres beneméritos, de modo especial al Jefe del Estado, en cuyas manos está principalmente la obra de conservar la paz y de ordenar según Dios y según los legítimos deseos de toda la comunidad temporal». La incoherencia no podía ser mayor. Los obispos seguían siendo los colaboradores necesarios para la represión de los derechos humanos. Pareciera que estuvieran pidiendo al Dios que el Jefe del Es-

tado y sus beneméritos colaboradores siguieran ejerciendo esa función represiva.

Esto chocaba con las opciones ideológicas y las posiciones políticas de los eclesiásticos que se alejaban cada vez más de las del régimen y se orientaban hacia la izquierda y el socialismo.

OBISPOS y SACERDOTES, POR LA DEMOCRACIA

Muy otra fue la actitud con que acogieron el Vaticano II los sacerdotes. El clero español de entonces era joven, se había formado en los seminarios preconciliares, pero se mostraba abierto a los aires renovadores. El Concilio era, para ellos, una bocanada de aire fresco, una puerta abierta al cambio, una posibilidad de construir la comunidad cristiana sobre bases más evangélicas y populares.

Entre los sacerdotes españoles se desató una ola contestataria, que no iba a detenerse tan fácilmente. Dentro de esa ola hay que situar la «operación Moisés», en 1966, que consistió en la recogida de firmas de sacerdotes en una carta dirigida a los obispos españoles, en la que denunciaban la falta de visión pastoral de la jerarquía y «su complicidad y compromiso con el orden temporal establecido». En aplicación de los documentos del Concilio Vaticano II, los sacerdotes firmantes, más de trescientos, pedían la total separación de la Iglesia y el Estado y la renuncia a todos los privilegios de los que multisecularmente había gozado la institución eclesiástica. Se definían por «una iglesia mártir, una iglesia que dé testimonio y que su testimonio empiece por serlo de penitencia y de servicio».

En la cresta de la ola contestataria contra el sistema político y la jerarquía católica, se situaban los sacerdotes vascos y catalanes. Sesenta sacerdotes vascos se encerraron en el seminario de Bilbao «para hacer sensible la opresión que vive el pueblo trabajador vasco, en el que participa también la institución eclesiástica». Los encerrados, que contaban con un amplio respaldo de numerosos cristianos y de otros sacerdotes, reivindicaban una iglesia pobre y libre, un administrador apostólico que prepare la elección del futuro obispo de Bilbao con la participación del pueblo de Dios y una Conferencia episcopal vasca. Reclamaciones que se irán repitiendo en las décadas posteriores sin apenas resultados.

Similares gestos fueron protagonizados por sacerdotes catalanes

con el objetivo de lograr la autonomía en el terreno político y religioso.

No pocas de las reivindicaciones de los movimientos cristianos críticos fueron recogidas por la *Asamblea Conjunta de obispos y Sacerdotes*, momento de ruptura de la Iglesia católica oficial con el rancio nacionalcatolicismo y de compromiso radical con la defensa de los derechos humanos y de la democracia. La Asamblea Conjunta, celebrada en septiembre de 1971 en Madrid, marca un hito sin precedentes en la historia de la Iglesia de nuestro país. Los historiadores coinciden en calificarla como el verdadero «paso del ecuador» del catolicismo hispánico. Atendiendo a su impacto y a su carácter revolucionario, algunos se han atrevido a definirla, y creo que con razón, como el «Medellín español». Su principal objetivo, ampliamente logrado, era aplicar el Concilio Vaticano II a la sociedad y a la Iglesia españolas, con carácter vinculante, al menos moralmente, por tratarse de una reunión de todos los obispos y de sacerdotes de todas las diócesis elegidos democráticamente por sus compañeros para que los representaran en la Asamblea. El punto de partida de la Asamblea fueron los resultados de una magna encuesta dirigida al clero, donde el 85% de los sacerdotes españoles reflejaba sus más profundas aspiraciones de liberación y expresaba sus deseos de cambio tanto en lo religioso y eclesial como en lo social y político.

La Asamblea despertó muchas esperanzas en un amplio sector de la Iglesia que se vieron recogidas en las conclusiones finales, donde se pone de relieve el alto grado de renovación, e incluso de transformación, que los participantes se comprometían a imprimir en la vida personal, eclesial, sociocultural, económica y política.

En las conclusiones de la primera ponencia titulada *Iglesia y mundo en la España de hoy*, la más polémica y crítica con el sistema, se llama la atención sobre algunos de los problemas más acuciantes de la sociedad española, que son motivo de preocupación para los cristianos, como la insuficiente realización de los derechos de la persona y la persistencia de graves desequilibrios socioeconómicos. «Percibimos que en nuestro país queda mucho camino que recorrer en lo que se refiere al reconocimiento jurídico y a la realización de los derechos de la persona humana, tal como son expuestos en la *Pacem in terris* y en el «Decreto» (n. 10). La Asamblea hace, a continuación, una extensa enumeración de esos derechos y libertades, que concretan en la propia realidad española: verdadera libertad de expresión; derecho de asocia-

ción y reunión sindical y política en un sano y legítimo pluralismo; participación responsable de todos los ciudadanos en la gestión y el control de la cosa pública; garantías suficientes de trabajo para evitar, en lo posible, el desempleo, real o encubierto, y el gravísimo problema de la emigración; desarrollo armónico de las diversas regiones del Estado, de las ciudades y del mundo rural; respeto y promoción de los derechos de las minorías étnicas y de las peculiaridades culturales de los pueblos de España; igualdad de oportunidades en el acceso a la cultura y reconocimiento efectivo del derecho de los padres a escoger la escuela de sus hijos; igualdad jurídica de todos los españoles ante la ley y supresión de las jurisdicciones especiales; derecho a la objeción de conciencia por motivos éticos y religiosos; derecho a la integridad física que tutela al ser humano de las torturas corporales o mentales y de los intentos de coacción espiritual (nn. 11-20).

La raíz de la falta de reconocimiento y de aplicación de los derechos se encuentra, para los obispos y sacerdotes, en el «sistema materialista de tipo capitalista que domina en nuestra sociedad y que debemos denunciar, según las orientaciones de la *Populorum progressio* y la *Octogesima adveniens*» (n. 21).

A partir de este momento, la denuncia de la dictadura y del modelo económico capitalista va a ser una constante en los documentos del episcopado español, en los pulpitos, en los pronunciamientos de las comunidades cristianas y en la praxis militante de los movimientos apostólicos de la Acción Católica. Pero la crítica de la Asamblea no se limita al plano político y económico. Se torna también autocrítica y se dirige a las deficiencias de la propia Iglesia, que «mantiene aún algunas formas de vida establecidas y una religiosidad a veces individualista y moralizadora, sin aparecer todavía ante muchos como un servicio a la promoción y al progreso de los pueblos» (n. 24).

La autocrítica adquiere niveles de radicalidad desacostumbrados, cuando el texto de la ponencia *Iglesia y mundo en la España de hoy* recoge los puntos de vista, realmente iconoclastas, de los sacerdotes sobre la Iglesia como poder político y económico. Dejo que hable al texto:

Hoy, hemos de reconocerlo, la Iglesia es vista como un poder; un poder distinto de los civiles, pero un poder terreno y no simplemente espiritual. Todas las encuestas, todos los estudios realizados sobre las fuerzas que hoy pesan en la vida socio-política es-

pañola, colocan a la Iglesia, o algunos de sus grupos, como un poder, y de los más influyentes [...] Y tendremos que preguntarnos si esta imagen no empaña ante el pueblo español, sustancialmente, la visión auténtica de lo que Cristo quiso que fuera su Iglesia.

Pero no sólo se la ve como ligada a los poderes políticos, sino también a los económicos. Nosotros estamos convencidos de que tal afirmación tiene mucho de caricaturesca, pues grandes sectores de la Iglesia viven y mueren cerca de los pobres. Pero ¿cómo no reconocer que los aspectos más visibles de la Iglesia en no pocos casos aparecen ligados a las clases más favorecidas de la sociedad ?».⁷

Más radical y severa es todavía la valoración del clero sobre la atención privilegiada que la Iglesia católica presta a las clases dominantes de la sociedad. Una valoración no subjetiva, sino basada en los datos que arrojan las investigaciones sociológicas al respecto. Habla de nuevo el texto de la ponencia:

Una contraprueba terrible justifica estas afirmaciones que hacemos: quizá ningún país del mundo refleja una tan alta relación entre la clase social de los españoles y su práctica religiosa. Tomemos los estudios que tomemos, siempre la conclusión es la misma: *son las clases ricas las más atendidas por presbíteros y religiosos, son las clases ricas las que ofrecen un mayor porcentaje de practicantes* (la cursiva es mía) (*Ibid.*).

La situación resulta más llamativa y escandalosa, si se compara con la cercanía de la Iglesia católica de otros países hacia los sectores más desfavorecidos:

Si los estudios sociológicos nos dicen que, por ejemplo, Varsovia ofrece una proporción muy parecida de practicantes entre su centro y sus suburbios, cualquier ciudad española nos demuestra que, casi sin excepción, el nivel económico es el condicionante más decisivo de la proximidad a la Iglesia y a la práctica religiosa. No hace falta subrayar que algo gravísimo se oculta tras esta comprobación, especialmente en una Iglesia que ha prometido «dedi-

7. *Asamblea Conjunta* (1971), 01 Sacerdotes, I/A (" Madrid, 1971), p. 41.

car los máximos esfuerzos a los sectores más abandonados» (comunicado final de la XII plenaria) (*Ibid.*, 41-42).

Los obispos y los sacerdotes reunidos hacen un análisis serenamente crítico del catolicismo español con sus valores y sus desfases en relación con el mundo actual. Entre los primeros destacan la religiosidad que impregna la vida española en no pocos de sus factores, la estabilidad familiar, la ausencia de desviaciones doctrinales radicales, los aceptables niveles de práctica religiosa y el esfuerzo de renovación de la Iglesia. Entre los desfases citan los siguientes: marcado carácter oficial del catolicismo; insuficiente vivencia personal y comprometida de la fe en amplios sectores cristianos, especialmente en la práctica de la justicia y de la caridad; pobreza teológica del mundo intelectual y deficiente formación cristiana del pueblo; escasa presencia apostólica de la Iglesia en el mundo de los alejados: clase trabajadora, intelectuales, jóvenes, etc.; ausencia de un verdadero clima ecuménico y de un pluralismo religioso; espíritu polémico que tiñe la convivencia cívica, incluso en lo religioso (n. 7).

A partir de aquí creen necesario superar el inmovilismo que impide la real y efectiva aplicación del Concilio a la realidad española, sin caer en un radicalismo utópico, proponen una revisión a fondo de la presencia de la Iglesia en la sociedad y defienden un talante más independiente en las relaciones entre Iglesia y Estado. En este campo me parecen de especial relevancia algunas de las propuestas concretas que hace la Asamblea Conjunta:

Defensa de un ordenamiento jurídico regulador de las relaciones entre la Iglesia y el Estado que salvaguarde «la autonomía e independencia de ambos» y elimine «toda situación real o aparente de mutua concesión de privilegios», sin menoscabo de una sana cooperación entre ellos para el bien común» (n. 37). A juzgar por las respuestas del clero a la encuesta previa a la celebración de la Asamblea, hay unanimidad o casi unanimidad en que desaparezca toda intervención de obispos en organismos estatales por nombramiento director del poder.

Revisión de la actual situación concordataria, por estar superado el texto de 1953 y ser fuente de numerosos problemas y malentendidos (n. 38) y opción «por un sistema de acuerdos parciales, que resuelvan problema por problema, con un carácter

menos solemne que los haga más fácilmente revisables» (n. 39). En las respuestas a la encuesta, un importante sector del clero se mostró contrario a todo tipo de acuerdos especiales entre el Estado y la Iglesia y fue partidario de que ésta se rigiera por la Ley de asociaciones entonces vigente como una asociación más.

Defensa del derecho a la libertad religiosa, que excluya «toda forma de limitación o instrumentalización de los derechos que a los ciudadanos españoles han de reconocerse en razón de tales, independientemente de su situación religiosa». Se insiste en que «quienes no sean o no se sientan católicos, tienen derecho a exigir que desaparezca toda forma de discriminación civico-política que tenga su origen en razones de fe o de religión» (n. 40).

Renuncia del gobierno a intervenir en los nombramientos episcopales, viéndose, en cambio, «con agrado la participación del pueblo de Dios en cuanto tal en la elección de sus pastores, dentro de las formas que la Santa Sede [...] encuentre oportunas» (nn. 41-42).

Pronunciamiento pastoral pronto y oportuno de la Iglesia, especialmente de su jerarquía «ante aquellas situaciones ya acontecimientos que afecten a los derechos humanos de la comunidad o de algunos de sus grupos» (n. 43).

Plena independencia de la Iglesia con respecto al Estado y a cualquier sistema político (n. 44).

Junto a las propuestas de orden político hay también importantes compromisos de reforma de la Iglesia, que se concretan en los diferentes campos de su ser y actuar:

Despojo de todo poder económico y vivencia de la pobreza evangélica, con las consiguientes renunciaciones «a toda realidad o apariencia de riqueza» y «a estar alineada con los poderes económicos como tal Iglesia o grupo religioso cualificado, especialmente cuando estos grupos se beneficien de su situación privilegiada logrando ventajas para sus fines particulares e implicando con ello a toda la comunidad eclesial» (n. 49).

«Renuncia a la construcción de templos suntuosos y a toda forma de comercialización de lo sagrado (= simonía); vivienda y alimentos sencillos para obispos y presbíteros; dedicación de los bienes de la Iglesia y de los recursos que procedan del tu-

rismo o del tesoro religioso en beneficio de todo el Pueblo de Dios» (n. 50).

«Solidaridad con los grupos más necesitados o marginados, compartiendo su vida, asimilando *sus* valores evangélicos y aportando toda su ayuda para que ellos realicen su propia promoción» (n. 50). Se excluye expresamente toda forma de asistencialismo y de beneficencia para con los pobres.

Teniendo en cuenta la situación de subdesarrollo de numerosos sectores de la población española, la Asamblea considera «anticristianas todas las manifestaciones de lujo, gastos superfluos y afán de lucro tanto de las personas como de las instituciones eclesiásticas o civiles» (n. 51).

- La Asamblea de obispos y sacerdotes manifiesta su preocupación y su dolor por el signo clasista que han tenido algunos «centros de enseñanza de la Iglesia» y expresa el firme propósito de que no lo tengan en el futuro, al tiempo que reconoce el esfuerzo positivo llevado a cabo por algunas instituciones religiosas docentes para revisar *sus* planteamientos poco ejemplares y aproximarse a las clases más modestas. Rechaza igualmente el clasismo «que ha tenido en general la enseñanza media y superior del país» (n. 52).

Apuesta por una Iglesia que sea modelo de justicia y ejemplo en el reconocimiento y respeto de los derechos humanos de todos *sus* miembros (n. 54).

- En clara referencia a la dictadura, autodefinida como católica y a sectores católicos que la apoyaban, la Asamblea no considera lícito servirse del Evangelio para la defensa de opciones político-sociales particulares como exclusivas ni organizar actos religiosos utilizados como instrumento o propaganda de posturas ideológicas o políticas igualmente particulares.

El compromiso de la Asamblea por un Estado y una sociedad no confesionales se expresa con nitidez en el rechazo, por 125 votos, de una conclusión que valoraba positivamente un modelo cristiano de sociedad civil. La conclusión desestimada por los sacerdotes y obispos se formaba así:

Con lo dicho hasta ahora no pretendemos menospreciar los aspectos positivos de una sociedad civil constituida en su totalidad

o casi totalidad por creyentes en Cristo, que, en conformidad con la tradición y el magisterio de la Iglesia y sin mengua de la libertad religiosa de los individuos y asociaciones, quiera cumplir con su deber de dar culto como tal a Dios, de reconocer la presencia de Cristo en la vida humana, de favorecer el desarrollo de la vida religiosa. Esta situación no sólo no es vitanda, sino que es un despliegue histórico de la Encarnación del Señor y de la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo y es una lógica plasmación social de la fe de los ciudadanos y, por lo mismo, una ayuda providencial para la vida de fe del pueblo.

Los avances eran espectaculares. Se veía necesario superar el catolicismo según el modelo de cristiandad y se declaraba caduco el Concordato, que representaba dicho modelo. Se rechazaba con contundencia la presencia de miembros de la jerarquía en los órganos de representación política nombrados por el Jefe del Estado. Se cuestionaba la función de las asesorías religiosas y de las capellanías en organismos oficiales. Se hacía una decidida opción por el ejercicio de los derechos humanos. Se mostraba el rechazo, como acabamos de ver, a una proposición que consideraba providencial y positivo el mantenimiento de «una sociedad civil católica». Se defendía la tendencia a conseguir la independencia económica del Estado.

Hubo miembros de la Asamblea que se dieron por aludidos en las condenas de la presencia en los órganos de representación política a través del dedo del Jefe del Estado. Entre ellos, el palentino D. Pedro Cantero Cuadrado, arzobispo de Zaragoza, que era a la sazón consejero del Reino por nombramiento del Jefe del Estado y justificó la aceptación del cargo de consejero del Reino por «un deber elemental de gratitud a un Jefe del Estado que tantos servicios ha prestado a la Santa Madre Iglesia a lo largo de los treinta y cinco años de su mandato».

SECTORES CONSERVADORES IMPIDEN LA APLICACIÓN DE LA ASAMBLEA CONJUNTA

Pero hasta llegar a esas conclusiones, hubo muchos obstáculos que sortear. La Asamblea estuvo llena de tensiones, provocadas por sectores conservadores, que presionaron hasta el final para impedir el

triunfo de la línea aperturista, conciliar, democrática y crítica del Estado y de la propia Iglesia, todavía aliada con él. Estos sectores utilizaron todos los medios a su alcance para hacer fracasar la Asamblea, a la que negaban legitimidad y relevancia, alegando que carecía de valor legislativo y magisterial, y que, por tanto, no resultaba vinculante.

Pero al no conseguir sus objetivos, influyeron en Roma, para que interviniera y pusiera las cosas en su sitio, impidiendo que se llevaran a la práctica las conclusiones de la Asamblea Conjunta. Y Roma, ciertamente, intervino a través de un Informe muy crítico sobre las ponencias y las conclusiones del encuentro de obispos y sacerdotes que el prefecto de la Congregación del Clero cardenal Wright hizo llegar al cardenal Tarancón, para que éste, a su vez, lo diera a conocer a los obispos que iban a reunirse en breve en la XVI Asamblea plenaria del episcopado para aplicar dichas conclusiones.

El Informe llamaba la atención sobre la continua tendencia de la Asamblea «a disolver la misión de la Iglesia en una acción sociopolítica» y a exigir a los sacerdotes un compromiso igualmente sociopolítico tendente a la liberación, ofreciendo una concepción puramente colectivista de la salvación cristiana y una imagen horizontalista de la misión sacerdotal. Entrando en aspectos concretos, proponía la eliminación de la primera ponencia sobre *Iglesia y mundo en la España de hoy*, por entender que se desviaba de la problemática sacerdotal, y pedía la sustitución de las conclusiones de la segunda ponencia sobre *Ministerio sacerdotal y formas de vivirlo* por las conclusiones del Sínodo de obispos sobre el sacerdocio celebrado en Roma en 1971, donde se desestimaba la conveniencia de ordenar a sacerdotes casados.

El documento no llegó a su destinatario y fue filtrado a la prensa, según parece por mediación de monseñor Guerra Campos, obispo de Cuenca, uno de los candidatos a la presidencia de la Conferencia Episcopal en competencia con el cardenal Tarancón en la Asamblea Plenaria del episcopado español de marzo de 1972. Pudo ser redactado por españoles. Como redactor principal se apuntaba a D. Álvaro Portillo, entonces secretario general del Opus Dei. Lo cierto es que el Informe no contaba con la aprobación papal ni tenía carácter normativo.

Con todo, las cosas ya no volverían a ser como habían sido hasta entonces en las relaciones de la jerarquía con el régimen. La ruptura se había consumado y no había marcha atrás por parte de la Iglesia católica, como tampoco iba a haber marcha hacia adelante por parte del sistema.

Hubo, con todo, una proposición de claro tono penitencial, profundo sentido evangélico y fuerte contenido político que no prosperó, por la negativa de algunos obispos y sacerdotes añorantes, que pedía perdón por no haber sido testigos de la reconciliación durante la guerra civil española:

Si decimos que hemos pecado, hacemos a Dios mentiroso y su palabra ya no está con nosotros» (1 Jn 1,10). Así, pues, reconocemos humildemente y pedimos perdón porque nosotros no supimos a su tiempo ser verdaderos ministros de reconciliación en el seno de nuestro pueblo, dividido por una guerra entre hermanos.

El texto contó con 137 votos afirmativos, 78 negativos, 3 nulos, 10 en blanco y 19 *iuxta modum*. Al no lograr las 2/3 partes de votos favorables, como requería el reglamento de la Asamblea, no fue aprobado. La conclusión pasó a segunda votación, cambiando la expresión «no supimos a su tiempo ser verdaderos ministros de reconciliación» por otra más suave: «no siempre supimos ser», que, paradójicamente, perdió más apoyos todavía, ya que los votos favorables bajaron a 123 y los negativos subieron a 113.

LA IMPARABLE RUPTURA

Tras la Asamblea Conjunta se produce una ruptura de la mayoría de los sectores y estamentos de la Iglesia católica, tanto de la nacional como de la romana, con la dictadura, que se materializa en una sucesión de acontecimientos a cuál más significativos en un corto espacio de tiempo. En enero de 1973 tuvo lugar una entrevista de López Bravo, ministro de Asuntos Exteriores, con el papa Pablo VI en el Vaticano, que terminó en encontronazo. López Bravo se quejaba al papa de las constantes violaciones del Concordato que suponían las actuaciones políticamente arriesgadas de algunos sacerdotes, de algunas organizaciones católicas e incluso de algunos obispos. Pablo VI, empero, consideraba dichas actuaciones signo de coherencia con el evangelio y con el Concilio Vaticano II.

Los actos contestatarios más radicales fueron protagonizados por cristianos comprometidos con la renovación de la Iglesia y con la defensa de una sociedad democrática. Dos caben destacarse por su espe-

cial relevancia internacional, por el riesgo que comportaban y por el desafío que suponían tanto a la dictadura como a la propia jerarquía católica: el encierro de más de 100 cristianos, sacerdotes, religiosos y religiosas en la Nunciatura del Vaticano, sita en la calle Pío XII de Madrid, el 10 de noviembre de 1973, y el encierro en el seminario de Madrid, veinte días después.

Un centenar de cristianos ocupó la Nunciatura del Vaticano para protestar ante el Nuncio por la «cárcel concordataria» de Zamora, donde eran encarcelados los sacerdotes y religiosos sancionados por el tribunal de orden público, y por el proceso 1001 contra 9 sindicalistas, que iba a celebrarse en diciembre de ese mismo año, y pedir a la jerarquía eclesiástica que denunciara ambos casos ante el gobierno. La ocupación de la Nunciatura terminó sin detenidos, gracias a la intervención del cardenal Tarancón y de los obispos auxiliares de Madrid Alberto Iniesta, Ramón Echaren y Victoria Olivero. El gesto se repitió entre los españoles inmigrantes de otros países europeos.

El encierro del seminario de Madrid tuvo lugar el día 30 de noviembre del mismo año. Coincidió con la celebración de una asamblea plenaria de los obispos, algunos de los cuales fueron informados de la acción y se comprometieron a visitar a los encerrados. Pero no cumplieron su palabra. Quien sí llegó fue el obispo auxiliar de Madrid José Manuel Estepa, responsable del seminario, acompañado de las fuerzas de orden público. Estepa les autorizó la entrada en el recinto diocesano, y éstas procedieron a la detención de todos los encerrados.

Un año después se produjo el mayor conflicto entre la Iglesia y el Estado con el «caso Añoveros». Antonio Añoveros, obispo de Bilbao, ordenó a los sacerdotes de su diócesis leer en la misa dominical una pastoral que fue acusada de nacionalista y separatista por el régimen. El gobierno quiso expulsarlo de España y a punto estuvo de denunciar el Concordato. La Iglesia amenazó al mismo tiempo con la excomunión del gobierno en caso de que éste llevara a cabo la expulsión del obispo de Bilbao. A estos tres casos de ruptura de hecho hay que añadir otro de no menos trascendencia: la existencia de veinte diócesis sin obispo residencial por el desacuerdo entre el Estado y la Iglesia a la hora de proponer una lista conjunta de candidatos episcopales para que el Papa eligiese una terna que, por exigencias del concordato, debía presentar al general Franco.

RENUNCIA DEL REY A INTERVENIR EN EL NOMBRAMIENTO DE OBISPOS

A las 15 horas del 28 de julio de 1976, Televisión Española comunicaba una noticia inesperada, aunque muy deseada en ambientes políticos laicos: la firma del primer Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado Español como primer paso para la revisión del anacrónico Concordato de 1953. El rey Juan Carlos I renunciaba al histórico privilegio de presentación de obispos y la Iglesia católica renunciaba al privilegio de fuero eclesiástico. La renuncia al privilegio de presentación había sido solicitada reiteradas veces por Pablo VI, por la jerarquía católica española y por los movimientos cristianos críticos a Franco, quien siempre **se** negó a dicha petición. El ejercicio de dicho privilegio permitió al dictador nombrar obispos «a su imagen y semejanza», que con frecuencia actuaban como funcionarios al servicio de la dictadura, más que como servidores de la Iglesia.

El Acuerdo de 1976 parte del hecho de la transformación experimentada por la Iglesia católica en los años precedentes tanto en las relaciones entre la comunidad política y las confesiones religiosas como entre la Iglesia católica y el Estado. Hace suyos los principios de independencia y mutua colaboración de la Iglesia católica y el Estado, así como los de libertad religiosa como derecho de la persona y de libertad de la Iglesia como principio fundamental de las relaciones entre ella y los poderes públicos, establecidos por el Concilio Vaticano II. Retoma el principio de la confesionalidad histórico-sociológica de la Ley de Libertad Religiosa de julio de 1967.

A partir de estos presupuestos establece que el nombramiento de arzobispos y obispos residenciales y coadjutores con derecho a sucesión es de exclusiva competencia de la Santa Sede, si bien ésta se compromete a notificar el nombre de la persona designada «por si respecto a él existiesen posibles objeciones concretas de índole política general, cuya valoración corresponderá a la prudente consideración de la Santa Sede» (art. 1).

El Acuerdo deroga el artículo 16 del Concordato de 1953, según el cual los prelados no podían ser emplazados ante un juez laico sin obtener previamente la necesaria licencia de la Santa Sede. Establece que los jueces u otras autoridades no pueden requerir a los clérigos y a los religiosos para ofrecer información sobre materias o personas de las que han tenido conocimiento por razón de su ministerio. El Estado

Español reconoce y respeta la competencia privativa de los tribunales de la Iglesia en los delitos que violen una ley eclesiástica según el Derecho canónico. Excluye toda posibilidad de recurrir las sentencias de dichos tribunales ante las autoridades civiles.

El Acuerdo suponía un importante avance en lo referente a la separación entre el Estado y la Iglesia y a la libertad e independencia de la Iglesia católica en el ejercicio de su actividad religiosa. Pero, analizado en detalle el contenido del texto, enseguida podían apreciarse limitaciones importantes. Al tener que notificar la Santa Sede el nombre del obispo designado al Gobierno español, «por si respecto a él existiesen objeciones concretas de índole político general», la independencia de la Iglesia seguía hipotecada y la libertad de las opciones políticas de los obispos se veía sometida al dictamen del Gobierno. La misma hipoteca de la libertad e independencia de la Iglesia aparece en la provisión del Vicariato General Castrense, que se hace mediante la propuesta de una terna de nombres formada de común acuerdo entre la Nunciatura y el Ministerio de Asuntos Exteriores -sometida a aprobación de la Santa Sede- y la presentación de uno de los tres por el Rey para su nombramiento por el Papa.

Al conocer el Acuerdo de julio de 1976, Joaquín Ruiz Jiménez, ministro durante la firma del Concordato de 1953, afirmaba: «Cree-mos que el Concordato debe ser simplemente abolido, de modo que la Iglesia entre en la legislación común». En la misma línea se pronunciaron las Comunidades Cristianas Populares, quienes se mostraron contrarias tanto a la fórmula concordataria como a los acuerdos parciales, argumentando que ambas modalidades comportaban una concepción del poder contraria al Evangelio y a la misión liberadora de Jesús. Llegaron incluso a denunciar las negociaciones en curso «por llevarse a cabo entre dos poderes carentes de representatividad, tanto por parte de la comunidad cristiana como de la comunidad civil». Pidieron la renuncia de la Iglesia católica a todos los privilegios de que entonces disfrutaba en el ámbito político, educativo y económico como condición necesaria para poder anunciar libremente el Evangelio.⁸

El Acuerdo de 1976, preconstitucional en el tiempo, lo es también en algunos de sus principios como el de la confesionalidad histórico-sociológica recogido en el preámbulo: «[...] Idado que el Estado español

8. Cf. *Comunidades Cristiana*; i'''{II/,m'; ll. 12 (enero 1979), p. 4.

recogió en sus leyes el derecho de libertad religiosa, fundádo en la dignidad de la persona humana (ley de 1.0 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».

PRESIONES DE LOS OBISPOS EN EL DEBATE CONSTITUCIONAL

Durante el debate constitucional, los obispos exigieron que la Constitución salvaguardara la concepción cristiana del ser humano y de la sociedad como elemento importante de nuestra cultura. Se quiere -comentaba el diario *El País*- «que triunfe la concepción cristiana del hombre aun a costa de discriminar constitucionalmente a otras concepciones normalmente admitidas en todas las sociedades democráticas de nuestro siglo».9

El senador independiente por Soria Pidel Carazo propuso como condición para dar su apoyo a la Constitución la aceptación de la siguiente enmienda: «España reconoce a Dios como fundamento inspirador del derecho y base trascendente de los valores humanos». La enmienda, secundada por dos senadores de Unión de Centro Democrático y por el senador Almirante Gamboa, denotaba una comprensión nacionalcatólica de la realidad. Se quería mantener como derechos lo que no eran sino privilegios que, además, respondían a una época considerada por el propio Concilio Vaticano II cultural y religiosamente superada.

En el episcopado español hubo un grupo enucleado en torno al cardenal Marcelo González Martín, arzobispo de Toledo, que se mostró contrario a votar afirmativamente la Constitución por considerarla atea. «Constituye una maniobra baja y repugnante que se pretendan establecer unas bases constitucionales opuestas al sentir de los católicos que forman la inmensa mayoría de los españoles», afirmaba Ángel Temiño, obispo de Lugo, que formaba parte de ese grupo.

El cardenal Vicente Enrique y Tarancón, arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal Española, mostró la preocupación de la Iglesia católica por el tratamiento que se fuera a dar a los aspectos éticos y a asuntos de tanta trascendencia como el matrimonio

9. *El País*, 27 de julio de 1977, p. 6.

y la enseñanza en la futura Constitución. La preocupación se extendía a «la libertad de la Iglesia cuya presencia institucional debe ser reconocida y aceptada para el libre ejercicio de su misión». Partiendo de la idea de que la Constitución no podía ignorar realidades sociales como la Iglesia, reclamó una mención expresa de ella en cuanto confesión religiosa mayoritaria en España. Así lo manifestaba en el discurso inaugural de la XXVII Asamblea Plenaria de los obispos españoles celebrada en noviembre de 1977. Como indicaría después en una entrevista, tenía miedo de que se pasara de un estatismo confesional a un entusiasmo anticonfesional.

Uno de los obispos más beligerantes a favor de la mención expresa de la Iglesia católica en la nueva Constitución fue Elías Yanes, arzobispo de Zaragoza, quien tuvo dos intervenciones especialmente polémicas, que provocaron reacciones críticas en amplios sectores sociales, políticos y mediáticos. Una fue la conferencia pronunciada en el Club Siglo XXI el 24 de noviembre de 1977, en la que llegó a comparar la presencia de la Iglesia católica en la Constitución con la de los partidos políticos, sindicatos u otras asociaciones. Éstas fueron sus palabras:

No tendría sentido que en nuestra Constitución se mencionaran expresamente los partidos políticos, los sindicatos o cualquier otro tipo de asociaciones o instituciones y que en cambio se desconociera a la Iglesia católica, al menos como un hecho social con autonomía específica, como una realidad comunitaria de carácter universal, con la que el diálogo en nuestro país es ineludible.

Esta intervención tenía una tonalidad no sólo confesional, sino nacionalcatólica. ¿Cómo se puede poner la Iglesia católica al mismo nivel que los partidos políticos y los sindicatos, cuando éstos son columnas vertebrales del Estado democrático, y la Iglesia católica es una confesión religiosa entre otras muchas, cuya esfera de influencia no puede ser la acción política directa? Repárese, además, que Iglesia católica aparece con mayúscula mientras que partidos y sindicatos están escritos en la conferencia de Yanes con minúscula. ¿Es un simple *lapsus calami* o tiene otra intencionalidad?

Pero hay más todavía en el breve texto del arzobispo de Zaragoza que acabo de citar. Elías Yanes no se limita a definir a la Iglesia sociológicamente como un colectivo de ciudadanos que reclama el reconocimiento de sus derechos. Eso sería razonable y coherente. Habla de la

Iglesia como «un hecho social con autonomía específica». ¿Autonomía específica en razón de qué? La respuesta a esta pregunta quizá se encuentre a renglón seguido cuando el mismo Yanes presenta a la Iglesia «como una realidad comunitaria de carácter universal». Hay aquí una mezcla de planos y niveles que aproxima su discurso a las tesis nacionalcatólicas.

No es extraño que el discurso provocara reacciones en cadena, la mayoría de ellas críticas. Como por esas fechas se filtró el borrador de la Constitución en *Cuadernos para el diálogo*, la intervención de Elías Yanes se interpretó como una presión sobre los redactores del proyecto de la Constitución o una intromisión en un campo que no era el de la Iglesia. Esta última fue la interpretación del secretario general del PSOE, Felipe González, quien comparó la intromisión de la Iglesia en el debate constitucional con la que supondría el intento del Partido Socialista de participar en el Sínodo episcopal romano. El diario *El País*, recordando el texto del evangelio «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», afirmaba tres días después de la conferencia de Elías Yanes en uno de sus *Editoriales* que la Constitución pertenecía al César, es decir, al pueblo soberano, y éste «ya designó a quienes tienen que hablar en su nombre» (27-11-77). En esta ocasión los planteamientos de Elías Yanes no respondían al talante aperturista y conciliar que le caracterizó en los años inmediatamente posteriores al Concilio Vaticano, en que tuvo serios problemas con su obispo, que le obligaron a abandonar la diócesis de Tenerife.

La segunda intervención igualmente polémica fueron unas declaraciones a la revista *Iglesia en Zaragoza*, en las que volvía a la carga, esta vez contra la segunda lectura del borrador de la Constitución que decía: «los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación». En esas declaraciones Yanes calificaba el anteproyecto de «vergonzante en cuanto a la confesionalidad de los españoles». Y la razón para tan gruesa descalificación era que la expresión «creencias religiosas» nada decía sobre el carácter institucional de la Iglesia y se quedaba en las creencias subjetivas de los españoles. Yo pregunto: ¿Y qué otra cosa es en el fondo la fe religiosa sino creencias subjetivas? Nada hay en ello de desprecio hacia ninguna religión. Todo lo contrario, hay una valoración muy positiva y un respeto extremo a la de cada creyente. ¿Qué más se puede pedir a una Constitución no confesional?

Lo que al arzobispo de Zaragoza, y con él a la mayoría de los obispos españoles, le interesaba no era sólo garantizar la libertad religiosa de los ciudadanos españoles, como corresponde a un Estado laico, sino asegurar la libertad y la independencia de la Iglesia católica. Las declaraciones de monseñor Yanes no admiten duda alguna sobre la defensa de un eclesiocentrismo constitucional:

(En el borrador) no constan con suficiente claridad las garantías de libertad o independencia para la Iglesia [...]. Mantiene una actitud vergonzante y recelosa ante las convicciones católicas de gran parte de la población española [...]. La expresión «creencias religiosas», tal y como suena, no dice nada sobre el carácter institucional de la Iglesia [...]. Silenciar la realidad social e institucional de la Iglesia católica en una Constitución para España es una lamentable deficiencia.

Sorprende la falta de sentido ecuménico y la insensibilidad de los obispos españoles, incluso de los más conciliares como Yanes, hacia la libertad religiosa. Su discurso es puramente eclesiocéntrico, sin apenas referencia a otras confesiones religiosas, ni siquiera las del mismo tronco cristiano. No resulta fácil entenderlo.

MENCIÓN DE LA «IGLESIA CATÓLICA» EN LA CONSTITUCIÓN

Los obispos españoles no pararon hasta conseguir que se introdujera en la Constitución la mención expresa de la Iglesia católica, con el apoyo de *VCD* y, lo que resulta más sorprendente, del *PCE*, que votó a favor de dicha mención en un texto que quedaba así:

Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia católica y las demás confesiones (*Constitución Española*, art. 16.3).

Con esta fórmula y con el reconocimiento del derecho a que los alumnos recibieran la formación religiosa y moral acorde con las propias convicciones en el artículo 27.3 de la Constitución, los obispos

españoles vieron satisfechos sus apetitos confesionales y podían estar tranquilos. Ninguna religión tendrá carácter estatal, dice el texto constitucional, pero hay una que está por encima de las demás, la Iglesia católica, y eso también conforme a la Constitución. Con todo, en una nota de la Comisión Permanente del Episcopado Español fechada el 28 de septiembre de 1978 y asumida posteriormente por la asamblea de la Conferencia Episcopal con mayoría de más de 2/3 partes, se seguía afirmando «que no se dan motivos determinantes para que indiquemos o prohibamos a los fieles una forma de voto determinada». ¡La ambigüedad calculada!

Lo que no sabían -ni podían imaginar- los redactores del texto definitivo de la Constitución, ni la mayoría de diputados y senadores que la votaron, ni los ciudadanos que le dimos nuestra aprobación en el referéndum del 6 de diciembre de 1978, era que la jerarquía católica iba a agarrarse más tarde a los artículos 16.3 y 27.3 de la Constitución como a un clavo ardiendo para perpetuar sus privilegios, que presentan como derechos constitucionales, e introducir el neoconfesionalismo.

La intención de los eclesiásticos y de los parlamentarios identificados con sus intereses confesionales al introducir a la Iglesia católica en la Constitución quizá no fue sólo la defensa de la libertad religiosa, sino disponer de una situación jurídica privilegiada basándose en razones históricas (la importancia del catolicismo en la configuración cultural y política de España), sociológicas (el carácter mayoritario del catolicismo en el momento del debate constitucional) e incluso teológicas, como ya indiqué más arriba. El texto contó con la abstención del PSOE.

Más beligerante fue la actitud de un grupo de obispos, entre los que se encontraban Guerra Campos, de Cuenca, García y García de Sierra, de Burgos, Pablo Barrachina, de Orihuela-Alicante, Jesús Plá, de Sigüenza-Guadalajara, Demetrio Mansilla, de Ciudad Rodrigo, Ángel Temiño, de Vitoria, Ona de Echave, de Orense, que, capitaneados por el arzobispo de Toledo y primado de España, el cardenal Marcelo González, pidieron el voto negativo contra la Constitución en el referéndum porque en ella estaban ausentes el nombre de Dios y la referencia a la ley natural, propiciaba la inestabilidad de la familia y el, ¡horto, y no garantizaba la libertad de enseñanza.

Otros grupos y personalidades del entonces todavía muy vivo nacionalcatolicismo justificaron su voto negativo al texto constitucional

por el ateísmo y el laicismo que entrañaba. La Hermandad Sacerdotal Española llamó a los cristianos a votar no a la Constitución, alegando el incorrecto tratamiento del fenómeno religioso en ella:

El cristiano no puede decir sí, cuando Cristo dice no al divorcio, la Constitución dice sí, mientras impone la enseñanza religiosa -«¡id y enseñad!»-, la Constitución la pone en entredicho, colocándola en grave peligro de supresión [...] La Constitución no es buena porque la mayoría la aprueba, sino sólo en la medida en que esté conforme a la ley natural y se ajuste a los criterios de Dios.

Muy distinta fue la postura de tres senadores que se confesaban católicos, Juan María Bandrés, Manuel Villar Arregui y Luis María Xirinaes. Por fidelidad a la Iglesia de la que se sentían miembros, mostraron su desacuerdo con la inclusión de la Iglesia católica por considerarla discriminatoria de las demás confesiones religiosas. Sectores católicos progresistas adoptaron la misma posición.

LOS ACUERDOS CON LA SANTA SEDE

¡Ni Concordato ni acuerdos parciales! Ésa fue una de las consignas más escuchadas dentro de los movimientos renovadores de la Iglesia católica y de algunos grupos de juristas cuando se filtró la noticia de que estaban a punto de firmarse unos acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede que sustituirían al Concordato de 1953. Y razones teológicas y políticas no nos faltaban a quienes nos oponíamos a cualesquiera de las formas que revistieran los Acuerdos Iglesia-Estado. Ni los concordatos ni los acuerdos de las Iglesias con los Estados constituían un instrumento de liberación para las propias iglesias, y menos aún para los Estados. El incumplimiento de los mismos no está sometido a la jurisdicción de tribunal internacional alguno, pues la Santa Sede no es juzgada por nadie. La tendencia generalizada de los concordatos y acuerdos con la Iglesia católica es a generar desigualdad en relación con las otras confesiones religiosas, debido al trato privilegiado que recibe la Iglesia católica con la que el Estado establece los Acuerdos. Los Concordatos y los Acuerdos hacen prisioneras por igual a las instituciones firmantes, como se ha demostrado en los casi veinticinco años de vigencia de los firmados a principios de 1979.

Los Acuerdos de 1979 fueron negociados en silencio, o mejor en secreto, entre la UCD y la Santa Sede mientras las fuerzas políticas con representación parlamentaria discutían y redactaban el proyecto de la Constitución. Fue en estas negociaciones donde la Iglesia católica reclamó de UCD, y lo consiguió, su inclusión en la Constitución, como ya vimos.

En un artículo que publiqué en el diario *Mundo Obrero* bajo el título «Los Acuerdos Iglesia-Estado, trampa democrática», poco después de su aprobación, desenmascaraba las trampas que encerraban los Acuerdos. Creo que no me equivoqué. Me produce gran satisfacción comprobar que mi oposición de entonces es compartida hoy por prestigiosas personalidades del mundo del derecho y por colectivos laicos que reclaman su revisión e incluso se denuncia. En unas declaraciones al diario *ABe* (02-11-02), Dionisio Llamazares, catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad Complutense, afirmaba, desde su experiencia como director general de Asuntos Religiosos entre 1992 y 1993 y desde sus conocimientos como experto en el tema, que, en un Estado social y democrático de derecho, los acuerdos de cualquier Iglesia con los poderes públicos son «inútiles, innecesarios e incluso peligrosos». Al firmarlos, el Estado, que debe ser laico y neutral, está rozando la pérdida de la soberanía.

El 20 de diciembre de 1978 nos concentramos ante la Nunciatura Apostólica de Madrid 250 cristianos para manifestar nuestra oposición a la firma de los acuerdos entre la Santa Sede y el Estado español. El Nuncio recibió a una comisión a quien comunicó que la firma no era inminente. Sin embargo, dos semanas después, el 3 de enero de 1979, se promulgaban cuatro Acuerdos firmados por el cardenal Jean Villot, secretario de Estado del Vaticano, y Marcelino Oreja, ministro español de Asuntos Exteriores, sobre Asuntos Jurídicos, Asuntos Económicos, Enseñanza y Asuntos Culturales, y Asistencia a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de los clérigos y de los religiosos. Eran unos Acuerdos que venían negociándose desde mucho antes de la aprobación de la Constitución de 1978 y seguían siendo un Concordato encubierto que, salvando el principio de libertad religiosa, pero amparándose en la confesionalidad encubierta o indirecta del artículo 16.3 de la Constitución Española, llena de privilegios a la Iglesia católica.

Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos

En el Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos se reconoce eficacia civil al matrimonio celebrado conforme a la normativa del Derecho Canónico, si bien para el pleno reconocimiento de dicho matrimonio se requiere la inscripción en el registro civil, que debe ser promovida por los propios contrayentes. Con todo, el Protocolo Final del Acuerdo establece que «el párroco en cuyo territorio parroquial se celebró el matrimonio, en el plazo de cinco días, transmitirá al encargado del Registro Civil que corresponda el acta de matrimonio canónico para su oportuna inscripción, en el supuesto de que ésta no se haya efectuado ya a instancias de las partes interesadas».

La eficacia civil del matrimonio canónico va más allá todavía e implica el reconocimiento de las decisiones de nulidad y de dispensa del matrimonio rato - caso éste que no se contempla en el derecho civil-dictadas por los Tribunales eclesiásticos. Ahora bien, dicho reconocimiento requiere la verificación de un juez civil que ha llevar a cabo un procedimiento de homologación.

Muy distinto es el caso de las confesiones minoritarias, que deben hacer el expediente matrimonial ante el encargado del Registro Civil antes de celebrar el matrimonio religioso. ¿Por qué esta diferencia de actuación? Para verificar que se cumplen todos los requisitos de validez que requiere el Código Civil.

Acuerdo sobre Asuntos Económicos

El Acuerdo sobre Asuntos Económicos tiene tres grandes bloques: el que se refiere a la obtención de ingresos por parte de la Iglesia católica, el relativo a las ayudas del Estado y el que regula la tributación de las entidades eclesiásticas. La Iglesia católica puede recabar de sus fieles prestaciones, organizar colectas públicas y recibir limosnas y oblaciones, que desgravan a Hacienda. (art. 1). El Acuerdo afirma el compromiso del Estado a colaborar con la Iglesia católica en la consecución de su adecuado sostenimiento económico, siempre dentro del respeto del principio de libertad religiosa (art. 11.1). La colaboración del Estado tiene lugar a través de dos vías: la directa y la indirecta. La vía directa tiene tres fases: la primera, la dotación presupuestaria, que consiste en la entrega de una cantidad anual que se actualiza conforme a la subida del

Índice de Precios al Consumo (IPq). Su duración, según el Acuerdo, era transitoria, pero sigue aplicándose hasta hoy. La segunda fase es mixta: contempla simultáneamente la dotación presupuestaria y la asignación tributaria, que en teoría debería sustituir a la anterior y se inicia en la Ley de Presupuestos Generales del Estado de 1988. Consiste en la asignación -sólo como posibilidad- a la Iglesia católica de «un porcentaje del rendimiento de la imposición sobre la renta o el patrimonio neto u otra de carácter personal». Ésta ha bajado en la declaración de la renta de 2002 en un 5%. La bajada se atribuye a distintas causas: el documento de los obispos vascos contra la Ley de Partidos Políticos o Gescartera. La tercera fase contempla sólo la asignación tributaria.

Las vías indirectas de ayuda económica a la Iglesia son, dicho muy en síntesis, las *exenciones fiscales*. En la práctica se asimila el régimen tributario de la Iglesia al de las asociaciones benéficas y entidades sin fines de lucro. No están sujetos a impuestos sobre la renta, el gasto o en el consumo: a) la publicación de documentos de las autoridades eclesiales competentes ni su fijación en los lugares de costumbre; b) la enseñanza en seminarios diocesanos y religiosos y las disciplinas eclesiales en universidades de la Iglesia; c) la compra de objetos destinados al culto. Están exentos de la Contribución Territorial Urbana los siguientes inmuebles: los templos y las capillas con sus dependencias o edificios y locales anejos que se destinen a la actividad pastoral; las residencias de obispos, canónigos y sacerdotes «con cura de almas»; los locales destinados a oficinas parroquiales y a la curia de las diócesis; los seminarios y las universidades de la Iglesia; las cosas o conventos de órdenes religiosas o institutos de vida consagrada. La exención se extiende a las sucesiones de bienes o derechos adquiridos y transmisiones patrimoniales, siempre que tengan como destino el culto, la sustentación del clero, el apostolado y la práctica de la caridad.

En el Acuerdo la Iglesia expresa su voluntad de lograr la autofinanciación. Estamos, según la mayoría de los intérpretes y de los portavoces de los partidos políticos que intervinieron en el debate parlamentario sobre el Acuerdo, ante la cuestión nuclear, la esencia y la meta del Acuerdo. Las ayudas del Estado tienen carácter temporal y, por ende, transitorio. La autofinanciación por parte de la Iglesia es la fórmula que mejor garantiza y preserva la libertad tanto de ésta como del Estado. Quien mejor expresó esta idea, que constituye la clave de bóveda de un Estado laico, fue el diputado socialista Gregorio Peces-Barba quien, en el debate sobre el Acuerdo, argumentaba de esta guisa:

Valoramos positivamente [...] la declaración existente en el número 5 del artículo 2.º del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos y protocolo adicional, donde dice: «La Iglesia católica declara su propósito de lograr por sí misma los recursos suficientes para la atención de sus necesidades». Los socialistas tomamos buena nota de este propósito de la Iglesia católica, lo alentaremos en todo lo posible para que de verdad se profundice, de esa manera, en la idea de un Estado libre en una Iglesia libre, porque, efectivamente, los vínculos económicos, en una u otra forma, suponen una discriminación de la libertad mutua. Esto supone, a nuestro juicio, que este Acuerdo [...] tiene, al menos en ese aspecto, un término, que es el momento en el que la Iglesia católica pueda subvenir a sus necesidades por sus propios medios.

Sin embargo, al no ponerse plazo a dicho propósito de autofinanciarse, se corre el peligro de prolongarse la actual situación de dependencia económica de la Iglesia católica del Estado *sine die*. Siguiendo la argumentación de Peces-Barba, mientras dure esa situación, la libertad tanto de la Iglesia como del Estado se sentirá hipotecada. Tras casi veinticinco años de haberse firmado este Acuerdo, ya es hora de que se ponga fin tanto a la asignación tributaria como a una dotación presupuestaria y la Iglesia cuente con medios propios para el desarrollo de sus actividades. Mientras eso no lo consiga, será una Iglesia tutelada y vivirá en una permanente minoría de edad. El mantenimiento del régimen actual de apoyo económico del Estado supone el final de una Iglesia profética. La autofinanciación, empero, puede ser la señal de mayoría de edad de la Iglesia católica.

Con el actual sistema, ¿no se está vulnerando el principio de laicidad?

Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales

El Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales es quizá el más beneficioso para la Iglesia católica y el menos conforme con un Estado y una sociedad laicos. Los obispos intervienen en la vida académica de las escuelas y de los colegios en todos los niveles y grados de enseñanza de varias formas: fijan los contenidos de los libros de texto, imponen a los profesores de religión y moral católica, sin pasar por los criterios de selección del resto del profesorado, los eligen y cesan sin

atender a razones laborales o profesionales, simplemente si así lo consideran oportuno. La enseñanza de la religión y de la moral católica se ofrece a todos los alumnos en todos los niveles de la enseñanza primaria y secundaria. Desarrollaré este punto en el capítulo dedicado a la enseñanza de la religión en la escuela.

Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas

El Acuerdo sobre la Asistencia Religiosa a los católicos de las Fuerzas Armadas y el Servicio Militar de clérigos y religiosos regula las modalidades del cumplimiento del servicio militar, entonces obligatorio, de los seminaristas, sacerdotes y miembros del clero, y establece las formas de atención religiosa a los católicos dentro de las Fuerzas Armadas.

Los clérigos y religiosos están sujetos a las disposiciones generales de la ley sobre el servicio militar. Se contempla, sin embargo, la posibilidad de encomendar a los presbíteros funciones específicas de su ministerio. A quienes no se les encomendaren, así como a los diáconos y religiosos profesos, se les asignarán misiones «que no sean incompatibles con su estado, de conformidad con el Derecho Canónico» (artículo 5). Se exime del cumplimiento de las obligaciones militares en toda circunstancia a los obispos y asimilados en derecho (artículo 6). La razón de dicha exención es asegurar la debida atención pastoral al pueblo. Con eso se introduce una excepción en el artículo 30 de la Constitución Española, que establece el derecho y el deber de los ciudadanos españoles de defender a España. Oscar Celador, profesor titular de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad Carlos III de Madrid comenta a este respecto:

La obligación y responsabilidad de que los fieles católicos reciban la debida atención pastoral no puede recaer en el Estado por mandato del principio de la laicidad, de ahí la incongruencia de exceptuar del servicio militar a un colectivo (los obispos) por el mero hecho de ocupar un papel predominante en la jerarquía eclesial. Lo mismo cabe decir de la imposibilidad de encomendar a los presbíteros misiones que sean incompatibles con su estado de acuerdo con el derecho canónico, ya que ese mandato sólo sería coherente si se previese la imposibilidad de encomendar a los

miembros de las Fuerzas Armadas misiones incompatibles con su libertad de conciencia, y que en el caso de que éstos realicen labores de proselitismo o de difusión de sus ideas en la vida civil durante cierto periodo de tiempo se previese su exención del servicio militar (como ocurre con los diáconos, presbíteros y religiosos confesos que se consagren al apostolado bajo la dependencia de la jerarquía eclesiástica).¹⁰

El Acuerdo mantiene el vicariato general castrense como diócesis personal, al frente del cual está un arzobispo. Para su provisión se sigue un procedimiento similar al establecido en el Concordato para el nombramiento de los obispos titulares: propuesta de una terna de nombres acordada de manera conjunta por la Nunciatura Apostólica y el Ministerio de Asuntos Exteriores y sometida a la aprobación de la Santa Sede; propuesta de uno de los tres nombres por el Rey para su nombramiento por el Papa. En este caso el Rey conserva el privilegio de presentación que tenía Franco para el nombramiento de todos los obispos titulares. No se entiende fácilmente por qué el vicario general castrense tiene que ser nombrado por un sistema diferente al resto de los obispos.

La jurisdicción del vicariato general castrense va más allá de los militares de Tierra, Mar y Aire y del alumnado de las academias y escuelas militares. Se extiende también a sus esposas, hijos y familiares que viven en su compañía, y a los huérfanos menores o pensionistas y a las viudas de militares.

El Acuerdo pide a los obispos diocesanos que sean conscientes de la necesidad de asegurar una adecuada asistencia espiritual a los que prestan servicios en el ejército y les compromete a proveer al vicario general castrense cuantos sacerdotes requiera dicha asistencia.

¿CONSTITUCIONALIDAD, PRECONSTITUCIONALIDAD O ANTICONSTITUCIONALIDAD DE LOS ACUERDOS?

Los Acuerdos encerraban una serie de trampas y contradicciones que no podemos pasar por alto, como ya indiqué más arriba. Se firmaron antes de la promulgación de la Ley de Libertad Religiosa. Eso su-

10. O. Celador, «Los Acuerdos de 1979 entre el Estado español y la S.S.I.I. Sede. Reflexiones sobre su inconstitucionalidad», *Frontera*, n. 22, abril-julio 2002, pp. 29-30.

ponía privilegiar a la Iglesia católica y minusvalorar a las restantes confesiones religiosas. Son tratados de rango internacional, al haber sido firmados por el secretario de Estado de la Ciudad del Vaticano, cardenal Villot, y por el ministro de Asuntos Exteriores del Estado Español, Marcelino Oreja. La Santa Sede se arrogaba la representación de la Iglesia católica española. ¿Dónde queda la autonomía de las iglesias locales, defendida por el Concilio Vaticano II? La firma de los Acuerdos encierra una determinada concepción de la Iglesia que no es compartida por muchos creyentes: la de un poder religioso que pacta con el poder político.

¿Son constitucionales o preconstitucionales los Acuerdos? La discusión entre los juristas al respecto es interminable. En lo que sí coincide la mayoría de ellos es en que no pueden ser supraconstitucionales. «Si los Acuerdos chocan con el Estatuto de los Trabajadores, se puede discutir qué hacer -argumenta Francisco Rubio Llorente, catedrático de Derecho Constitucional y ex vicepresidente del Tribunal Constitucional-, pero si chocan con la Constitución, no hay la menor duda de lo que debe hacerse». La Iglesia no puede convertirse en colegisladora, reconoce el catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado Dionisio Llamazares, quien afirma, a su vez, que son acuerdos *preconstitucionales*:

«Aunque formalmente son posteriores a la promulgación de la Constitución, sin embargo puede decirse que de hecho su negociación y formulación son *preconstitucionales* (la cursiva es mía), ya que tienen lugar paralelamente en el tiempo: la Constitución se promulga el 28 de diciembre y los Acuerdos se firman sólo unos días más tarde (el 3 de enero de 1979). Esto no es un hecho sin serias consecuencias. En los Acuerdos abundan las ambigüedades directamente queridas por los negociadores que desconocían el texto definitivo constitucional. Esta ambigüedad es la que será utilizada hábilmente, y con éxito hasta el momento, por la Iglesia católica para estar permanentemente quejándose del incumplimiento de los Acuerdos sin que se dé en ellos la interpretación que más se acomoda a sus deseos, negándose terminantemente a aceptar fórmulas de transacción o compromiso y de consenso a medio camino de las sustentadas por una y otra parte.¹¹

11 D. Llamazares, "El proceso de secularización y relaciones concordatarias", III Seminario de Estudios de Historia y Religión "Proceso de secularización

¡Esos Acuerdos nunca debieron haberse firmado! Pero firmados hace casi un cuarto de siglo, exigen no sólo una revisión, sino su derogación.

LA LEY DE LIBERTAD RELIGIOSA

En julio de 1980, un año y medio después de la firma de los Acuerdos con la Santa Sede, se aprobaba la Ley Orgánica de Libertad Religiosa (LOLR, 5-7-1980) con un amplio respaldo parlamentario. La secuencia cronológica hubiera debido ser otra: primero la Ley de Libertad religiosa y después los Acuerdos con las confesiones religiosas. En ese caso todas las confesiones hubieran estado en una igualdad de partida. La precedencia de los Acuerdos sobre la LOLR comportaba una preferencia por la Iglesia católica, quien parece no sentirse sometida al articulado de la Ley de 1980.

Tres son los principios constitucionales en que descansa la Ley: el derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, la no consideración de las creencias religiosas como motivo de desigualdad o discriminación ante la Ley y la no confesionalidad del Estado. La libertad religiosa comprende el derecho de toda persona a profesar las creencias religiosas que desee o a no confesar ninguna, a practicar los actos de culto y recibir asistencia religiosa de su propia confesión, ya no ser obligado a practicar actos de culto, y a recibir e impartir enseñanza e información religiosa, reunirse o manifestarse públicamente con fines religiosos (art. 2).

La LOLR reconoce personalidad jurídica y plena autonomía a las iglesias, confesiones, comunidades religiosas y sus federaciones, una vez inscritas en el Registro público creado a tal efecto (arts. 5 y 6). Como límite a los derechos que dimanar de la libertad religiosa y de culto, fija la protección de los demás al ejercicio de sus libertades públicas y derechos fundamentales, y la salvaguarda de la salud y de la moralidad pública. Excluye del ámbito de protección de la Ley a las entidades relacionadas con el estudio y la experimentación de fenómenos psíquicos o parapsicológicos o la difusión de valores humanísticos o espiritualistas (art. 3).

La Ley afirma que el Estado, atendiendo a las creencias religiosas de la sociedad española y dentro del respeto al principio de igualdad, establecerá Acuerdos o Convenios de cooperación con las Iglesias, confesiones y comunidades religiosas de notorio arraigo en España, y en ellos se podrán fijar para dichas comunidades los beneficios fiscales que el ordenamiento jurídico general prevé para las Entidades sin fin de lucro y las que tienen carácter benéfico, respetando siempre el principio de igualdad (art. 7).

Dos objeciones se plantean a este artículo: la primera tiene que ver con el «notorio arraigo»; la segunda, con la vulneración de determinados principios constitucionales. La expresión «notorio arraigo» es ambigua y sus elementos en el texto de la Ley resultan indeterminados. El resultado es que otorga a la Administración un elevado grado de discrecionalidad, como observa acertadamente A. Fernández-Coronado.¹²

El artículo viene a consolidar una situación de privilegio a tres niveles y por este orden, de mayor a menor: la Iglesia católica a través de los Acuerdos de 1976 y 1979, las confesiones judía, musulmana y evangélica, a través de los Acuerdos suscritos en 1992, y las confesiones que no han firmado acuerdos con el Estado. Hay juristas que creen que consolida una situación contraria al derecho común y vulnera los principios de laicidad del Estado y de igualdad de todos los ciudadanos. El principio de laicidad está recogido en el artículo 16 de la Constitución Española. Resulta cuanto menos discutible apelar al beneficio social que la actividad religiosa de las confesiones genera para justificar los beneficios fiscales en su favor. El principio de igualdad inspira el sistema tributario español y está recogido en el artículo 31 de la Constitución en términos que no pueden dar lugar a confusión: «Todos contribuirán al sostenimiento de los gastos públicos de acuerdo con su capacidad económica mediante un sistema tributario justo inspirado en los principios de igualdad y progresividad que, en ningún caso, tendrá alcance confiscatorio» Y

12. Cf. A. Fernández-Coronado González, «Consideraciones sobre una interpretación amplia del concepto de notorio arraigo»: *Laicidad y Libertades*, n. 0, diciembre 2000, pp. 285-302.

13. Cf. A. Torres Gutiérrez, «El artículo 7 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa y la discriminación de las confesiones religiosas en España en la tributación por I.V.A.»: *Laicidad y Libertades*, n. 0, diciembre 2000, pp. 303-331.

ACUERDOS CON LAS COMUNIDADES MUSULMANAS, JUDÍAS y EVANGÉLICAS

En noviembre de 1992 se firmaron los Acuerdos de cooperación del Estado español con tres comunidades religiosas de notorio arraigo: la Comisión Islámica de España (CIE), la Federación de Comunidades Israelíes (fCI) y la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE). Se trata de tres acuerdos de rango nacional, no internacional, como son los firmados con la Santa Sede en 1976 y 1979.¹⁴

Los Acuerdos parten de los principios fundamentales de igualdad y libertad religiosa consagrados por la Constitución Española de 1978, que, originariamente, se conciben como derechos individuales de los ciudadanos y, por derivación, alcanzan a las comunidades o confesiones en que se integran para el cumplimiento de sus fines religiosos.

Los asuntos abordados en los Acuerdos son: el estatuto de los dirigentes religiosos, con determinación de los derechos específicos que se derivan del ejercicio de su función religiosa, su situación personal en materia de Seguridad Social y en la manera de cumplir con sus obligaciones militares, la protección jurídica de los lugares de culto, la atribución de efectos civiles a los matrimonios celebrados según el rito de cada religión, la asistencia religiosa en centros y establecimientos públicos, la enseñanza religiosa en los centros docentes y los beneficios fiscales aplicables a determinados bienes y actividades de las comunidades religiosas. Como puede apreciarse fácilmente, presentan cierta similitud con los firmados con la Iglesia católica.

Los Acuerdos se han firmado con las confesiones de notorio arraigo en España, a las que se reconoce un status privilegiado del que se ven privados otros grupos religiosos no considerados de notorio arraigo. Escribe D. Llamazares:

«De esta manera la Constitución, tomando como base la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, está siendo desarrollada, parcialmente al menos, como si el principio de no confesionalidad no

14. Cf. el excelente artículo de Motilla, A., "Proyectos de Acuerdo entre el Estado y las federaciones evangélica y judía, primeras aproximaciones", *Revista de Derecho Público*, XVI, 1990.

equivaliera al de laicidad entendida como neutralidad religiosa e ideológica del Estado, sino al principio de confesionalidad histórico-sociológica».¹⁵

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Bolado, A., *Teología política desde España. Del nacional-catolicismo y otros ensayos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999; Andrés-Gallego, J. y Pazos, A. M.^a, *La Iglesia en la España contemporánea 1936-1999*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1999; Andrés-Gallego, J., Pazos, A. M.^a y Llera, L. de, *Los españoles entre la religión y la política. el franquismo y la democracia*, Unión Editorial, S.A., Madrid, 1996; Angulo Uribarri, J. (ed.), *Documentos socio-políticos de obispos españoles*, PPC, Madrid, 1972; AA. VV., *Problemas de una futura Constitución: Iglesia Viva* 71172 (1977); AA. VV., *Iglesia y sociedad en España 1939-1975*, Editorial Popular, Madrid, 1977; AA. VV., *Expectativas y decepciones en la Iglesia del postConcilio: Iglesia Viva* 93 (1981); AA. VV., «Libertad religiosa hoy en España»: *Estudios eclesiológicos*, n. 257 (1991); AA. VV., «Ley Orgánica de Libertad Religiosa: XX Aniversario (1980-2000)»: *Laicidad y Libertades. Esquemas Jurídicos* n. O(diciembre 2000); AA. VV., *La Iglesia en España: 1950-2000*. Edición preparada por O. González de Cardedal, PPC, Madrid, 1999; AA. VV., *Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes*, BAC, Madrid, 1971; AA. VV., «Iglesia, Sociedad y Estado. Los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979», *Frontera*, n. 22 (abril-junio 2002); Blázquez, F., *La traición de los clérigos en la época de Franco. Crónica de una intolerancia (1936-1975)*, Trotta, Madrid, 1991; Bueno, G., Miguel, A. de, Puente Ojea, G., Sádaba y J., Albiac, G., *La influencia de la Iglesia en la sociedad española*, Libertarias/Prodhufi, Madrid, 1994; Callahan, William, J., *La Iglesia católica en España 1875-2002*, Crítica, Barcelona, 2003; Celador, O., «Los Acuerdos de 1979 entre el Estado Español y la Santa Sede. Reflexiones sobre su constitucionalidad», *Frontera* 22 (abril-Junio de 2002), pp. 13-38; Díaz-Salazar, R., y Giner, S. (eds.), *Religión y sociedad en España*, Madrid, 1993; *Documentos de la Conferencia episcopal Española 1965-1983*, edición de J. Inbarren, BAC, Madrid, 1984; Gil Delgado, F., *Conflicto Iglesia-Estado*, Sedmay, Madrid, 1975; González Blasco, P. y González-Anleo, J., *Religión y sociedad en la España de los 90*, Fundación Santa María, Madrid, 1992; González Ruiz, J. M.^a, *Memorias de un cura: antes de Franco, con Franco y después de Franco*, Editorial Miramar, S.L., Málaga, 1995; Jiménez Escobar, J., *Los beneficios males de la Iglesia católica*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2002; La-

15. I lamazares Hernandez, D., «Proceso de secularización y relaciones concordatarias», *II O.C.*, p. 251

boa, J. M.a, *Iglesia y Religión en las constituciones españolas*, Encuentro Ediciones, Madrid, 1981; Llamazares Fernández, D. (ed.), *Estado y Religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III de Madrid, Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2001; Peces-Barba, G., «Reflexiones sobre la democracia en la sociedad», en XXI Congreso de Teología, *Democracia y pluralismo en la sociedad y en las iglesias*, Madrid, 2001, 23-39; Recio, J. L., Uña, O. y Díaz-Salazar, R., *Para comprender la transición española: religión y política*, Verbo Divino, Estella (Navarra), 1990; Rodríguez Jiménez, J. L., *Reaccionarios y golpistas: la extrema derecha en España: del tardofranquismo a la consolidación de la democracia (1967-1982)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1982; Ruiz Jiménez, J. (ed.), *Estado y sociedad en España 1930-1982*, Barcelona, 1982; Ruiz Rico, J. J., *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco*, Tecnos, Madrid, 1977; Rupérez, J., *Estado confesional y libertad religiosa*, Edicusa, Madrid 1970; Suárez Pertierra, G., *Libertad religiosa y confesionalidad en el ordenamiento jurídico español*, Eset, Vitoria, 1978; Vida Nueva, Equipo, *Todo sobre el Concordato*, PPC, Madrid, 1971.

INVOLUCIÓN, NEOCONSERVADURISMO y NEOCONFESIONALISMO

UN VIAJE PAPAL CON CONTENIDO POLÍTICO

Poco después de la desaparición del cardenal Vicente Enrique y Tarancón de la escena eclesiástica española, se produjo un cambio de rumbo en la cúpula de la Iglesia católica que bien puede calificarse de *involución*. Algunos de los obispos conciliares fueron marginados, y asumieron el protagonismo otros más en sintonía con la orientación restauradora del pontificado de Juan Pablo II. De entonces para acá ha ido ganando terreno el neoconservadurismo en el ámbito religioso y el neoconfesionalismo en el político, los dos en perfecta sintonía. Eso puede significar el adiós al espíritu renovador del Concilio Vaticano II iniciado en España con la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes a comienzos de la década de 1970.

El viaje del Papa a España en 1982, pocos días después del espectacular triunfo del Partido Socialista Obrero Español, fue utilizado por sectores católicos conservadores para poner en marcha una cruzada antilaicista que dura hasta hoy, a partir de la creencia de que el fanatismo del laicismo se cierne sobre España y lo invade todo.

Tanto el papa como los organizadores del viaje deseaban que la presencia papal en España tuviera carácter pastoral y misionero. La intención de la visita era confirmar en la fe a los creyentes de la comunidad católica española. Pero algo se torció desde el comienzo. Los eslóganes de recepción transmitían unos mensajes políticos conservadores, tras un lenguaje espiritualista y socialmente neutro sólo en apariencia.

La capacidad de convocatoria del pontífice desbordó todas las

previsiones. Las masas que asistían a los actos pontificales en actitud de respetable veneración se vieron envueltas, quizá en contra de su voluntad, en una ceremonia de la confusión al aparecer como el coro de unas consignas partidistas que no parecían emanar del espíritu evangélico, ni siquiera de la religiosidad popular más espontánea. Algunos medios católicos utilizaron políticamente la afluencia masiva como confrontación con *los* resultados de las elecciones generales que se habían celebrado *unos días antes*, e incluso como correctivo de dichos resultados.

La obsesión por los actos masivos tuvo su precio: la falta de diálogo del Papa con los sectores cristianos críticos que vivían su fe como fuerza de liberación en el seno de los diferentes movimientos, comunidades y grupos cristianos de base. Estos sectores vivos y dinámicos, miembros de pleno derecho de la comunidad cristiana, se vieron marginados de la visita y no pudieron comunicarse con Juan Pablo II. Se prefirió ofrecerle una imagen uniforme de la Iglesia española, sin tensiones ni conflictos. Imagen que no era real.

Más allá de las intenciones papales, el viaje se utilizó para rendir culto a la personalidad de Juan Pablo II más que para proclamar un mensaje de solidaridad con los desfavorecidos, para apoyar a determinadas organizaciones católicas resistentes a los cambios sociales y políticos, más que para abrir caminos de esperanza y de futuro en una sociedad que iba a estrenar un gobierno de izquierdas cargado de esperanzas.

EL FANTASMA DEL LAICISMO

Desde la década de los ochenta del siglo pasado, los obispos españoles empezaron a expresar su preocupación por el avance del laicismo en la sociedad y por su beligerancia a través de los medios de comunicación contra las instituciones de la Iglesia católica y las creencias religiosas en general. En esta línea se manifestaba Fernando Sebastián, secretario general de la Conferencia Episcopal Española, en una carta abierta dirigida al teólogo Ignacio Ellacuría, S.I., rector de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), tras la participación de éste en el programa de televisión «La Clave» sobre *Los veinte años del Vaticano II*:

No os dais cuenta –**Le** dice refiriéndose a los teólogos latinoamericanos de la liberación- de que aquí existe un estado de sitio y casi de asalto del laicismo dominante contra la Iglesia, contra la cultura cristiana y contra la misma fe religiosa. Una de las estrategias en esta batalla es desprestigiar a los hombres y las instituciones de la Iglesia desde los medios de comunicación. En esta guerra, vosotros sois siempre invitados de honor, porque sin daros cuenta contribuís a lo que se pretende: echar sobre el Papa, la curia y los obispos la acusación de poco evangélicos, fieles al evangelio de Jesús, amigos de los poderosos e indiferentes a los sufrimientos de los pobres.¹⁶

Sectores católicos influyentes se empeñaban en ver en España un enfrentamiento entre dos culturas antagónicas, basadas en principios opuestos: la cultura de la fe y la de la increencia. Con ese panorama de fondo, creían que no era posible tender puentes de diálogo entre ambas concepciones de la vida y de la historia, ni hacer concesiones a la cultura de la increencia. Había que combatirla, oponiéndole el espíritu cristiano, que implicaba la creación de instituciones confesionales, para ejercer una influencia en los distintos campos de la realidad, la cultura, la concepción del ser humano, la ética, etc" y difundir una concepción cristiana del mundo, del ser humano y de la historia.

Los obispos volvían a sospechar de todo lo que no llevara el apellido de «católico» y propiciaban un «análogo funcional» del nacionalcatolicismo que les permitiera seguir influyendo en las conciencias de los ciudadanos, en las pautas de comportamiento de la sociedad e incluso en las estructuras del Estado.

«Un nuevo fantasma recorre España: el laicismo». Ésa parecía ser la convicción de dichos sectores, que veían en el partido socialista en el poder a una especie de «Gran Hermano» que reprimía las creencias de los españoles y alentaba el nuevo fantasma en la sociedad. En el régimen laicista instaurado por el socialismo los católicos eran tratados como ciudadanos de categoría inferior. Así lo manifestaba el entonces secretario general de la Conferencia Episcopal Española, Agustín (¿) Ircía Gasco, hoy arzobispo de Valencia, en unas declaraciones que tienen desperdicio:

Antiguamente aquí en España el que no era camisa vieja o camisa azul no podía acceder a puestos. Y, sin embargo, ahora parece que el que no hace confesión de una ideología determinada lo pasa malo, desde luego, no le va a resultar fácil poder acceder. Lo que a mí me recuerda lo que hace unos años pasaba en Cuba. El que se declara católico es un ciudadano de segunda o tercera categoría.

Las declaraciones de monseñor García Gasco, efectuadas en 1988, no fueron una salida de tono aislada, sino que respondían a una estrategia episcopal perfectamente diseñada, como demuestran similares tomas de postura de otros jefes españoles en esas mismas fechas. Monseñor Fernando Sebastián, que, como acabamos de ver, se había referido en 1985 a la existencia de un estado de sitio y casi de asalto desde el laicismo dominante contra la Iglesia, la cultura cristiana y la fe religiosa, tres años después seguía en sus trece y en la revista *Época* expresaba su temor de que los dirigentes socialistas impusieran «la confesionalidad del ateísmo y del amoralismo», al tiempo que se extrañaba de que, habiendo en España un sector mayoritario de católicos, «no exista una fuerza política donde la inspiración cristiana sea efectiva y determinante».

Ramón Echaren, obispo de Las Palmas, aprovechó la crítica de teólogos y de grupos cristianos de base hacia el «impuesto religioso», para acusarlos de incultos y para afirmar que «la estructura mental con la que se está funcionando en España es la de una República bananera».

LOS TEÓLOGOS, EN EL PUNTO DE MIRA

Mientras se producían estas declaraciones, la jerarquía católica tomaba medidas represivas contra directores de revistas católicas y teólogos críticos. José María Castillo y Juan Antonio Estrada fueron cesados como profesores de la facultad de Teología de Granada sin juicio previo. ¿Razón? Porque no fomentaban en sus clases el amor a la Iglesia. El Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal hizo pública una nota explicativa a propósito del cese de ambos profesores, firmada por su director Antonio Cañizares Llavera, posteriormente arzobispo de Granada y actualmente arzobispo de Toledo y primado de España, en la que salía al

paso de las críticas dirigidas contra la jerarquía por dichos ceses. La nota acusaba a Castillo y Estrada de deficiencias en el método teológico en términos irrespetuosos y sin la menor elegancia hacia el trabajo de tantos años como profesores y autores de obras influyentes en la teología española:

En ambos autores salta a la vista (yo pregunto: ¿salta a la vista para quién?) un método teológico gravemente deficiente que restringe las funciones de la Teología casi a la hermenéutica y a la crítica, prescinde de la obligada referencia a la Tradición y al Magisterio de la Iglesia como lugares teológicos imprescindibles y supervalora determinados contenidos del pensamiento contemporáneo, acomodando a ellos los contenidos y la interpretación tanto de la Sagrada Escritura como de las enseñanzas de la Iglesia.

La nota intentaba responder a las críticas surgidas de distintos sectores eclesiales que denunciaban la transgresión de los derechos humanos en este caso por parte de la jerarquía eclesiástica. Jerarquía que tanto celo muestra por la defensa de dichos derechos en la sociedad. La nota afirmaba que los derechos humanos deben supeditarse a los compromisos religiosos, que la obediencia a los superiores puede implicar una limitación de dichos derechos y que los valores del Reino pueden llevar a sacrificarlos. Éste era el razonamiento de Antonio Cañizares en 1988:

Cuando se habla de derechos humanos dentro de la Iglesia no es legítimo olvidar que la conducta de los sacerdotes y muy en especial de los religiosos, así como las relaciones con sus superiores, están conformadas por compromisos religiosos de signo público y permanente que al haber sido libremente aceptados suponen una autolimitación voluntaria de esos derechos, practicada en obsequio gozoso de los valores del Reino.¹⁸

Tras su cese, los dos teólogos andaluces han abierto nuevos horizontes fuera de la academia eclesiástica. Castillo enseña en la Universidad Centroamericana (UCA) de San Salvador y dirige cada año un

17. La Nota se publicó en la revista *La Iglesia*, 23-07-1988. pp. 13-14. La cita en p. 13.

18. *Ibid.* p. 14.

curso interdisciplinar sobre cuestiones fronterizas entre fe cristiana y cultura en el Centro Mediterráneo, dependiente de la Universidad de Granada, al tiempo que desarrolla una amplia actividad bibliográfica.¹⁹ Estrada es profesor en la UCA salvadoreña y en la Universidad de Granada, donde enseña filosofía de la religión, disciplina sobre la que ha publicado una serie de obras de obligada referencia en la reconstrucción de la razón religiosa en diálogo con la teología y con otras ciencias de las religiones.²⁰

Por entonces, Pedro Miguel Lamet y Benjamín Forcano fueron cesados como directores de las revistas *Vida Nueva* y *Misión Abierta* respectivamente. Contra este último se había iniciado antes un proceso por la publicación de su libro *Nueva ética sexual*. También fueron sustituidos rectores y formadores de seminarios que estaban poniendo en práctica las orientaciones renovadoras del Concilio Vaticano II para la formación de los candidatos al sacerdocio, por otros que se mostraban más afines a la estrategia restauracionista del Vaticano y a la imagen tradicional del clérigo que mejor podía llevar a cabo dicha estrategia.

DEL PLURALISMO TEOLÓGICO AL PENSAMIENTO ÚNICO

El penúltimo acto de «caza de teólogos» ha sido el largo proceso seguido contra el teólogo redentorista Marciano Vidal, a quien se le impuso la ingrata tarea de revisar sus teorías sobre la sexualidad, que el Vaticano no considera ortodoxas, y reescribirlas conforme a la doctrina oficial del magisterio eclesiástico en las sucesivas reediciones de sus libros. No importa que tenga que renunciar a sus propias opiniones, porque, para el magisterio eclesiástico, la función del teólogo no es pensar, sino poner su inteligencia al servicio de la Iglesia, que es lo mismo que decir al servicio de su jerarquía, a quien debe obediencia.

19. Cf. Castillo, J. M^a, *Los pobres y la teología. ¿Qué queda de la teología de la liberación?*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1997; *ibld.*, *El Remo de DIOS. Por la Vida y la dignidad de los seres humanos*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999; *ibld.*, *DIOS y nuestra felicidad*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 2001; *ibld.*, *De las raíces de la Vida religiosa a la crisis actual*, Trona, Madrid, 2003.

20. Cf. Estrada, J. A., *DIOS en las tradiciones filosóficas*. 1. *Aportías y problemas de la teología natural*, Trona, Madrid, 1994; 2. *De la muerte de Dios a la crisis del sujeto*, Trona, Madrid, 1996; *id.*, *La imposible leoduca. La crisis de la fe en fws*, Trotta, Madrid, 1997; *ibld.*, *Razones y sinrazones de la ecclésiología religiosa*, Trotta, Madrid, 2001

La condena a Vidal, discípulo de B. Haring –el renovador de la moral católica en el siglo XX y uno de los principales impulsores de la reforma de la Iglesia en el Concilio Vaticano II–, teólogo templado y ajeno a la crítica teológica y eclesial, constituye una manifestación más de la cruzada contra el pensamiento crítico y a favor del pensamiento único. Una cruzada que ya denunciara el teólogo dominico francés Y. M.^a Cangar hace casi medio siglo en una carta a su madre desde su destierro en Cambridge, el tercero –los dos anteriores los había pasado en Roma y Jerusalén–:

El Papa actual (se refiere a Pío XII), sobre todo después de 1950, ha desarrollado, hasta llegar a ser una obsesión, un régimen paternalista consistente en que él, él solo, diga al mundo y a cada uno lo que es necesario pensar y cómo hay que actuar. Desea reducir a los teólogos a simples comentaristas de sus discursos y a dejarse la veleidad de pensar cualquier otra cosa, o a emprender una dirección al margen de ese comentario. [...] El único artículo que quiere imponer a toda la cristiandad es: *no pensar, no decir nada sino que hay un Papa que piensa todo, que dice todo, y respecto al cual toda la cualidad del católico será obedecer*" (la cursiva es mía).

El último acto de condena contra los teólogos –¿quién me lo iba a decir?– se ha dirigido contra mí. Tras una investigación de tres años sobre mis obras, artículos e intervenciones públicas, ordenada por el cardenal Ratzinger, la Congregación para la Doctrina de la Fe que él preside ha elaborado un Informe –que no me ha sido entregado– sobre el que la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española ha redactado una Nota y una Aclaración doctrinal sobre los errores encontrados en mi libro *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret*, publicado en la editorial Trotta en enero de 2000, en torno a la divinidad de Jesús de Nazaret y a la resurrección, sobre mis intervenciones públicas en los medios de comunicación que, según la Comisión, me alejan de la comunión eclesial, y sobre la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII –de la que soy secretario general– a la que, por no tener reconocimiento canónico, no la considera de la Iglesia católica.

De la existencia de la nota me informó D. Eugenio Romero Pose, obispo auxiliar de Madrid y presidente de la Comisión para la Doctrina de la Fe, varios meses después de que fuera enviada por la Congre-

gación Romana a la Conferencia Episcopal Española, cuya Comisión Permanente autorizó su publicación. ¿Dónde queda la llamada de Pablo VI al diálogo como método y como actitud eclesial en la encíclica *Ecclesiam suam* (1964)? ¿Dónde la corrección fraterna de que habla el Evangelio? Se ha actuado sin luz ni taquígrafos, *sotto voce*, como suelen hacerse las cosas en el Vaticano. Para que haya diálogo tiene que haber actitud de escucha del otro. Pero a mí se me ha censurado sin haber sido escuchado. Aun cuando ya no existe el Índice de Libros Prohibidos, sí existe la censura eclesiástica, que es omnipresente gracias a los detectives con que cuenta el magisterio eclesiástico por doquier.

Las acusaciones que se me hacen son las mismas que vienen repitiéndose en condenas similares contra otros colegas durante los últimos treinta años. Algunas son casi literales. Los redactores no se han esforzado mucho en la redacción. Hablan de «presupuestos metodológicos insuficientes: rechazo frontal de la Tradición de la Iglesia en sus definiciones cristológicas, selección arbitraria -no justificada- de pasajes del Nuevo Testamento con el abandono expreso de otros e interpretación de los mismos según los criterios confusos que no se explicitan». Lo mismo que decía de la teología de Castillo y Estrada la nota explicativa citada del Secretariado de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe.

El texto que se refiere a mi apartamiento «de la comunión eclesial, lo cual es incompatible con la condición de teólogo católico» recoge en su literalidad la condena de la Congregación para la Doctrina de la Fe contra Hans Küng hace casi un cuarto de siglo.

En cierta medida puede ser un honor el que la Congregación para la Doctrina de la Fe se ocupe de mi obra con tanto interés. A veces los propios inquisidores ayudan a elevar la autoestima. Pero no deja de sorprender que Roma se fije en mí para amonestarme cuando soy un teólogo laico, sin vinculación institucional con ningún seminario, instituto o facultad de teología, sin dependencia de la jerarquía eclesiástica y sin posibilidad de ser sancionado canónicamente, salvo con las penas del infierno o con la negación de la sepultura eclesiástica. Debe ser un caso único, al menos en la historia reciente de las condenas vaticanas. ¡Con la ilusión que les hubiera hecho a otros colegas que están dentro de la institución el ser investigados para luego acatar la condena renunciando de por vida a la maldita manía de pensar!

La censura vaticana me coloca al lado de pensadores y pensadoras

heterodoxos por quienes siento un profundo respeto: Arria, Nestorio, Prisciliano, Abelardo, Tomás de Aquino, Catalina de Siena, Margarita Parete, Wiclef, Jan Hus, Martín Lutero, Antonio Rosmini, Alfred Loisy, Chenu, Yves M.^a Cangar, Jacques Pohier, Edward Schillebeeckx, Hans Küng, Leonardo BaH, Curran, etc. No podía estar en mejor compañía, habida cuenta de que muchos de ellos tuvieron una vida ejemplar, fueron rehabilitados en vida o tras su muerte, declarados doctores de la Iglesia y algunos incluso canonizados.

La deshonra quizá sea para los censores que, para descalificarme, han tenido que manipular mis textos, falsearlos, sacarlos de contexto y hacerles decir lo contrario a lo que dicen. ¡Triste menester el de los cancerberos de la ortodoxia que se dedican a poner límites a la libertad de expresión y a la caza de errores que no se encuentran más que en su mente, en vez de dedicarse a anunciar la Buena Noticia de la liberación a los pobres, que es el mandato recibido de Cristo! Que yo sepa, el control de la ortodoxia no se encuentra entre los tres «poderes» que los apóstoles recibieron del Maestro: gobernar, santificar y enseñar.

La práctica represiva contra las cabezas teológicas pensantes se corresponde con el perfil del teólogo que los obispos españoles trazaban en el *Informe sobre algunos aspectos de su situación doctrinal de la Iglesia en España*, de 122 de mayo de 1988. Un perfil que me recuerda la definición que de los teólogos diera, con sentido de humor británico, el arzobispo de Canterbury, William Temple: son hombres que pasan toda una vida encerrados entre libros intentando dar respuestas exactísimas a preguntas que nadie se plantea. El *Informe* identifica al teólogo con el profesor de teología. Y ser profesor de teología no se presenta como una tarea o función intelectual, ni siquiera como una vocación, sino como una misión plena de la Iglesia y totalizadora para la misión de quien la cumple.

Y, sin embargo, no es esa la imagen de teólogo que ofrece el Concilio Vaticano II. Distanciándose de la actitud precrítica que caracterizó el modo de hacer teología durante el régimen de cristiandad, el Concilio hace suya la conciencia crítica de la modernidad e invita a los teólogos a asumir los métodos histórico-críticos en la aproximación a los textos fundantes de la fe cristiana y a tener un acusado sentido crítico para liberar la vida religiosa de un concepto mágico del mundo y de todo residuo de superstición.

Desde hace cuatro lustros viene ejerciéndose un fuerte control en los campos del pensamiento teológico, de la docencia, de la formación

y de la información religiosas. Pero el control no se practica atendiendo a criterios teológicos o eclesiales sólidamente fundados, sino, la mayoría de las veces, en razón del mayor o menor grado de conservadurismo de sus opiniones y de la mayor o menor afinidad con la mentalidad de la jerarquía. El ejercicio de una teología crítica se salda con la marginación.

A los sacerdotes y teólogos críticos se les cerraron todas las puertas de acceso a puestos directivos en la Iglesia. El acceso al episcopado se controlaba mediante informes secretos evaluados bajo el máximo sigilo, extremando los métodos de investigación y de consulta. El criterio de selección no era el compromiso con los pobres, ni la fidelidad al evangelio, ni la coherencia de vida, ni la preparación intelectual, ni la capacidad de servicio, sino la fidelidad a Roma. ¿Resultado? Sólo accedían los incondicionales al Vaticano. Y hasta el presente han acertado. Juan Pablo II colocó al frente de algunas diócesis importantes, obispos neoconservadores: Ángel Suquía, al frente de la archidiócesis de Madrid; Antonio María Rouco Varela, primero arzobispo de Santiago de Compostela y después arzobispo de Madrid, en ambos casos como sucesor del cardenal Suquía; Ricard María Carles, arzobispo de Barcelona; Agustín García Gasco, arzobispo de Valencia; Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona, etc. Uno de los últimos nombramientos en esa línea ha sido el de Antonio Cañizares, como arzobispo de Toledo y primado de España. Ninguno de ellos se ha desviado un ápice de las orientaciones vaticanas.

El pluralismo episcopal vigente durante la década de 1970 y la mitad de la de 1980 ha dado paso al pensamiento único. Hoy apenas puede hablarse de obispos críticos, progresistas, afines a la teología de la liberación. La Conferencia Episcopal forma un bloque sin apenas fisuras, salvo en las posiciones nacionalistas y antinacionalistas, donde las diferencias sí son notables. Pero en cuestiones estrictamente eclesíásticas y teológicas se impone la uniformidad. O al menos *eso* es lo que se trasluce al exterior.

A partir del momento en que accedió el PSOE al poder, se prodigaron las declaraciones contra la persecución religiosa que se creía sentir por doquier. Se organizaron manifestaciones multitudinarias en contra de la violación de libertades como la de enseñanza. Se desató la guerra de los catecismos. Se convocaron huelgas y paros en los colegios católicos como protesta por la marginación a la que se creían sometidos.

EL ENCUENTRO DE EL ESCORIAL (1972), PUESTA DE LARGO DE LA TEOLOGÍA DE LA LIBERACIÓN

La puesta de largo de la teología latinoamericana de la liberación en Europa tuvo lugar en el Encuentro de El Escorial (Madrid), celebrado en julio de 1972, en plena dictadura franquista y en régimen de semiclandestinidad. En él participaron algunos de sus principales creadores: el peruano Gustavo Gutiérrez, considerado el «padre» de esa corriente teológica, que pronunció una excelente ponencia sobre Evangelio y praxis de liberación; el chileno Segundo Galilea, que estudió críticamente la religiosidad popular latinoamericana y, posteriormente, desarrolló una espiritualidad de la liberación; el argentino José Míguez Bonino, que analizó las tareas del cambio social desde las iglesias cristianas no-católicas; el argentino Enrique Dussel, que, a partir de un texto «subversivo» de Bartolomé de Las Casas, hizo una historia de la fe cristiana en América Latina en perspectiva de liberación; el uruguayo Juan Luis Segundo, uno de los principales teóricos de la teología de la liberación, quien defendió con gran lucidez la necesidad de la mediación de las ciencias sociales en el discurso teológico; Joseph Comblin, teólogo belga afincado en América Latina desde hace más de cuatro décadas, quien hizo un recorrido por los movimientos y las ideologías del siglo XX en América Latina; el argentino Juan Carlos Scannone, que habló de la necesidad y las posibilidades de una teología socioculturalmente latinoamericana; el brasileño Hugo Assmann, que hizo un análisis de coyuntura histórica, más allá del ámbito extraeclesástico; el chileno Gonzalo Arroyo, que centró su reflexión en el pensamiento latinoamericano sobre el subdesarrollo y la dependencia externa de América Latina.²¹

Algunos obispos y no pocos teólogos españoles vimos dicha corriente teológica con simpatía, sintonizamos enseguida con ella, colaboramos en su difusión e intentamos desarrollar una teología de la liberación en Europa, que no fuera remedo de la llevada a cabo en América Latina, pero sí respondiera a las urgencias históricas que planteaba la pobreza estructural en el Tercer Mundo y en amplios sectores y zonas marginales del Primer Mundo.

21 el Instituto Fe y Secularidad, *El cristianismo y el cambio social en América Latina*. En el III Congreso de Teología, Sigüeme, Salamanca, 1973.

La respuesta neoconservadora no se hizo esperar. Como reacción frente al Encuentro de El Escorial, se celebró en Toledo una de las primeras cumbres antiliberationistas europeas bajo la dirección de Alfonso López Trujillo, secretario general del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), con el aval del cardenal Marcelo González, arzobispo de Toledo, y la colaboración económica de algunos obispos alemanes. En ella se dieron cita obispos y teólogos de clara orientación preconiliar, e incluso integrista, tanto política como eclesialmente.

En la década de 1980 arreciaron las críticas y se pasó al ataque directo a los teólogos latinoamericanos de la liberación. Fernando Sebastián, secretario general de la Conferencia Episcopal Española, se pronunció contra ellos en dos ocasiones muy seguidas. La primera, en una «Cena con argumento», en el Hotel Convención (a 5.000 pesetas el cubierto), donde compartió mesa, mantel y palabra condenatoria con el arzobispo Emilio Benavent y con el filósofo Julián Marías. En esa cena osó poner en cuestión el método de la teología de la liberación y llegó a afirmar que quienes lo seguían no eran teólogos de raza, pues no se ocupaban de los grandes temas del cristianismo como la Santísima Trinidad o el Espíritu Santo. Las declaraciones no podían ser más inoportunas, amén de faltar a la verdad, ya que por esas fechas se publicaron dos obras de especial relevancia precisamente sobre la Trinidad y el Espíritu Santo: una, *La Trinidad, la liberación y la sociedad*, del teólogo brasileño Leonardo BoH; otra, *El Espírtu Santo y la liberación*, de Joseph Comblin. Ambas obras se convirtieron pronto en punto de referencia para los estudios ulteriores sobre ambos temas.

Las declaraciones de monseñor Sebastián tuvieron una respuesta inmediata de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, que salió en defensa de la teología de la liberación, a la que consideraba «ejemplo de fecundidad creadora, impulso espiritual y llamada a la renovación evangélica de la Iglesia y a la transformación del mundo». Los teólogos de Juan XXIII compartimos con los colegas latinoamericanos la tarea de elaborar, desde la «óptica del pobre», una reflexión cristiana rigurosa, una espiritualidad del seguimiento de Jesús, una Iglesia comunitaria y una acción pastoral solidaria con los desheredados de la tierra y en actitud permanente de denuncia con la pobreza».

La segunda comparecencia de Fernando Sebastián sobre el mismo tema fue la carta antes citada, donde empezaba por valorar positivamente la actitud moral de los teólogos latinoamericanos a favor de la liberación de los pobres, para, a renglón seguido, descalificarlos teológicamente alineándose con las posiciones más duras del cardenal Ratzinger:

Lo que muchos en la Iglesia pensamos es que la elaboración teórica de ese compromiso con los pobres que algunos teólogos latinoamericanos están haciendo no nos parece adecuada, sino que nos parece deficiente, equivocada y hasta peligrosa.

Son adjetivos abiertamente insultantes, que difícilmente se entienden en la pluma de un obispo que fue rector de la Universidad Pontificia de Salamanca y desde ahí impulsó la renovación teológica en la perspectiva del Concilio Vaticano II durante la década de los setenta del siglo pasado y él mismo fue un teólogo en diálogo con la cultura moderna, como demuestra su libro *Teología y antropología de la fe*, de 1973, del que me ocupé elogiosamente en una reseña publicada en la revista *Pastoral Misionera*.

¿A qué pudo deberse tal cambio de actitud, hasta llegar a un ataque tan poco caritativo y rayano en la grosería? Quizás al endurecimiento del Vaticano en la condena contra la teología de la liberación. El 16 de agosto de 1984 se había publicado la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación*, firmada por el cardenal Ratzinger en su calidad de Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y aprobada por el papa Juan Pablo II, donde se condenaban las desviaciones graves de esa corriente teológica. Según la *Instrucción*, la teología de la liberación reduce la fe a un humanismo terrestre, utiliza de manera acrítica el método marxista de análisis de la realidad, que no puede disociarse de su ideología atea, ofrece una interpretación racionalista de la Biblia, identifica la categoría bíblica de «pobre» con la categoría marxista de «proletario» y entiende la Iglesia popular como «Iglesia de clase» en su aceptación marxista. En consecuencia, la teología de la liberación constituye una «grave desviación de la fe cristiana» y supone una «negación práctica de la misma». Con esas premisas, la reacción romana no podía ser otra que el anatema.

El lenguaje condenatorio utilizado por el cardenal Ratzinger era similar al empleado ¡120 años antes! por Pío IX en el *Syllabus*,

compendio de los errores modernos. Sin embargo, lo que el documento vaticano condenaba no era la teología de la liberación tal como aparecía en las obras de sus principales cultivadores, sino una caricatura de la misma, en la que éstos no se reconocían. Por eso, no se dieron por aludidos. Y con toda razón, porque cualquier parecido entre lo condenado por Roma y lo defendido por ellos era pura coincidencia. Lo mismo había sucedido en las sucesivas condenas de Pío IX y Pío X contra el modernismo. Aun cuando se citaban frases literales extraídas de las obras de los autores condenados, se sacaban de contexto y les hacían afirmar lo que en realidad no decían. En el caso de la *Instrucción*, no aparece una sola cita o referencia directa a textos de la teología de la liberación que justifique las afirmaciones del documento.

GUTIÉRREZ y BOFF: SOSPECHAS, CONDENAS Y ADHESIONES

Luego vendrían las sospechas sobre algunos teólogos latinoamericanos como el peruano Gustavo Gutiérrez, en cuyas obras los censores romanos descubrieron numerosas desviaciones que no se atrevieron a llamar errores.

A favor del teólogo peruano se pronunciaron entonces los teólogos europeos Karl Rahner, Chenu, Edward Schillebeeckx y Juan Alfaro. El primero salió en defensa de la ortodoxia de la teología de la liberación en una carta dirigida al cardenal Landázuri, arzobispo de Lima, en la que hacía dos importantes aseveraciones: "la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana"; «una teología que debe estar al servicio de la evangelización concreta nunca puede prescindir del contexto cultural y social de la evangelización, para que ésta sea eficaz en la situación en la cual vive el destinatario».

En un testimonio que revelaba una cálida solidaridad, el anciano teólogo francés Dominique Chenu, nacido en 1895, definía a Gutiérrez como uno de los teólogos que más le habían iluminado y que mejor le habían acompañado en su itinerario teológico, hasta descubrirle la praxis histórica como parte de la inteligencia de la fe. El teólogo holandés Schillebeeckx, nacido en 1914, definía la teología latinoamericana de la liberación como una teología joven y, por eso, podía mostrar «en algunos lugares enfermedades de infancia», pero, a renglón

seguido, destacaba los enormes resultados cosechados en poco tiempo. Es más, «se la estudia en todo el mundo, también en sus puntos débiles. ¿Qué teólogo no se equivoca alguna vez?», El teólogo español Juan Alfara, nacido en 1914, profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, considera más que justificada la teología de la liberación y no cree que necesite presentar credenciales para legitimarse ante otras teologías. De ella acentúa la autenticidad de su compromiso con los pobres y su emerger del pueblo, «y mientras esto suceda, esa teología será una teología viva».

En el caso del teólogo brasileño Leonardo BaH, la investigación no se quedó en la mera sospecha, sino que desembocó en sanción. El cardenal Ratzinger, mecenas del teólogo brasileño cuando éste estudiaba en Alemania, sometió a un juicio severísimo su libro *Iglesia: carisma o poder*, y castigó al autor a guardar un tiempo de silencio obsequioso, que resultó ser ominoso. Con todo, BaH lo aceptó porque, según confesó: «prefiero caminar con la Iglesia a ir solo con mi teología». El silencio impuesto le fue levantado a los nueve meses por las presiones de numerosos sectores eclesiales, sociales e intelectuales ante el Vaticano.

Unos años después, al no haber dado muestras de arrepentimiento y persistir en su actitud crítica para con la institución eclesiástica, BaH volvió a ser sancionado, y con penas más duras todavía. Fue destituido de la *Revista Eclesiastica Brasileira* y alejado de la dirección de la editorial *Vozes*. Se le obligaba a pasar todos sus escritos por una doble censura previa: la de la orden Franciscana y la del obispo encargado de conceder el *imprimatur*. Se le exigía el alejamiento de la docencia teológica por un tiempo indeterminado. El General de la Orden le pidió que abandonara el convento de Petrópolis y le propuso el traslado a otro convento en Filipinas, pero manteniendo la prohibición de enseñar y escribir. Se impuso la censura a la editorial *Vozes* y a todas las revistas publicadas en ella.

La reacción de BaH no se hizo esperar. Rechazó estas medidas por considerarlas humillantes y degradantes, y optó por abandonar el sacerdocio y la Orden Franciscana. Pero, eso sí, dejando bien claro que ello no significaba abandonar la Iglesia ni alejarse del sueño fraterno de San Francisco. Con tal decisión lo que hacía, según sus palabras, era volver «al mundo de Jesucristo, pues Jesús fue seglar, no cura». Cuando se le preguntaba por qué la primera vez había aceptado el castigo y la segunda no, su respuesta era proverbial: «Porque la primera se me

pidió un acto de humildad, que es una virtud, pero ahora se me impone una humillación, y aceptarla sería pecado».22

Ante las reiteradas condenas de las más altas autoridades eclesias-ticas, los teólogos de la revista *Concilium*, de cuya dirección formaban parte Gutiérrez y BaH, se mostraron solidarios con los movimientos de liberación y con su teología, protestaron contra las sospechas y las críticas injustas en relación con dichos movimientos, expresaron su convicción de que en ellos se decide, de alguna manera, el futuro de la Iglesia, la llegada del reino y el juicio de Dios sobre el mundo, y reclamaron libertad de investigación y de expresión.

Un grupo de cuarenta teólogos españoles nos pronunciamos a favor de los teólogos latinoamericanos procesados o condenados, con quienes compartimos la tarea de elaborar una reflexión cristiana en «la óptica del pobre». Para nosotros, la teología de la liberación es la aportación teológica y pastoral más valiosa surgida después del Concilio Vaticano II, un ejemplo de fecundidad creadora y una llamada a la renovación evangélica de la Iglesia y a la transformación del mundo. En nuestra declaración solidaria hacíamos una llamada al diálogo. Las afirmaciones teológicas deben ser sometidas a discusión y confrontación, nunca al anatema. Desde los orígenes del cristianismo siempre ha habido diferentes modos de hacer teología, y seguirá habiéndolos en el futuro. Ese pluralismo debe ser respetado.

Ante tales reacciones en defensa de la teología de la liberación, el propio Vaticano tuvo que corregir su propio discurso. La misma Congregación de la Fe que había condenado dicha teología en la *Instrucción* de 1984 se vio obligada a defenderla, aunque matizadamente, dos años después en la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación*, donde hacía suyo uno de los principios inspiradores de la teología liberadora: la opción por los pobres, y reconocía que la liberación, que en su primordial significación es soteriológica, debe traducirse en tarea liberadora y exigencia ética. La coincidencia con los teólogos latinoamericanos se manifestaba en la denuncia de los regímenes de seguridad nacional, algunos de ellos todavía vigentes en América Latina entonces, como el caso de Chile. Sirva de ejemplo el siguiente párrafo de la nueva *Instrucción*:

22. He estudiado la personalidad y el pensamiento de Leonardo Boff en Tamayo-Acosta, J.J., *Leonardo Boff. Ecología. mística y liberación*, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1999.

Cuando las autoridades políticas regulan el ejercicio de las libertades, no han de poner como pretexto exigencias del orden público y de seguridad para limitar sistemáticamente estas libertades. Ni el pretendido principio de la «seguridad nacional», ni una visión económica restrictiva, ni una concepción totalitaria de la vida social, deberán prevalecer sobre el valor de la libertad y de sus derechos.

El mismo Juan Pablo II tuvo que rendirse ante la evidencia y afirmar, en una carta de 1986 dirigida a los obispos brasileños, que la teología de la liberación no sólo era útil sino también necesaria.

Pero algunos obispos españoles, más papistas que el papa, sobre todo en materia de ortodoxia, desoyeron esos pronunciamientos y prefirieron respirar los aires antiliberationistas de la primera *Instrucción* romana, por muy contaminados que estuvieran, a estudiar con rigor y objetividad las obras de los teólogos. La condena les resultaba un método intelectualmente más cómodo que la posibilidad de tender puentes de diálogo con los teólogos y las teólogas de la liberación en busca de clarificación y de comprensión.

A mi juicio, lo que se esconde tras las gruesas descalificaciones contra la teología de la liberación no es tanto su posible heterodoxia, que nunca ha podido demostrarse, cuanto el miedo a los pobres y a las consecuencias desestabilizadoras de su lucha por la liberación. En el fondo, son los pobres los que nos salvan, dice E. Mounier, y lo hacen sin darse cuenta y sin exigir nada a cambio. Y eso no parece estar dispuesta a aceptarlo la Iglesia institucional, que se considera sacramento universal de salvación, como tampoco los jerarcas católicos, que se consideran mediadores necesarios e insustituibles de la salvación. La teología de la liberación y los pobres desinstalan. En el fondo, como afirmaba Bernanos, los cristianos son capaces de instalarse cómodamente incluso bajo la cruz de Cristo. Y la teología de la liberación viene a desinstalar a las iglesias del Primer Mundo.

Una cosa son las objeciones y las críticas razonadas, y otra, las condenas airadas. En cualquier caso, siempre hay que estar atentos a las interpelaciones que proceden de los pobres y ser sensibles a los desafíos que plantea la teología de la liberación: del individualismo a la dimensión comunitaria de la fe y del ser humano; del «fuera de la Iglesia no hay salvación» al «no hay salvación fuera de los pobres»; de la civilización de la riqueza a la *Cultura* de la austeridad compartida; de

la proclamación retórica de los derechos humanos a la defensa eficaz de los derechos de los pobres; del centro a la periferia social; de la historia como progreso a la historia como cautiverio; de la razón instrumental a la razón compasiva; del anatema al diálogo. Y, más allá de los acuerdos y de los desacuerdos, los cristianos y las cristianas del Primer Mundo, incluidos los teólogos y las teólogas, han de dar signos de solidaridad con las mayorías pobres del Tercer Mundo.

LOS CONGRESOS DE TEOLOGÍA, BLANCO DE LA CRÍTICA EPISCOPAL

Los Congresos de Teología, convocados por la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII desde 1981, han contado con la presencia y la participación activa de obispos tanto españoles como africanos y latinoamericanos en conferencias, mesas redondas y celebraciones eucarísticas. Sin embargo, la cúpula episcopal de nuestro país, que no los ha visto desde el principio con buenos ojos, dirigió contra ellos todo tipo de descalificaciones y los convirtió en blanco de sus críticas.

En un juicio tan disparatado como ofensivo, D. Agustín García Gasco, secretario general de la Conferencia Episcopal Española, declaraba, en 1988, que dichos congresos «son utilizados para fomentar la división dentro de la Iglesia, desprestigiarla ante el pueblo y someterla a la dictadura cultural del laicismo».²³ Por esas fechas monseñor Fernando Sebastián se dirigió por carta a las superiores y los superiores religiosos alertándolos de los peligros que los Congresos de Teología entrañaban y disuadiéndolos de asistir a ellos.

Los dirigentes de la Conferencia Episcopal exigieron en reiteradas ocasiones a la Asociación Juan XXIII que renunciara a su estatuto civil y asumiera el estatuto canónico. Ante la negativa de los miembros de la Asociación a dicha demanda, pusieron todas las dificultades habidas y por haber para que los Congresos de Teología no se celebraran en locales religiosos. En el extremo del control se llegó a prohibir a algunos directores de los colegios religiosos la firma del contrato de alquiler con la Asociación. Quien impuso tan drástica medida al director del Colegio Calasancio de Madrid, donde se celebraron varios

23. ef. Gimbernat, J. A. Y Tamayo, J. J., «¿Adiós al Vaticano II?»: *El Independiente*, 02-04-1988.

Congresos, fue monseñor José Sánchez, siendo secretario general de la Conferencia Episcopal Española a mediados de la década de 1990. Gracias a las órdenes tan poco hospitalarias del prelado Sánchez, actualmente obispo de Guadalajara, los Congresos se celebran en el salón de actos de la Unión Regional del sindicato de clase Comisiones Obreras de Madrid.

«CRISIS DE CONFIANZA» ENTRE OBISPOS Y CONGREGACIONES RELIGIOSAS

La involución de la jerarquía eclesiástica se manifiesta en el trato privilegiado que da a los nuevos movimientos eclesiales de tendencia conservadora, como Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo, Comunidades Neocatecumenales y Opus Dei, y en el recelo que muestra hacia otros sectores moderadamente críticos como las congregaciones religiosas. En un artículo aparecido en octubre de 2002 en la *Revista de Vida Religiosa*, que edita la Confederación Española de Religiosos (CONFER), el religioso escolapio Jesús M.^a de Lecea, presidente de este organismo, hablaba de desasosiego, sospechas, incomodidad, crisis de confianza, «cierta frialdad» y de «tensiones y hasta fricciones» en las relaciones entre los obispos y los religiosos. Para superar ese clima de desconfianza el autor remite a la instrucción de la Congregación para la Vida Religiosa *Caminar desde Cristo* y hace una llamada a asumir los principios de la sociedad democrática y a aplicarlos en la organización práctica e instrumental de la Iglesia. «En la comunidad eclesial -afirma- no podemos desinteresarnos de la circunstancia democrática en que vivimos como si nada tuviera que ver con nosotros sino con otra realidad exterior que lleva su vida paralela.» Para evitar la esquizofrenia, la institución eclesial no debe desconocer, y menos aún condenar, las experiencias que viven sus miembros en lo social, sino que ha de identificarse con ellas como valor. El religioso Lecea propone el diálogo como camino de comunión eclesial y como lugar teológico, alegando que hay razones sociales para ello al tiempo que teológicas, como consta en la encíclica de Pablo VI *Eccle-Slam suam*.

NO PEDIMOS PERDÓN: LA PÉRDIDA DE LA MEMORIA HISTÓRICA

Otra de las pruebas del cambio de rumbo de la Iglesia católica es la pérdida de memoria histórica, como se ha puesto de manifiesto en la negativa de los obispos a pedir perdón por su actitud poco ejemplar durante la guerra civil española y la dictadura franquista. En las dos últimas décadas numerosas voces de colectivos cristianos, movimientos sociales y organizaciones políticas se han dirigido a los obispos españoles para que pidieran perdón por el apoyo de la jerarquía católica al bando de los sublevados contra la República durante la guerra civil, por la interpretación que hicieron entonces de ésta como «Cruzada» y por la legitimación religiosa de la dictadura de Franco, que dio lugar al nacional-catolicismo, reedición corregida y aumentada del paradigma católico-romano medieval con tonos hispánicos.

Efectivamente, el episcopado español prestó su apoyo a la sublevación militar de 1936 contra el Gobierno legítimo surgido de las urnas en abril del mismo año. El 11 de julio de 1937 legitimó el levantamiento antidemocrático del general Franco a través de una Carta colectiva dirigida a los obispos católicos de todo el mundo y titulada *Sobre la guerra de España*. Sólo dos prelados se negaron a firmarla: Mateo Múgica, obispo de Vitoria, y Francesc Vidal i Barraquer, arzobispo de Tarragona. Desde muy pronto se interpretó la guerra como «Cruzada» de liberación en un claro intento de convertir a los sublevados en defensores de la civilización cristiana frente a la barbarie del comunismo ateo, que estaría representada por el bando republicano, que defendía al gobierno legítimo salido de las urnas en 1936.

Después de la guerra, la Iglesia católica fue uno de los principales pilares ideológicos de la dictadura. Como ya hemos visto en el capítulo primero, el catolicismo se convirtió en religión oficial del Estado, y éste adquirió carácter confesional. Destacaron por su identificación con el franquismo, entre otros, el cardenal Gomá i Tomás, el obispo Eijo Garay y el cardenal Plá i Deniel, si bien éste estableció ciertas distancias con el franquismo a raíz de los conflictos del régimen con los movimientos apostólicos de la Acción Católica. El NO-DO se encargó de familiarizarnos a todos los españoles con la imagen *idolátrica* de Franco entrando bajo palio en las iglesias católicas y con la imagen colaboracionista de los obispos saludando al dictador brazo en alto. ¡! estilo nazi-fascista.

La Iglesia católica tuvo una responsabilidad no pequeña en el desencadenamiento y el ulterior desarrollo de la guerra civil. No fue testigo de reconciliación. Sembró discordia, en vez de concordia. Atizó la contienda, en vez de predicar el perdón. A su vez, numerosos cristianos fueron objeto de una irracional y sangrienta persecución que no admite justificación alguna, ni religiosa ni política.

La responsabilidad de la Iglesia católica fue también decisiva en la consolidación y la permanencia de la dictadura. En vez de defender el libre ejercicio de los derechos de los ciudadanos y ciudadanas, colaboró con el régimen para su negación sistemática. Sólo muy al final del túnel de la dictadura, cuando ésta ya carecía de toda legitimación, interior y exterior, se desmarcó parcialmente y dejó oír su voz a favor de la democracia.

Estamos ante uno de los errores más graves de la Iglesia católica de todo el siglo XX.

¿Puede olvidarse esta historia como si no hubiera sucedido? ¿Pueden los cristianos desentenderse de ella alegando que los responsables fueron otros y que a ellos no les alcanza ninguna responsabilidad en los hechos? ¿Pueden los obispos españoles mirar para otro lado cuando se les recuerda su responsabilidad en esos hechos y guardar silencio como si no fueran con ellos? Sinceramente, creo que no.

y sin embargo, en un ejercicio de razón amnésica, que consiste en olvidarse del pasado para no asumir las propias responsabilidades, y desoyendo las demandas que se les hacen, los obispos se han negado a pedir perdón alegando las siguientes razones: a) la jerarquía no actúa a golpe de corneta; b) no es responsable de lo sucedido durante la guerra; c) la Iglesia católica no fue cómplice de los sublevados, sino sujeto paciente y víctima del bando ateo; d) quienes deben arrepentirse y pedir perdón son las izquierdas de la década de 1930 por su responsabilidad en las decenas de obispos, los miles de sacerdotes y las decenas de miles de seglares cristianos que fueron ejecutados por el simple hecho de ser creyentes. A muchos ciudadanos y a pocos cristianos estas razones nos parecen, más bien, excusas para no cumplir con una de las más genuinas exigencias evangélicas, cual es pedir perdón a quien se ha ofendido de pensamiento, palabra y obra, bien fuere en el presente bien en el futuro, con el consiguiente propósito de la enmienda. A lo mejor lo que les falta es esto último, propósito de enmienda, y tenga razón uno de los chistes aparecido en la prensa, en el que se ve a un obispo que dice bien orondo: ¿cómo va-

mos a pedir perdón por lo que hizo la Iglesia durante la guerra civil, si hoy volveríamos a hacer lo mismo?

Dos obispos se han destacado en la resistencia numantina a pedir perdón: José Sánchez, obispo de Guadalajara, y Ramón Echaren, obispo de las Palmas de Gran Canaria. Monseñor Sánchez basa su negativa en dos argumentos: el primero, que «quizá la Iglesia no necesite hablar, porque ya ha hablado», pero sin citar un solo texto convincente que demuestre el arrepentimiento; el segundo, que es la Conferencia Episcopal quien debe decidir si ha de pronunciarse o no y cuándo haya de hacerlo, «y no a golpe de corneta», como acabo de indicar. Ante la última razón cabe preguntarse si son un golpe de corneta las numerosas voces del pueblo de Dios que, más allá de adscripciones ideológicas y políticas, piden a la jerarquía una declaración pública al respecto.

El obispo de Las Palmas coincide con el de Guadalajara en que la Iglesia ya ha pedido perdón en la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes de 1971 y no tiene por qué volver a pedirlo. Pero esa razón no es válida, porque, como él sabe muy bien ya que fue el coordinador de aquella Asamblea y como documenté en el capítulo primero de este libro, la propuesta 34 en la que los sacerdotes y obispos reunidos pedían perdón por no haber sido ministros de la reconciliación en el seno del pueblo, no contó con los votos suficientes para ser aprobada. Para eludir la responsabilidad de la Iglesia, monseñor Echaren echa balones fuera y pregunta en tono acusador «cuándo (los comunistas, anarquistas y socialistas) van a pedir perdón por las decenas de obispos, miles de sacerdotes, religiosos, religiosas, monjes, seminaristas y decenas de miles de seculares cristianos que fueron ejecutados por el simple hecho de ser creyentes».

Sólo el obispo auxiliar de Barcelona, Joan Carrera -que yo sepa-, se ha mostrado públicamente favorable a pedir perdón «porque se hicieron cosas muy mal hechas», si bien, afirma con cierto escepticismo, «veo difícil que mis hermanos en España compartan esta opción».

El cardenal Rauco Varela cerró el tema, yo creo que en falso, alegando que la Iglesia sólo da cuenta de sus actos a Dios. Éstas fueron sus palabras: «La Iglesia no trata primariamente de agradar a los hombres al revisar su pasado. Se examina ante Dios, juez justo y misericordioso, del que ha recibido su misión y ante el que se sabe responsable».

Con esta actitud los obispos se empeñan en desoír la voz de la *razón anamnética* (de anamnesis, recuerdo, memoria) tan profundamente bíblica, y optan por seguir los dictámenes de la *razón amnésica*, que echa un tupido velo sobre los errores del pasado conforme a la vieja estrategia del «mantenella y no enmendalla». Prefieren el silencio y el olvido, a la memoria subversiva y a la actitud evangélica del perdón.

La resistencia numantina episcopal a pedir perdón choca con la actitud de Juan Pablo II que, en reiteradas ocasiones -más de cien veces- y en distintos escenarios, incluidos aquellos en los que se produjeron los atentados contra la vida, ha pedido perdón por los pecados más graves de la Iglesia católica a lo largo de su historia, como la Inquisición, el Holocausto judío, la actitud patriarcal, la intolerancia, el recurso a la violencia para eliminar a los disidentes de dentro y a los supuestos enemigos de fuera, etc. El Papa visitó en la cárcel a Ali Agca, la persona que atentó contra su vida, y lo perdonó. Rehabilitó a Lutero con motivo del quinto centenario del nacimiento del reformador alemán. En su viaje a la República Federal de Alemania en 1987 pidió públicamente perdón a los judíos por el silencio de la Iglesia alemana ante la persecución nazi. Lo mismo hizo en su viaje a Israel.

Conviene subrayar que el Papa no ha reducido el perdón al ámbito puramente religioso, sino que le ha dado una dimensión socioeconómica, como se puso de manifiesto en la ceremonia del Jubileo el 12 de marzo de 2000, en la que, dentro de la tradición bíblica del año jubilar, pidió a los países ricos y a los organismos financieros internacionales la condonación de la deuda externa para los países más pobres del planeta. Con su petición pública de perdón por los pecados cometidos por la Iglesia católica a lo largo de su bimilenaria historia, asumía las críticas de la Modernidad contra el cristianismo. La crítica se tornaba entonces *autocrítica*, y ésta, lejos de disolver la fe cristiana, como piensan los sectores tradicionalistas, la purifica.

La resistencia numantina de los obispos españoles choca también con la actitud de otros episcopados católicos, como el alemán, el francés, el argentino, que han pedido perdón por su silencio cómplice o su colaboración directa en situaciones similares. Perdonar y pedir perdón son dos valores inscritos en la entraña misma de la tradición judía y del movimiento cristiano que arranca de Jesús de Nazaret, y son de obligado cumplimiento para todos sus seguidores, sin excepción alguna.

«MÁRTIRES DE LA CRUZADA» E ISABEL LA CATÓLICA, A LOS ALTARES

Durante los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI se ralentizaron los procesos de beatificación de los «mártires de la Cruzada» iniciados décadas atrás, con la noble intención de no abrir de nuevo las heridas que dejó la guerra civil y de contribuir a la reconciliación entre los españoles. El cardenal Tarancón jugó un papel importante en la ralentización de dichos procesos durante su largo mandato al frente de la Conferencia Episcopal. Sin embargo, durante el pontificado de Juan Pablo II y con nuevos obispos españoles nombrados por él, esos procesos se agilizaron y se desarrollaron a un ritmo frenético. Había una necesidad compulsiva de beatificar y canonizar. El récord de beatificaciones colectivas de toda la historia se consiguió el 11 de marzo de 2001, día en el que Juan Pablo II declaró beatos a 233 personas asesinadas durante la guerra civil en la zona republicana. Con esa beatificación el número de «mártires» españoles beatificados por el actual pontífice llegaba entonces a 471, lo que suponía algo más de 1/3 de los 1.227 elevados a los altares durante todo su pontificado.

En el último viaje de Juan Pablo II a España en mayo de 2003 fue canonizado otro mártir de la «Cruzada», Pedro Poveda, fundador de la Institución Teresiana, extendida por 28 países. En la misma ceremonia el Papa canonizó al apóstol de Madrid, el jesuita José María Rubio y Peralta (1864-1929) y a cuatro religiosas fundadoras de otras tantas congregaciones u órdenes religiosas: María Maravillas de Jesús (1891-1974), Genoveva Torres Morales, Ángela de la Cruz (1870-1956) y María de los Ángeles Guerrero González (1848-1932).

Uno de los últimos signos de involución de la Iglesia católica española ha sido el apoyo del Episcopado a la reanudación del proceso de beatificación de Isabel la Católica coincidiendo con el quinto centenario de su muerte que tendrá lugar el año 2004. El proceso se inició hace más de cuatro décadas y se ha visto interrumpido en varias ocasiones por las presiones justificadas de distintos sectores que han llamado la atención sobre la falta de ejemplaridad de la reina católica. En la Asamblea Plenaria del Episcopado Español de febrero-marzo de 2002, donde se sometió a votación la oportunidad o no de reanudar el proceso de beatificación de la reina católica castellana, el 25% de los obispos españoles se pronunció en contra. Con todo, la propuesta fue

aprobada al contar con el apoyo de más de dos tercios de los obispos en activo de la Iglesia española. Para llegar a la aprobación, los obispos tuvieron que hacer una separación entre las virtudes privadas y las actuaciones políticas de la candidata a los altares. No se entiende muy bien esa separación en el caso de una reina como Isabel la Católica que, además de reinar, gobernó. Es precisamente en la forma de ejercer su actividad política donde tienen que demostrarse sus virtudes o descubrirse sus defectos, porque ése fue el ámbito fundamental de su actuación, y no su vida religiosa privada, que puede ser menos relevante. Cualquier intento de separación entre las dos esferas resulta imposible y artificial, amén de falsear la realidad. ¿Cómo pueden dissociarse actividad política y ejemplaridad personal en una reina que tuvo todo el poder en el terreno político y en el religioso?

Tras la decisión episcopal la polémica estuvo servida. Historiadores, teólogos, judíos, musulmanes, gitanos, etc. expresaron su desacuerdo con la reanudación del proceso de beatificación. Los judíos recordaron que fue la reina católica la que los expulsó de España. El decreto de expulsión de los judíos fue rubricado por los reyes católicos el 31 de marzo de 1492. Las razones religiosas alegadas por los reyes en el decreto para tomar tan grave y extrema medida era que los judíos constituían un grave peligro para los cristianos, a quienes querían «substraer de nuestra santa fe católica e pervertir a su dañada creencia». Pero junto a las razones religiosas había otras de carácter político, social y económico, que venían a refrendar la necesidad de la expulsión. Entre estas últimas los historiadores se refieren a la poderosa influencia de los judíos en la economía, a la responsabilidad de las clases feudales ávidas de dinero e incluso a la ambición de los reyes, que iban a beneficiarse de las propiedades de los expulsados. Antes del decreto de 1492 se habían tomado otras medidas encaminadas a forzar la expulsión, como la segregación de las aljamas que decretaron las Cortes de Toledo en 1480 y las expulsiones de Andalucía y Zaragoza en 1484 y 1486. Lo cierto es que tuvieron que abandonar España en pocos meses entre 150.000 y 200.000 judíos que no quisieron bautizarse.

Los judíos que se convirtieron al cristianismo no tuvieron que huir de España. Pero eso no significa que pudieran vivir tranquilos, porque el ojo avizor de la Inquisición los vigilaba y su brazo largo llegaba a los rincones más recónditos.

También los gitanos ll.in reaccionado en contr.l, y.l que ll Rein.l

Isabel desató contra ellos una dura persecución. Les ordenó que abandonaran sus costumbres, su lengua, sus trabajos, sus vestimentas, y renunciaran a sus cantes y bailes. Los castigos por el incumplimiento de esas normas eran muy duros: ir a galeras de por vida, cortar las orejas a los varones, las mujeres debían vivir en las laderas de las montañas separadas de los esposos.

Los mismos obispos que dieron su beneplácito a la reanudación del proceso de beatificación de la Reina Católica, aprobaron unos meses después el documento *La Iglesia de España y los gitanos*, que reconoce la injusticia histórica cometida contra ellos, denuncia la situación de pobreza y marginación en la que se encuentran actualmente y llama la atención sobre los prejuicios ancestrales, estereotipos y generalizaciones en torno a ellos en la sociedad. La Iglesia no echa balones fuera en esta cuestión, sino que asume su responsabilidad y entona el *mea culpa* por no haber sido siempre buena samaritana con los gitanos. A partir de esta toma de conciencia, se propone conquistar el alma católica de esa etnia.

No pocos teólogos y teólogas se han opuesto a la reanudación del proceso alegando que, en tiempos de interculturalidad y de diálogo interreligioso como los actuales, no parece muy ejemplar el comportamiento de una reina que expulsó a los judíos y a los moriscos de España, y persiguió a los gitanos, amén de otros comportamientos beligerantes.

Tras el anuncio de la reanudación del proceso se desarrolló un ciclo de conferencias sobre las virtudes cristianas de la reina católica en la embajada de España ante la Santa Sede, con intervenciones de las más altas autoridades eclesiásticas españolas y vaticanas, como el cardenal colombiano Daría Castrillón, prefecto de la Congregación para el Clero, y el Cardenal Rauco Varela, quien cerró el ciclo con una conferencia sobre *Isabel la Católica y la reforma de la Iglesia*.

La decisión episcopal ha tenido oposición también dentro de la Iglesia católica. ¿A qué viene, se preguntan no pocos católicos, la beatificación de una reina que, en su tiempo, propició uno de los choques de culturas más violentos, pues eso y no otra cosa fue el mal llamado «descubrimiento de América», y apoyó un modelo de «evangelización» que supuso la imposición de la fe católica por la fuerza a todo un continente que vivía pacíficamente una experiencia religiosa propia? El proceso se reabre justamente en una época en la que las religiones y las culturas han iniciado un diálogo fecundo en un clima de tolerancia

y respeto mutuo que se aleja de todo encontronazo por razones culturales y religiosas. ¿No resulta una contradicción, un desatino o un anacronismo?

Los obispos españoles y la Congregación para los Santos harían bien en tener en cuenta la pertinente observación de Daniel J. Goldhagen, autor del libro *La Iglesia y el holocausto* (Taurus, 2002): «No me corresponde a mí decirle a la Iglesia qué debe hacer. Pero si quieren considerar santo a alguien que ha cometido crímenes y que hoy sería juzgado en los tribunales, allá ellos».

CONTRA LAS PAREJAS DE HECHO

Los obispos españoles han puesto el grito en el cielo ante los Parlamentos de las diversas comunidades autónomas, de todos los colores políticos, que han aprobado leyes sobre las *parejas de hecho*, por muy moderadas que éstas fueran.

En una dura Nota del 8 de noviembre de 2002, los obispos andaluces denunciaron el Proyecto de Ley de Parejas de Hecho aprobado por el Consejo de Gobierno de la Junta de Andalucía en la primavera de 2002. He aquí algunas de las razones por las que se oponen a dicho Proyecto de Ley: a) considera a las parejas de hecho «nuevos modelos familiares» y las equipara al matrimonio; b) considera «núcleo familiar» a las uniones de personas del mismo sexo»; c) el reconocimiento de las parejas de hecho en razón de su relación sexual constituye una discriminación injusta hacia otras formas de agrupamiento entre personas en razón de la consaguineidad, del servicio estable, etc.; d) el proyecto cae en una contradicción flagrante, pues llama parejas de hecho a esas uniones que no poseen la estabilidad, las obligaciones y la dimensión pública que tiene el matrimonio, y sin embargo, gozan del reconocimiento legal «con efectos jurídicos y sociales equiparables a los del matrimonio»; e) opera con un concepto equivocado de libertad, que tiende a disolver la familia fundada en el matrimonio, cuando es ésta la verdadera expresión de libertad del hombre y uno de los factores de mayor progreso social; f) pone en peligro la protección al matrimonio y a la familia; g) no realiza la debida distinción entre parejas de hecho heterosexuales y parejas de hecho homosexuales: éstas no pueden aportar a la sociedad lo que aporta la complementariedad hombre-mujer, que es la sucesión generacional; h) al equiparar legalmente las parejas de hecho al matrimo-

nio se puede incurrir en un ataque grave contra la libertad religiosa y de conciencia, pues las Administraciones Públicas no deben promover una visión de la vida o de la sexualidad que choque con las convicciones de los padres, a quienes les corresponde el derecho a educar a sus hijos conforme a sus convicciones; i) en lo referente a las adopciones o acogimientos familiares, no distingue si la acogida se lleva a cabo por parte de parejas homosexuales o heterosexuales.

A estas razones se añade otra de carácter jurídico: la Junta de Andalucía carece de competencias en Derecho de Familia según la Constitución

Toda la Nota constituye una apología del matrimonio, al que define con afirmaciones de un idealismo subido de tono, que están muy lejos de responder a la realidad. De él dice que es un «bien constitutivo de la persona», «la mejor garantía frente a eventuales pretensiones abusivas de las diferentes formas de poden», «el lugar esencial para crecer y educar en el verdadero sentido de la libertad y de la responsabilidad social», «la gran escuela del amor y de la solidaridad», «célula primordial de la sociedad».

Los obispos andaluces llaman a los parlamentarios católicos a la responsabilidad. Pero la llamada no es a votar en conciencia, sino a oponerse, en cuanto cargos públicos, «a cualquier legislación que, por ir en contra del bien común y de la verdad del hombre, sería propiamente inicua», cual es el caso de la Ley de Parejas de Hecho. Aun respetando a las personas que optan por determinadas formas de vida en común, se oponen a que la fórmula jurídica para resolver esas situaciones sea equiparar las uniones de hecho con el matrimonio.

En similares términos condenatorios se han pronunciado otros obispos ante leyes similares, incluso más moderadas, aprobadas en los respectivos parlamentos o asambleas regionales. En referencia a la Ley de Parejas de Hecho aprobada en la Asamblea regional de Madrid, el cardenal Rouco Varela ha expresado su preocupación¹ sobre dos fenómenos que le parecen graves: el primero, la equiparación de las uniones de hecho con la familia constituida sobre el fundamento del matrimonio entre el hombre y la mujer, unidos fielmente para siempre; el segundo, la creciente relativización ética de la función y del valor insustituible y único de la familia surgida del matrimonio -que califica de único e indisoluble-, para el bien último de la persona y la subsistencia de la sociedad.

Otro de los prelados críticos de la Ley de Parejas de Hecho ha

sido Agustín García Gasco, arzobispo de Valencia, quien añade algunos argumentos nuevos a los de sus hermanos en el episcopado para justificar su oposición. Al tener noticia de que la Generalitat Valenciana estaba preparando un anteproyecto de ley de parejas de hecho, dijo no comprender – y cito literalmente sus palabras– «cómo todavía dependemos de algunas utopías marxistas a la hora de proyectar un modelo de sociedad para el siglo XXI». ¡Las parejas de hecho, utopía marxista! Yo no sabía que las parejas de hecho formaran parte del modelo marxista de sociedad. Éste es el primer argumento para justificar su oposición.

El segundo se centra en la defensa del modelo familiar de fundación matrimonial, y ello por razones de productividad y de progreso. Para él, la protección de la familia es la mejor inversión que puede hacer una sociedad, mientras que hipotecar la defensa de la familia a ideologías que la desconocen o desprecian constituye un gravísimo error. Argumento que refuerza con la idea de que una familia sana representa la garantía de una sociedad que va camino del verdadero progreso.

La tercera razón para oponerse a la Ley de Parejas de Hecho va en la misma dirección y se refiere a las ventajas que comporta el fomento de la verdadera cultura familiar: favorecer el bien de la vida, el amor entre *los* esposos y el cuidado de los niños, enfermos, ancianos y minusválidos, y, en definitiva, la alegría de vivir.

A pesar de sus críticas, García Gasco hacía una llamada muy sensata a respetar los derechos de los que viven «en uniones convivenciales, aunque son realidades distintas a las de la familia». En el respeto por ambas realidades se encuentra, a su juicio, el principio de una buena solución.

SAN PABLO/CEU, ¿INSTALADO EN EL INTEGRISMO?

Una de las instituciones católicas donde más se está dejando sentir la involución eclesial es la Fundación Universitaria San Pablo/CEU, que depende de la Asociación Católica de Propagandistas (ACdP). Durante los últimos años las posiciones integristas han ido ganando terreno en su ideario, en los órganos directivos, en la concepción de la presencia de los cristianos en la vida pública, en la manera de entender la enseñanza de la religión y en la actividad pastoral. Se sustituyó la

asignatura «Cultura y Fe» por la de Doctrina Social de la Iglesia (DSI). Se cambió a los profesores de religión de talante renovador por otros de tendencia neoconservadora. En los dos últimos años han sido despedidos por razones ideológicas 63 profesores de los centros del CEU en Barcelona, Madrid y Valencia. Algunos de los despedidos han denunciado el trato profesional denigrante y vejatorio, así como de asedio psicológico de que han sido objeto en el trabajo. El presidente del patronato de la Fundación San Pablo, Alfonso Coronel de Palma, negó en todo momento esas acusaciones y justificó los despidos no en función de la ideología, sino de la disminución de alumnos en las carreras donde los profesores cesados ejercían la docencia. En cualquier caso, la Fundación ha tenido que hacer frente a indemnizaciones millonarias por despidos improcedentes.

Entre los dirigentes, consiliarios y profesores de religión hay miembros del Opus Dei y de los nuevos movimientos eclesiales como Comunión y Liberación, Legionarios de Cristo y Fraternidad Sacerdotal de Toledo. Consiliario de Asociación Católica de Propagandistas de Madrid es Alfonso Carrasco Rauco, sobrino del cardenal de Madrid, Antonio María Rauco Varela.

En momentos de aguda crisis económica como los vividos a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta, la Fundación CEU/San Pablo contó con el apoyo financiero de la Conferencia Episcopal Española. Ahora, que vive en un momento de saneamiento económico, el apoyo episcopal es de carácter ideológico.

¿MÁRTIRES DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO?

En el discurso inaugural de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española de febrero de 2002, su presidente, el cardenal Rauco Varda, se quejó amargamente de las «agresiones» de que era objeto la Iglesia católica en los medios de comunicación social y osó compararlas con las sufridas por los mártires cristianos en los primeros siglos del cristianismo. Y eso debido a las críticas contra la institución eclesiástica y sus dirigentes por la actuación en Gescartera y por su comportamiento represivo con los profesores y las profesoras de religión.

Cualquier parecido entre ambas situaciones, la de los mártires cristianos y la actual de la Iglesia católica, sería en todo caso pura coincidencia, porque los mártires se negaban a adorar al emperador YI'OH-

fesaban su fe contra el sistema, mientras que un sector de la jerarquía católica actual vive cómodamente instalada en el sistema de quien recibe pingües beneficios por serle fiel. Y las fidelidades se pagan. Por lo demás, las críticas más severas no proceden hoy de trasnochados anticlericales como tampoco de mandatarios paganos, sino del interior mismo de la Iglesia.

NO A LA GUERRA

Una excepción en la alianza entre el Partido Popular y la jerarquía católica española ha sido la posición en torno a la guerra contra Irak. El pleno apoyo de Aznar a la postura belicista del presidente de los Estados Unidos George Bush y del primer ministro británico Tony Blair chocó con la condena total de la guerra por parte del Papa y de los obispos españoles, partidarios de salidas pacíficas y negociadas al conflicto. El Papa hizo numerosas gestiones para evitar la guerra: mandó como emisarios de paz al cardenal Ectegaray a Irak y al cardenal Pío Laghi a Estados Unidos. Recibió a los líderes más favorables al ataque a Irak, expresándoles su condena. Se pronunció casi a diario contra la guerra, a la que calificó de crimen. Convocó para el miércoles de ceniza, día en que comienza la cuaresma en la Iglesia católica, una jornada de oración y de ayuno por la paz.

Siguiendo las orientaciones del Papa, los obispos españoles aprobaron un documento contra la guerra titulado *La paz, don de Dios e imperativo moral*, donde podemos leer:

La guerra no puede ser el camino único e insoslayable. Nunca es un medio como cualquier otro, al que se puede recurrir para solucionar las disputas entre naciones. El servicio a la paz y al orden entre los pueblos exige que no se acuda a la destrucción y a la muerte que la guerra comporta. Hay que agotar todos los medios pacíficos para evitar la guerra y, en todo caso, respetar la legalidad internacional en el marco de las resoluciones del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas. La paz es posible; las guerras son evitables, pues no son ningún producto necesario del destino ciego, sino que tienen su raíz última en los pensamientos y las decisiones equivocadas de los hombres, que las incitan o las provocan. Ante la amenaza de la guerra se pone de manifiesto la necesidad de

la conversión del corazón para la promoción de una auténtica cultura de paz.

Con todo, no cerraban la puerta al uso de la fuerza, siempre que se dieran tres condiciones: contar con el apoyo de la ONU; no existir otro medio disponible; tener una fundada esperanza de que no iban a producirse males mayores que los que se querían evitar. Las dos últimas están tomadas del *Catecismo de la Iglesia católica*.

Al pronunciamiento de la Conferencia Episcopal han seguido las declaraciones pacifistas de la mayoría de los obispos españoles, algunos de los cuales pidieron directamente al presidente Aznar que escuchara y obedeciera al Papa, como el arzobispo de Sevilla Carlos Amigo.

En la condena de la guerra y en la defensa de la paz han coincidido teólogos, teólogas, religiosos, religiosas, sacerdotes, obispos y grupos cristianos de todas las tendencias, con diferentes acentos, pero con similar contundencia. Muchos de esos colectivos participaron en las manifestaciones celebradas durante los meses de febrero y marzo, y pidieron al Gobierno español que se colocara del lado de quienes defendían soluciones negociadas para desarmar a Irak, como Francia y Alemania, y que no embarcara a España en una guerra sin justificación alguna.

Hubo, con todo, algunas excepciones que rompieron la unidad de los católicos contra la guerra y se mostraron contrarios a los llamamientos del Papa y de los obispos. El caso más llamativo de desobediencia a los llamamientos papales y episcopales pacifistas fue el de Federico Trillo, ministro de Defensa y miembro del Opus Dei, quien no veía incompatibilidad alguna entre ser católico y desobedecer al Papa en este caso. Trillo justificaba su desobediencia en que la condena del Papa a la llamada «guerra preventiva» no es dogma de fe. Quizá se le olvidara de la existencia del mandato divino «¡No matarás!», que es más que un dogma de fe: un imperativo categórico que obliga a toda persona creyente. ¡Cuánto más si se tiene una responsabilidad como la suya al frente del Ejército de un gobierno aliado de George Bush, tan acostumbrado a firmar penas de muerte y tan propenso a declarar la guerra!

Otra excepción a la condena de la guerra dentro de la Iglesia católica ha sido la postura belicista defendida en la COPE por los periodistas Luis Herrero y Federico Jiménez Losantos, que hicieron encendidas llamadas a la guerra y criticaron a los obispos contrarios a ella,

como el arzobispo de Zaragoza y ex presidente de la Conferencia Episcopal Española Elías Yanes, por un artículo publicado en el diario *El Mundo*. La contradicción se encuentra en la misma casa de la Iglesia. Los responsables episcopales de la cadena radiofónica hicieron llamadas a la moderación que no fueron tenidas en cuenta. ¡Algunos tienen patente de corso!

VIENTOS CONTRARIOS AL LAICISMO EN EUROPA

En España no corren vientos favorables a la laicidad del Estado y de la sociedad por la nueva alianza entre dos neoconfesionalismos: el del episcopado español y el del Partido Popular en el poder. En algunas cuestiones, como la educación, el asociacionismo, los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres, etc., los obispos españoles parecen actuar como co-gobernantes y colegisladores con los gobernantes y legisladores elegidos democráticamente en las urnas.

Tampoco en Europa los vientos corren a favor de la laicidad del Estado y de sus instituciones. Los Partidos Populares Europeos son partidarios de que en la futura Constitución Europea se haga una referencia explícita a lo que Europa «debe a la herencia religiosa», en plena sintonía con el papa Juan Pablo II, que habla de las «raíces cristianas de Europa» y defiende la necesidad de recristianizar el viejo continente, hoy descristianizado. Consideran que el cristianismo ha sido uno de los factores básicos en la construcción de Europa, en la configuración de su cultura y en el desarrollo del humanismo. A juicio de Marcelino Oreja Aguirre, ex presidente de la Comisión Constitucional del Parlamento Europeo, la Constitución debería hacer constar que los valores en que se basa la Unión tienen su raíz en el cristianismo que ha impregnado la historia y las instituciones de nuestro continente. Más aún, habría de recoger la especificidad de las iglesias y comunidades religiosas, garantizar el derecho de autodeterminación de las mismas y el respeto del estatuto que tienen en los países miembros. «Una Europa sin cristianismo -afirma el democristiano Oreja- sería una Europa sin señas de identidad y en consecuencia sin capacidad cultural y sin potencia creativa».²⁴ También Giscard de Estaing, redactor de la

24. M. Oreja Aguirre, «Las raíces cristianas»: *El País*, 29 de diciembre de 2002, p.13.

Constitución, juzga necesario reconocer y hacer explícita la deuda de Europa con la tradición judeocristiana.

Una postura más matizada, pero igualmente apologética y nada crítica con el cristianismo histórico, dentro del sector cristiano que apoya la mención del cristianismo en la futura Constitución Europea, es la que entiende las raíces cristianas de Europa en un sentido más amplio y las refiere a la universalidad de la herencia cristiana: «El mensaje cristiano es Buena Noticia para los europeos, los americanos, los chinos y [...] todos los pueblos, se trata de una buena nueva universal».²⁵ El Dios de las «raíces cristianas» es presentado como un Dios de la misericordia, del perdón y de la justicia, y no sólo el de las guerras. Con la idea de las «raíces cristianas» se estaría apuntando a la separación entre Iglesia y Estado, a los fines, a la teleología de lo que se quiere que sea Europa:

Sin raíces cristianas Europa carecería de capacidad para la crítica de todos los poderes, para la libertad de juicio, para distinguir entre el simple «libre albedrío» y la verdadera «libertas». Renunciar a las raíces significaría renunciar a un modo de entender la primacía de la dimensión espiritual del ser humano [...] Sin las raíces cristianas es difícil hablar de experiencia de diálogo, de creatividad radical, de misericordia entrañable, de separación de poderes y memoria de que los verdugos no escribirán el último renglón de la historia [...]. Apelar a las raíces cristianas es apelar a una Europa esperanzada, abierta y con voluntad de seguir extendiendo el derecho de gentes, los derechos humanos y la promoción de la justicia como buena noticia.²⁶

La objeción que puede hacerse a este planteamiento es que esos mismos contenidos tan benéficos o similares pueden atribuirse a otras tradiciones religiosas y culturales que han configurado Europa.

25. A Dommgo Moratalla, «Las "raíces cnstlanas" en la ConstitUCIÓN Europea», *Cresol*, ValenCia, n. 36, diCIembre 2002-enero 2003, p. 48. Dommgo Moratalla es profesor de filosofía del derecho, moral y política, y actualmente director general de la Familia, Menor y AdopCIONes de la Generalitat ValenCiana gobernada por el Partido Popular

26. *jbid*, p 49

No faltan voces que se oponen a la introducción de menciones expresas a los valores religiosos y a las raíces cristianas en la futura Constitución Europea argumentando el carácter laico de Europa y apelando a la mejor tradición de los padres fundadores, donde se encontraban democristianos, socialdemócratas y liberales, que en los textos de los Tratados europeos no introdujeron referencias a herencia o valor religioso alguno. Porque si de herencias se trata habría que incluir también la grecorromana, la renacentista y la ilustrada. Una de esas voces críticas es la de Enrique Barón, ex presidente del Parlamento Europeo, eurodiputado y concejal del Ayuntamiento de Madrid, que argumenta su negativa de esta guisa:

Si de lo que se trata es de asumir de verdad la mejor herencia europea y no reabrir un debate para lograr un privilegio de mención, que luego sirve de base para tratar de conseguir otro tipo de privilegios y sinecuras terrenales y fiscales, como está ocurriendo en nuestro país, lo procedente es referirse a los precedentes valores éticos, filosóficos y espirituales que han configurado Europa.²⁷

En contra se ha pronunciado también el socialista José Borrell, actual presidente de la Comisión mixta Congreso-Senado para la Unión Europea, quien pide, gráficamente, que «dejemos en paz a Dios» y afirma que «en materia de democracia, derechos humanos e igualdad, Dios es un converso reciente».²⁸

La inclusión supondría un paso atrás en relación con la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea, cuyo apartado 1 del artículo 10 reconoce el derecho de toda persona a «la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión»; derecho que «implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos».

Los españoles sabemos por experiencia en qué desembocan las menciones expresas a los valores religiosos y a una religión en concre-

27. I. Barón, «Europa es laica», *El País*, 28-11-02, p. 14.

28. J. Borrell, «Dejemos a Dios en paz», *El País*, 29-12-2002, p. 13.

to, la católica, en los casi veinticinco años de vida de la Constitución Española de 1978: que se termina por reclamar como derechos lo que no son más que privilegios. Lo mejor es dejar las cosas claras en los textos, para que no haya ocasión de conflictos ulteriores.

POR LA LAICIDAD REAL DEL ESTADO

La laicidad del Estado no ha contado con gran solidez en España, ni siquiera después de la Constitución Española de 1978. El peso sociológico de la Iglesia católica, la referencia explícita a ella en la Constitución y los Acuerdos del Estado Español con la Santa Sede firmados en enero de 1979 antes de la aprobación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa, han propiciado en la práctica una confesionalidad implícita o encubierta, más o menos acusada en función del color político de los gobiernos, a lo largo de los últimos veinticinco años. Pero hoy se siente más amenazada que nunca, y la amenaza afecta a sus propios cimientos. Y ello por mor de la política del PP en lo referente a las confesiones religiosas, que se caracteriza por el trato de favor que da a la Iglesia católica y por la marginación de que son objeto las otras religiones, incluidas las de notorio arraigo, como la musulmana, la evangélica y la judía, con las cuales se firmaron Acuerdos en 1992.

Pareciera que el Partido Popular hubiera renunciado a la neutralidad en materia de creencias religiosas y hubiera reeditado el ya superado nacionalcatolicismo, al menos un nacionalcatolicismo mitigado. Quizá no resulte ajeno a esta actitud neoconfesional que adopta el partido hoy gobernante la presencia en sus órganos de dirección, en el Gobierno, en el grupo parlamentario popular y en los Parlamentos regionales de miembros de organizaciones católicas como el Opus Dei -cuyo fundador, Escrivá de Balaguer, fue canonizado en octubre de 2002 con presencia en el acto de una amplia representación religiosa y política- y los Legionarios de Cristo, organización católica fundada por el sacerdote mexicano Marcial Maciel, que se inscribe dentro de los nuevos movimientos eclesiales.

Esta situación ha hecho sonar todas las alarmas en la sociedad civil y ha llevado a crear la Plataforma Ciudadana por una Sociedad Laica, para llamar la atención sobre el proceso de neconfesionalidad del Estado actualmente en marcha y para defender su laicidad real. La Plataforma agrupa a veinte organizaciones, muchas de ellas del ámbito de la

educación, como Fundación Educativa y Asistencia Cives, Confederación Española de Asociaciones de Padres y Madres de Alumnos (C.E.A.P.A.), Liga Española de la Educación y la Cultura Popular, Colectivo «Lorenzo Luzuriaga», Federación de Trabajadores de la Enseñanza (FETE-UGT), Federación de Enseñanza-Comisiones Obreras, Movimientos de Renovación Pedagógica, Sociedad Canaria para el progreso de la Educación «Francisco Giner de los Ríos», Fundación Fernando de los Ríos. Han firmado el documento también asociaciones de carácter cívico como Movimiento por la Paz, el Desarme y la Libertad (M.P.D.L.), Federación de Mujeres Progresistas, Federación de Mujeres Separadas y Divorciadas, Federación de Gays y Lesbianas, etc.

La Plataforma hace un análisis de la nueva situación de las creencias en la sociedad española, en el que destaca el pluralismo moral, debido al creciente peso de la moral laica, y el pluralismo religioso, muy vinculado al fenómeno de la inmigración. Ambas modalidades del pluralismo conducen derechamente a la vertebración laica de la sociedad. La laicidad garantiza precisamente la libertad y la integración democrática de todas las creencias religiosas y opciones morales que conviven en nuestra sociedad. En la base del ideal de la laicidad se encuentra el laicismo en cuanto filosofía, movimiento social y proyecto ético, que considera la libertad de conciencia, de ideologías y de religión el eje fundamental de las leyes democráticas y de la neutralidad del Estado en materia religiosa, y promueve los valores de la libertad, la igualdad y la justicia. Tienen una visión sesgada, cuando no ciertamente falsa, del laicismo quienes lo entienden como hostil a la religión. Nada hay de persecución a las creencias religiosas en el laicismo rectamente entendido. A lo que se opone es a que éstas constituyan el elemento vertebrador de la organización de la sociedad.

Hay un concepto que debe mucho a la filosofía del laicismo, y es el de ciudadanía. En las sociedades democráticas la ciudadanía se extiende a todos los seres humanos, sin discriminación de ningún tipo, ni de género, ni de etnia, ni de cultura, ni de creencias. Todos somos sujetos de derechos y obligaciones por igual en el marco de una convivencia democrática. El carácter laico del Estado español tiene su base también en la Constitución española.

A partir de aquí, la Plataforma hace cuatro propuestas: 1.ª Denuncia de los Acuerdos de 1979 entre el Estado Español y la Santa Sede y sustitución de los mismos por acuerdos de cooperación con la Iglesia

católica y las demás confesiones religiosas en igualdad de condiciones, conforme a lo establecido en el artículo 16.3 de la Constitución española y en la Ley Orgánica de Libertad Religiosa. 2.^a Promulgación de un Estatuto de Laicidad, que garantice la neutralidad ideológica y religiosa en el funcionamiento de las instituciones, establecimientos, centros y servicios públicos, incluidos los concertados dependientes del Estado, de las Comunidades Autónomas o de los Entes Locales, entre los que la Plataforma cita los siguientes: centros escolares y universitarios, hospitales, servicios asistenciales, de la mujer, tercera edad, infancia, centros penitenciarios, cuarteles de Fuerzas Armadas o de Seguridad. En esos centros «ningún ciudadano podrá ser discriminado, positiva o negativamente, en razón de sus creencias, ni se podrán realizar actividades de proselitismo». 3.^a Supresión de la asignatura de religión confesional en la escuela pública e introducción de una educación ético-cívica obligatoria para todos los alumnos en el currículo de la Enseñanza Primaria y Secundaria. 4.^a Supresión de la disposición Adicional 2.^a del proyecto de Ley Orgánica de Calidad de la Enseñanza, que establece la Asignatura obligatoria de Sociedad, Cultura y Religión con dos versiones, una confesional y otra no confesional.

La propuesta olvida, quizá, un punto fundamental: la enseñanza laica de la religión como fenómeno cultural o, si se prefiere, como patrimonio cultural de toda la humanidad, y no sólo de las personas que se declaran vinculadas a una determinada religión.

¿ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN EN LA ESCUELA? UN CONTENCIOSO QUE VIENE DE LEJOS

¿Debe enseñarse «religión» en la escuela? ¿Qué lugar ha de ocupar tanto la enseñanza de la religión como la religión misma en el marco escolar dentro de un Estado constitucionalmente laico y una sociedad no confesional? No se trata de un problema puramente académico, sino que posee connotaciones más amplias. El tema resulta complejo -y, con frecuencia, conflictivo-, ya que se mueve en varios campos: el de la política educativa y la programación escolar; el de la cultura religiosa y la presencia de las distintas comunidades religiosas en las instituciones temporales de una sociedad laica, y el del modelo de sociedad que se pretende construir y para el que se quiere educar. En torno a él se está produciendo un intenso debate que genera fuertes tensiones entre las diferentes fuerzas sociales y políticas, entre los propios creyentes que mantienen posiciones enfrentadas al respecto y entre las iglesias, especialmente la católica, y los sucesivos gobiernos.

Comenzaré por clarificar cuál es la identidad de la enseñanza escolar y cuáles son las funciones que haya de ejercer como punto de partida para la ulterior reflexión sobre el papel de la religión en la educación y sobre la evolución del problema y los intentos de solución que vienen proponiéndose.

Uno de los principios en que se sustenta la institución escolar es la autonomía y la racionalidad propia del proceso educativo. La escuela como institución de una sociedad laica no necesita recurrir a un determinado sistema de creencias que la legitime, ni puede convertirse, en espacio de inductiva religiosa.

TRANSMISIÓN DE UNOS CONTENIDOS RACIONALES Y CIENTÍFICOS

Una de las funciones fundamentales de la escuela es transmitir unos contenidos racionales y científicos que vayan a la raíz de las cosas en busca de las causas profundas de los procesos humanos y naturales y contribuyan a superar la mentalidad mítica y mágica, tan arraigada todavía en nuestra cultura. Ello lleva derechamente a fomentar el hábito de la investigación, a través de una metodología científica adecuada, y el análisis de la realidad histórica y social, a través de las mediaciones socioanalíticas. Esta orientación de la enseñanza es hoy más necesaria que nunca ante la proliferación de sectas, movimientos espiritualistas, videntes, arúspices, horóscopos, etc., que amenazan seriamente la libertad de los individuos, conducen por la pendiente del irracionalismo y colocan a la sociedad en manos de las fuerzas del destino que se creen invencibles e irreversibles.

Asistimos al avance de un fenómeno preocupante: la credulidad «laica», incluso entre los jóvenes, como acaba de demostrar una reciente encuesta del Instituto de la Juventud, que destaca el aumento significativo de los jóvenes que creen en profetas, elegidos y enviados: si en 1995 era el 15% de los jóvenes el que se adhería a este tipo de creencias, en el 2001 era el 22%. La encuesta revelaba, a su vez, que hay un incremento «ininterrumpido» de los jóvenes que se alejan de la religión y de los indiferentes. Otra encuesta realizada por la Escuela Universitaria de Estadística de la Universidad Complutense de Madrid mostraba que el 40% de universitarios se declaraba ateo. De estos datos cabe deducir que en la juventud española coexisten las dos tendencias: la increencia y la credulidad.

Para que el carácter científico y racional de la enseñanza impregne la comunidad escolar hay que operar con una metodología no-directiva, activa y participativa, que dé protagonismo a todos los miembros de la comunidad escolar. A su vez, para evitar que la racionalidad educativa "degenere en razón instrumental y que el proceso de aprendizaje se reduzca a mera actividad calculadora, es necesario que se mueva en el horizonte de una concepción humanista y ecológica de la vida y se rija por unos principios éticos inherentes a toda acción humana. Con eso queremos decir que la razón y la ciencia no pueden convertirse en los nuevos dogmas de la enseñanza que sustituyan a los dogmas illi-

giosos. Ambas están al servicio de los seres humanos y han de contribuir a mejorar las condiciones de vida.

Ahora bien, los contenidos racionales y científicos no son neutros, por mucho que quieran presentarse como tales. Ejercen determinadas funcionalidades, sirven a determinados fines y responden a determinados valores. El proceso educativo, por ende, no puede ser ajeno al mundo de los ideales, los valores y los fines. La educación en valores es uno de los pilares de la enseñanza escolar. La función de la escuela no puede consistir sólo en crear profesionales, técnicos, especialistas, sino en forjar personas creadoras y creativas, con personalidad propia y con sentido crítico. Kant acostumbraba a decir que la función del profesor de filosofía no era enseñar la historia de la filosofía sino enseñar a pensar. Este principio es aplicable a todo profesor. Debe inculcarse el principio-responsabilidad de que habla Hans Jonas. La educación en valores es tan importante como la transmisión de conocimiento. Ambas deben ir parejas.

CONTRIBUCIÓN AL DESARROLLO INTEGRAL DE LA PERSONA

La educación escolar debe contribuir al desarrollo integral de la persona, sin reduccionismos, ni compartimentos estancos. Frente a la concepción unidimensional y utilitarista -tanto vales cuanto produces- del ser humano, cada vez más extendida en la sociedad y la cultura modernas, la enseñanza escolar tiene como cometido, y como reto, la atención a la multidimensionalidad del individuo, el cultivo de aquellas dimensiones que más suelen descuidarse: lúdico-festiva, artístico-manual, reflexivo-crítica, afectiva, subjetiva e intersubjetiva, ética y estética, personal y comunitaria, activa y contemplativa, intelectual y volitiva. Esas dimensiones forman una unidad.

RESPECTO AL PLURALISMO DESDE LA PRÁCTICA DE LA RAZÓN COMUNICATIVA

Corresponde al marco escolar promover el pluralismo, la convivencia, el respeto a la diferencia, el diálogo, el ejercicio de la democracia, la práctica de la razón comunicativa que implica el consenso y el

disenso. El solo consenso corre el peligro de la uniformidad y de la exclusión de los disidentes. El permanente disenso puede terminar en bloqueo de todo proyecto y generar actitudes iconoclastas, destructivas tanto de la persona como de la comunidad educativa. El clima más adecuado que hay que fomentar es la tolerancia, superadora de fanatismos ideológicos, intransigencias doctrinales o imposiciones dogmáticas. El pluralismo es uno de los signos de la cultura moderna. Las diferencias ideológicas constituyen uno de los soportes del funcionamiento de la democracia política y de la convivencia cívica. El mejor servicio que la escuela puede prestar a la sociedad es asumir en su seno el pluralismo existente en la vida pública y discutir civilizadamente los diferentes proyectos con sus pros y sus contras. De esta manera, el proceso educativo se convierte en el mejor antídoto contra los fundamentalismos y los sectarismos, que tienden a la absolutización de la verdad y renuncian, por ello, a su búsqueda. Cabe recordar aquí a Antonio Machado cuando decía: «¿Tu verdad? No. Guárdatela. La verdad. Y vamos a buscarla juntos».

El pluralismo garantiza la libertad del alumnado, que posee sus propias ideas y no tiene por qué renunciar a ellas ni expresarlas públicamente, sin miedo a represalias, aun cuando no coincidan con las de los profesores o con el ideario del centro, allí donde lo hubiere. Asegura igualmente la libertad de cátedra y de expresión de los enseñantes y educadores, quienes tienen derecho a defender razonadamente sus opiniones. El pluralismo comporta también el respeto a las diferentes formas de vida.

SÍNTESIS ARMÓNICA ENTRE TEORÍA Y PRÁCTICA

Objetivo fundamental de la educación es promover una síntesis armónica entre teoría y práctica, pensamiento y acción, formación intelectual y actividad manual. La enseñanza no consiste en ofrecer un cúmulo de conocimientos y saberes desordenados que conviertan a los/as escolares en un almacén de datos o en un archivo. Ha de ayudar a integrar las claves teóricas en una praxis emancipadora y de guiar ésta a través de una teoría sólidamente fundamentada. Amén de *homo sapiens*, el ser humano es *homo ludens*, *homo symbolicus*, *homo utopiscus*, *homo faber*, etc.

La enseñanza escolar debe orientar la vida del alumnado conforme

a los principios de una ética civil, cuyas bases sean no las propuestas morales de una determinada religión, sino los principios éticos que emanan de la propia condición humana: justicia, igualdad, libertad, solidaridad, paz, etc. Es la ética que obliga a todos los ciudadanos: integra y no excluye; hermana y no discrimina.

MODELOS DE ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN EN LA ESCUELA

Ante la pregunta por el lugar de la religión en la escuela, lo primero que cabe constatar es que no existe una única respuesta como tampoco un modelo único de enseñanza religiosa escolar. Los cambios socioculturales y religiosos han dado lugar a diferentes modelos. Veamos los más importantes.

La clase de religión como instrucción católica

Éste fue el modelo vigente en nuestro país conforme al modelo de Iglesia de cristiandad y al régimen nacionalcatólico vigente durante siglos. Respondía a la concepción del cristianismo como conjunto de dogmas que había que creer y de normas morales que había que cumplir. Fue sancionado jurídicamente por el Concordato entre la Santa Sede y el Estado Español de 1953, que reconocía a la Religión Católica, Apostólica, Romana como «la única de la Nación española» que «gozará de los derechos y prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico» (art. 1).

El Concordato consideraba la enseñanza de la religión y de la moral católicas obligatoria para todos los alumnos y alumnas y en todos los grados de la educación. «El Estado español-leemos en el artículo XXVII- garantiza la enseñanza de la religión Católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes, sean estatales o no estatales, de cualquier orden o grado.»

La clase de religión consistía en la transmisión y memorización de la doctrina católica, teniendo como guía el catecismo, y en el aprendizaje y recitados de las oraciones y jaculatorias más usuales de la religiosidad popular. La doctrina católica que se enseñaba era la doctrina segura del magisterio eclesiástico, sin posibilidad para razonar la fe,

para tener dudas y, menos aún, para discutir las cuestiones que pudieran quedar abiertas.

La instrucción religiosa llevaba consigo la aceptación de las verdades fundamentales de la fe católica según las formulaciones de los Concilios y de las declaraciones dogmáticas. Parte sustancial de dicha instrucción era la moral, que fijaba un único modelo de conducta en los diferentes ámbitos de la vida: religioso, familiar, social, político, festivo, laboral, profesional, etc. Lugar importante ocupaba el conocimiento de la historia sagrada, contada en su literalidad y sin recurrir a los métodos histórico-críticos ni tener en cuenta los distintos géneros literarios de la Biblia judía y de la Biblia cristiana.

Dicha enseñanza dejó una profunda huella en los alumnos y alumnas quienes, ya adultos, identificaban el catolicismo con las fórmulas estereotipadas del catecismo, en unos casos para distanciarse de ellas y en otros para aferrarse dogmáticamente a sus creencias.

Vicente Pedrosa, buen conocedor de la evolución del tema que nos ocupa, resume el modelo de instrucción católica en estos términos:

La enseñanza de la religión se ofrece a los alumnos a partir de los Catecismos Nacionales de preguntas y respuestas y libros de texto, resúmenes todos ellos de la teología sistemática (dogmática, diríamos mejor), e intenta educar en la fe siguiendo fundamentalmente los tres pasos metodológicos del Método de Munich: presentación, explicación y aplicación. En la práctica, la exposición doctrinal, el conocimiento y la retención de las verdades cristianas ocuparán el lugar preferente. El clima religioso de muchas familias y de las parroquias y el testimonio cristiano de no pocos maestros, el ambiente eclesial y social protegido por la confesionalidad del estado -el nacionalcatolicismo- completarán lo que «la enseñanza de la religión», como tal, no promoverá.²⁹

A los alumnos se les formaba en un sistema cerrado de creencias, en una fe dogmática y en una moral rígida, que eran considerados de validez universal. No había mediación hermenéutica alguna que situara las formulaciones doctrinales en su contexto y las interpretara a la luz de los nuevos climas culturales. Se excluía igualmente toda posibi-

29. Pedrosa, V., *Acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede sobre enseñanza religiosa y asuntos culturales*, Iglesia Viv.1 7), 1(079, p. 51.

lidad de diálogo con otras cosmovisiones distintas de la católica, tenidas por falsas sin más.

La clase de religión como formación religiosa

Es el modelo que fue imponiéndose gradualmente durante los años que siguieron al Concilio Vaticano II (1962-1965) en consonancia con las nuevas orientaciones conciliares. Si en el modelo anterior primaban los aspectos doctrinales y cognitivos de la religión católica, en el nuevo se daba prioridad a la dimensión vital, a la experiencia. Si en el modelo precedente se insistía en lo memorístico, en éste se cargaba el acento en las actitudes que había que fomentar. Si antes se ponía énfasis especial en que los alumnos y alumnas aprendieran y recitaran oraciones y jaculatorias, aquí se daba más importancia a la celebración como elemento central del mensaje cristiano. Si en la enseñanza de la religión como instrucción católica se hablaba del dogma y la moral católicos, en el modelo que comentamos se hablaba del mensaje cristiano y de los comportamientos acordes con él en la vida.

El nuevo paradigma resultaba más atractivo y sugerente que el anterior, ya que introducía elementos antropológicos y religiosos hasta entonces descuidados, al tiempo que conectaba con el mundo vital del alumnado: inquietudes, problemas, aspiraciones, etc. Sin embargo, se vació la enseñanza religiosa de sus aspectos doctrinales y cognitivos. Se confundía la clase de religión con la catequesis. La escuela se convertía, así, en una prolongación de la función catequizadora que corresponde a las instancias eclesiales.

La clase de religión como síntesis de cultura y fe

A la vista de las deficiencias, sobre todo teóricas, del modelo anterior, y ante los desafíos de la cultura moderna en la que deseaba inculcarse el cristianismo, se optó por otro paradigma que, sin renunciar a las aportaciones precedentes, lograra una síntesis entre cultura y fe, realidades históricamente enfrentadas, al menos en los últimos cuatro siglos a partir de la Ilustración. He aquí algunas de las características principales del nuevo modelo.

- a) Es una enseñanza confesional de la religión, impartida por profesoras creyentes, de conformidad con la doctrina de la Iglesia católica, bajo el control de la jerarquía. El documento *Enseñanza Religiosa en las Escuelas* (ERE) afirma que la clase de religión y moral católicas no debe reducirse «a una mera información descriptiva del fenómeno religioso» (n. 40). La jerarquía eclesiástica es quien decide los contenidos de la enseñanza, selecciona y prepara a los profesores que hayan de impartir la disciplina en cuestión y adapta los métodos de enseñanza de la religión al sistema pedagógico.
- b) Se tiende a que, a través de la clase de religión, se favorezca una adhesión libre a la palabra de Dios, se suscite la fe y se eduque en ella. La transmisión de los contenidos religiosos ha de llevarse a cabo en fidelidad al magisterio de la Iglesia. Esto implica no desviarse de la doctrina oficial tanto en las cuestiones dogmáticas como en las morales, relativas a la familia, la sexualidad, la vida política, la actividad económica, etc. Cualquier desviación de los profesores nombrados por la jerarquía con respecto a las directrices jerárquicas puede tener como consecuencia la retirada de la *venia docendi*.
- c) Si bien no se confunde con la catequesis, la enseñanza religiosa escolar se considera complementaria de la catequesis o, al menos, posee rasgos catequéticos.
- d) La clase de religión es entendida como asignatura ordinaria, si bien de libre elección de los alumnos, donde se intenta compaginar la adquisición de conocimientos con la formación en actitudes cristianas. A través de la asignatura se pretende transmitir una visión sistemática y orgánica de la fe, que debe armonizarse con una orientación vital y concreta. La intención es salvar el tratamiento académico propio de la educación escolar y respetar la orientación pedagógica peculiar de la asignatura en cuestión. Desde la óptica episcopal, la clase de religión no es enseñanza neutra sobre la religión o las religiones, sino enseñanza de la religión católica.
- e) Se pretende que la clase de religión esté en concordancia con el proceso de asimilación cultural, evolución psicológica y desarrollo científico del alumnado, para posibilitar una síntesis coherente entre cultura y fe. Por eso se insiste en la interdisciplinariedad, considerada por los obispos «forma privilegiada ineludible entre fe y cultura».

El cuarto modelo, defendido por creyentes y no creyentes, entiende la enseñanza de la religión en el marco escolar como asignatura no-confesional. A través de ella se ofrece un análisis riguroso, sistemático y científico sobre el fenómeno religioso como hecho histórico y sociocultural, así como sobre las diferentes manifestaciones en que se ha desarrollado. En este marco hay que situar el estudio del cristianismo. Dada su peculiar influencia en los diferentes campos de la cultura occidental (política, filosofía, arte, literatura, ciencia, etc.), el cristianismo debe ser objeto de un análisis más detallado y profundo.

El estudio del fenómeno religioso ha de llevarse a cabo con el auxilio de las ciencias que se ocupan de él: historia de las religiones, filosofía de la religión, fenomenología de la religión, sociología de la religión, psicología de la religión, etnohistoria, antropología cultural, etc. Actualmente se cuenta con Cátedras, Departamentos e Institutos Universitarios de Ciencias de las Religiones que imparten las referidas disciplinas especializadas en la religión.

Los profesores que imparten la asignatura de religión deben estar en posesión de la titulación superior en la disciplina correspondiente o afines, que constituye una garantía para el rigor en la docencia. Los criterios de selección del profesorado de religión no pueden ser distintos de los seguidos en la selección de los docentes de otras disciplinas del plan de estudios.

Al tratarse de una disciplina en paridad con las demás, los contenidos y la metodología habrán de fijarse desde las instancias académicas pertinentes, que pueden contar con el asesoramiento de expertos en la materia, cuidando el tratamiento interdisciplinar. Eso permite disponer de claves hermenéuticas para comprender el hecho religioso en toda su riqueza, pluralidad y complejidad, e interpretarlo en el marco de la historia del pensamiento, de la cultura y de la vida social, política y económica de los pueblos.

Este modelo evitaría la extraña y poco pedagógica separación que en los anteriores se produce entre los estudiantes que eligen religión -cualquiera que fuere- y los que optan por la alternativa (ética, trabajos manuales, tiempo de estudio o tiempo libre). Con la clase no confesional de religión -obligatoria para todos los alumnos-, nos alejamos del peligro de crear dos bandos dentro de la comunidad escolar en función de las creencias o no creencias.

La modalidad no confesional posibilita, a su vez, un debate fecundo y clarificador entre los alumnos que tienen experiencias y opiniones divergentes en materia religiosa. Cosa que no sucede en las clases de religión confesional a las que asisten por lo general estudiantes pertenecientes a la misma confesión religiosa.

Importantes sectores católicos se oponen a la implantación de este modelo de enseñanza de la religión en la escuela por entender que siembra el relativismo religioso, aleja a los alumnos de su propia religión y fomenta el indiferentismo e incluso el ateísmo. Sin embargo, las experiencias en marcha al respecto no ofrecen esos resultados. Lo que sí sucede es que los alumnos creyentes de una determinada religión, al entrar en contacto con otras religiones y culturas y con la racionalidad moderna, adoptan una actitud crítica para con su vivencia religiosa, renuncian a concepciones míticas y acceden a una fe lúcida y dialogante. A su vez, los alumnos no creyentes, al entrar en contacto con personas creyentes y profundizar en el complejo mundo de las religiones, se vuelven más respetuosos y pueden dar un mejor fundamento a su actitud crítica.

Coincido a este respecto con Luis Gómez Llorente en estas tres ideas que resumen con lucidez lo expuesto hasta aquí: a) «la voluntad de silenciar en lo posible lo referente a la religión obstaculiza su conocimiento crítico»; b) «la desinformación no sólo es incultura, sino semillero de prejuicios»; c) «los valores de la laicidad no son incompatibles con toda religiosidad, sino con aquellas formas religiosas que impliquen su negación».30

ENSEÑANZA RELIGIOSA ESCOLAR Y CATEQUESIS PARROQUIAL

De los cuatro modelos propuestos, creo que es el cuarto el que mejor responde al actual clima de secularización y pluralismo religioso e intercultural y el que toma más en serio el hecho religioso como fenómeno cultural históricamente relevante. En él pueden converger tanto los defensores de la confesionalidad como los laicistas, tras un diálogo franco, ya que es el que mejor garantiza el estudio de las reli-

30. Górcnz UOfcnc, L., *El papel de la religión en la formación humana*, Iglesia Viva 202, 2000, pp. 54 Y58.

giones con rigor científico y objetividad. Ese modelo no niega el derecho de toda religión a seguir manteniendo y difundiendo sus creencias, a condición, claro está, de que no se impongan por la fuerza. Como tampoco niega el derecho de los laicistas a defender la fundamentación autónoma de la ética.

Hay todavía una cosa que con frecuencia tiende a olvidarse: la necesidad de distinguir entre educación en la fe y enseñanza de la religión, entre catequesis y estudio de las religiones. Quienes deben tenerlo más presente son las personas que imparten la asignatura confesional de religión. El lugar de la educación en la fe y de la catequesis es la comunidad cristiana a través de sus diferentes instancias eclesiales: comunidades de base, movimientos apostólicos, parroquias, etc.

A la escuela le corresponde también un cometido importante: posibilitar a los estudiantes el acceso al mundo de las religiones y a su rico «capital simbólico» como parte fundamental de la herencia cultural y patrimonio de la humanidad. Procede llevar a cabo un estudio comparado de las religiones, pero no para clasificarlas entre verdaderas y falsas, sino para descubrir las peculiaridades de cada una y las aportaciones que pueden prestar en el terreno ético, para construir un mundo más justo y solidario, y en el filosófico, para analizar las estructuras epistemológicas de los sistemas de creencias y la racionalidad de las afirmaciones religiosas.

LA PREGUNTA POR LA TRASCENDENCIA Y SUS PLURALES RESPUESTAS

Las religiones van tras las huellas de la trascendencia y señalan los caminos que conducen a la salvación. Pero la trascendencia no sobrevuela la historia como tampoco la salvación es extraterrestre. Ambas se encarnan en los procesos históricos. Cualquiera fuere la actitud ante las religiones, no se puede acallar la pregunta por la trascendencia e incluso la apertura hacia ella. La pregunta nace de una profunda inquietud intelectual y nos la planteamos con frecuencia los seres humanos, creyentes o no, en distintos contextos y situaciones de la vida. Las respuestas tienen que ser necesariamente plurales en un mundo plural como el nuestro. Y la pluralidad enriquece el debate y abre nuevos horizontes.

Puestas las bases teóricas en torno a la enseñanza de la religión en la escuela, vaya recorrer el itinerario seguido en ese terreno a lo largo de los últimos cincuenta años de nuestra historia, desde la firma del Concordato entre la Santa Sede Apostólica y el Estado Español en 1953 hasta hoy, en pleno conflicto social y académico provocado por la no renovación de los contratos a profesores y profesoras de religión por parte de la jerarquía de la Iglesia católica española, pasando por los Acuerdos Iglesia-Estado de 1979, y la LODE (Ley Orgánica del Derecho a la Educación), la LOGSE (Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo) y la LOCE (Ley Orgánica de Calidad de la Educación).

El Concordato de 1953 garantizaba la plena adecuación del sistema educativo a los principios del catolicismo, dentro de la más absoluta fidelidad al Estado dictatorial:

«En todos los centros docentes de cualquier orden y grado, sean estatales o no estatales, la enseñanza se ajustará a los principios del Dogma y de la Moral de la Iglesia católica».

«Los Ordinarios ejercerán libremente su misión de vigilancia sobre dichos centros docentes en lo que concierne a la pureza de la fe, las buenas costumbres y la educación religiosa».

«Los Ordinarios podrán exigir que no sean permitidos o que sean retirados los libros, publicaciones y material de enseñanza contrarios al Dogma y a la Moral Católica» (art. XXVI).

Se garantizaba, asimismo, «la enseñanza de la Religión Católica como materia *ordinaria y obligatoria* (la cursiva es mía) en todos los centros docentes, sean estatales o no estatales, de cualquier orden o grado» (art. XXVII, 1). Se contemplaba, no obstante, la dispensa de tal enseñanza a aquellos alumnos y alumnas cuyos padres así lo solicitaran.

Los encargados de impartir la enseñanza de la Religión en la escuela primaria eran los maestros, salvo que el obispo pusiera reparo a alguno de ellos. Periódicamente podía impartirla el párroco «por medio de lecciones catequísticas» (art. XXVII, 2). Se produce, por ende, una confusión de planos entre enseñanza religiosa y catequesis, que todavía sigue vigente y que las instituciones religiosas no están interesadas en clarificar.

En los centros estatales de enseñanza media se encomendaba la docencia a sacerdotes o religiosos «y, subsidiariamente, a profesores seculares nombrados por la autoridad civil competente», siempre a propuesta del obispo de la diócesis (art. XXVII, 3). Tanto los programas como los libros de texto de religión requerían la aprobación de la competente autoridad eclesiástica» (art. XXVII, 8).

En su discurso de presentación del Concordato a las Cortes, el 30 de octubre de 1953, Franco glosaba lo referente a la enseñanza en términos inequívocamente nacional-católicos, que rememoraban la más rancia teología política del antiguo régimen:

(El Concordato) reconoce a los prelados el libre ejercicio de la misión de la defensa de la fe, que es consecuencia directa de su alto magisterio y que fluye del sentido de unidad religiosa y de fidelidad a una tradición milenaria que diera a la Patria sus más limpias glorias.

Mas el concordato no tiene, esencialmente, un sentido negativo o de limitación o cautela contra posibles desviaciones o ataques contra el Dogma y la Moral católica, sino que quiere, principalmente, ser fuerza impulsora de un crecimiento cristiano de España en todos los órdenes, y de modo muy especial en el orden de los saberes y del perfeccionamiento de la Cultura nacional [...]. Este concordato, lejos de poner fronteras al desenvolvimiento de la ciencia y de la enseñanza en España, lo que busca es fomentar un enriquecimiento de la educación con la savia vital de la fe cristiana.³¹

El Concilio Vaticano II supuso un correctivo en la estructura ideológica del Concordato y en el propio nacional-catolicismo vigente en España, que tenía repercusiones en la educación y en la enseñanza de la religión en la escuela. El Concilio establecía inequívocamente el principio de libertad religiosa, que cuestionaba la práctica educativa española y obligaba a modificár la legislación en materia de enseñanza religiosa escolar conforme a los criterios conciliares, como no podía ser de otra forma en un Estado fiel a los principios católicos.

Pero fue la Constitución española de 1978 la que dio un vuelco total al statu quo en este como en otros puntos, sobre todo en los ar-

31. Equipo Vid. NUI v.1, 'i0(o sobre "/> Concordato, M.Idris, 1971, pp. 78-79.

títulos 16 Y27. En el artículo 16 se ponen las bases del Estado no confesional, que implica:

la garantía «de la libertad ideológica, religiosa y de culto 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» (16.1).

la no obligación de los ciudadanos «a declarar sobre su ideología, religión o creencias» (16.2).

La no confesionalidad del Estado (16.3).

El artículo 27 establece el marco en el que ha de moverse la enseñanza. Dentro de él se garantiza «el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones» (27.3).

Durante la transición política se desarrolló un intenso debate en torno a la enseñanza. Numerosos sectores progresistas elaboraron importantes documentos donde se fundamentaba la alternativa de una escuela pública, laica, pluralista y no confesional, de la que estaba ausente la enseñanza de la religión, cualquiera fuere su modalidad.

En el seno de grupos cristianos de reflexión surgieron interesantes iniciativas en torno a la religión en la escuela que rompían con la práctica nacional-católica tradicional y distinguían con claridad meridiana entre formación religiosa y catequesis. El lugar de ésta eran las propias comunidades cristianas; el de la formación religiosa era, entre otros, la escuela.

Una de las iniciativas más lúcidas y coherentes de entonces fue, a mi juicio, la propuesta por el «Equipo Eucaristía», de Zaragoza, que valora positivamente la actitud crítica de los jóvenes, trata de potenciarla y, en consecuencia con ella, defiende una enseñanza crítica de la religión en los centros docentes.

«Creemos -afirma el «Equipo Eucaristía»- que el mejor servicio que nosotros podemos prestar a una juventud inquieta es salir al paso de sus preguntas con una posible respuesta cristiana». En ese contexto consideran necesaria la enseñanza de la religión en la escuela con una salvedad muy importante: «siempre y cuando se entienda como información, no como catecismo, ni siquiera como catequesis.³²

El citado Equipo pone especial acento en el cristianismo como tema de enseñanza por considerarlo «una realidad que afecta a nuestra vida, configura nuestras costumbres, leyes, instituciones, lenguaje, y, en la medida en que define nuestro pasado, condiciona nuestro futuro».33 Concluye su propuesta reclamando la misma importancia para la religión en la enseñanza oficial que, por ejemplo, para la literatura española.

Junto a esas iniciativas se desarrollaron otras afines, que contaron en principio con el respaldo institucional de algunos obispos, como la creación, en Barcelona, del Seminario de Cultura Religiosa dentro de la Delegación Diocesana de Enseñanza y la ulterior publicación de la serie *Cultura Religiosa*, de veinte volúmenes, editada por Bruño y Don Bosco a partir de 1976.

El 13 de enero de 1979 se firmaron los Acuerdos entre la Iglesia católica y el Estado español. Uno de ellos era el de Enseñanza y Asuntos Culturales. En él se producen cambios importantes en relación con el Concordato firmado hacía veinticinco años. Se suprime la enseñanza de la religión en la universidad. Se mantiene en los centros docentes de primera y segunda enseñanza como asignatura fundamental y de oferta obligatoria para cuantos alumnos opten por ella en vez de la ética, que aparece como asignatura-comodín. En el Acuerdo se conservan intactos algunos de los privilegios concedidos a la jerarquía católica. Es a ella a la que se reconoce el derecho de conceder o denegar la «missio canonica» a los profesores que han de impartir la docencia de esa materia. Es ella la que tiene que dar el oportuno dictamen para la aprobación de los libros de texto por parte del Ministerio de Educación.

Ese mismo año, la Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis elaboró unas orientaciones pastorales y unas bases de programación que cerraban todas las puertas a la enseñanza laica de la religión. Desde entonces la Comisión ejerció un rígido control sobre los libros de texto de religión. Vetó la serie *Para una Enseñanza Crítica de la Religión* y disuadió a la Congregación Salesiana de seguir publicando la serie *Cultura Religiosa*. Tal actitud limitaba la libertad de expresión, hasta provocar gravísimos conflictos con la Asociación de Editores y con el Ministerio de Educación.

LA RELIGIÓN EN LA LOGSE

Con la aprobación de la LOGSE (Ley Orgánica de Ordenación General del Sistema Educativo) (1/1990, de 3-10-1990; BOE, 4-10-90) se produce un salto cualitativo en la concepción y la práctica de la educación en España. Cuatro son los principios que inspiraban la Ley: modernización, democratización, reequilibrio de las desigualdades sociales de origen y laicidad.

Modernización. La Ley se proponía insertar la educación en el mundo moderno, superando el paradigma premoderno y precrítico en que históricamente se ha desarrollado la enseñanza en nuestro país, con honrosas excepciones e intentos la mayoría de las veces frustrados. La modernización atiende preferentemente a los aspectos científico-técnicos y económicos, tan descuidados tradicionalmente en el sistema educativo español. Se ubica en el horizonte de la razón instrumental, de la racionalidad calculadora. Pero quizá no presta la atención debida a la razón crítica, y menos aún a la razón utópica. Hay un predominio de lo objetivo sobre lo subjetivo y del saber científico sobre la sabiduría de la vida. Con este enfoque quien sale perdiendo en la reforma del sistema educativo es la filosofía. Apenas queda espacio para el planteamiento de las grandes preguntas sobre el universo y el ser humano. Con todo supone un avance importante.

La democratización es otro de los principios que regía la Ley. El Estado democrático implica la democratización tanto de la sociedad y de las instituciones como de las prácticas y los hábitos de vida de los ciudadanos y ciudadanas. Una de las instituciones más necesitadas de democratización es la escuela, que históricamente se había caracterizado por la ausencia de participación de los colectivos implicados en la educación, sobre todo padres y estudiantes. La democratización de la escuela debe entenderse en un doble sentido: por una parte, el de la democratización del propio sistema educativo en todos sus niveles, convivencia, programación, gestión, toma de decisiones, métodos de enseñanza; por otra, el compromiso de la escuela con la democratización de la sociedad. La educación en los valores democráticos, la tolerancia, el pluralismo, la responsabilidad cívica, etc., constituye una de las principales aportaciones de la escuela a la sociedad y es un paso necesario para crear ciudadanos participativos.

Reequilibrio de las desigualdades sociales de origen. Junto a la democratización del sistema educativo y a la formación del alumnado en

la democracia, la Leyera más ambiciosa en sus pretensiones y buscaba la igualdad en un ámbito en el que nunca había existido: en las posibilidades de acceder al saber. Luis Gómez Llorente interpreta adecuadamente esta intención de la LOGSE cuando afirma:

En el marco de una sociedad capitalista el Estado no puede evitar las más profundas desigualdades, las derivadas de la desigual posesión de la riqueza, el poder dominante del empleador sobre el empleado y del gran capital sobre la sociedad en su conjunto. Pero sí puede, por medio del sistema educativo, paliar -que no hacer desaparecer- el condicionante de origen. Tal fue la pretensión de la LOGSE.³⁴

Laicidad. El sistema educativo en España ha estado mayoritariamente en manos de la Iglesia católica, que, con la plausibilidad del Estado, lo configuró a su imagen y semejanza y en beneficio propio. La escuela se convirtió así en una institución sometida a la obediencia de un credo religioso e impulsora de unas pautas de conducta confesionales, poco o nada respetuosas con la libertad de creencias y menos aún con la increencia. La nueva Ley quiebra esa dependencia y, en sintonía con la laicidad del Estado, propone un sistema de enseñanza caracterizado por la laicidad, no atado a religión alguna y respetuoso de todas. Está en continuidad con la tradición ilustrada que reconoce la autonomía del saber y la emancipación de la cultura de toda tutela religiosa. Es acorde, a su vez, con el proceso de secularización de las sociedades occidentales, asumido por las diferentes confesiones cristianas a lo largo del siglo pasado. La razón, y no otra instancia superior o ajena a ella, se encuentra en la base del proceso educativo.

¿Significa eso que debe eliminarse del sistema educativo todo lo referente a la religión? Conviene distinguir. La religión en su carácter dogmático desaparece porque es contraria al mundo de la razón y genera actitudes fanáticas. La religión entendida como estudio del fenómeno religioso en cuanto experiencia del misterio, vivencia de lo sagrado, comprensión profunda de la realidad, pregunta por el sentido, la verdad y el ser, mantiene una discreta presencia, pero en inferioridad de condiciones con respecto al resto de las asignaturas del *currículum*.

34. L. Gómez Llorente "La educación en España", *Éxodo* (O, 2001, p. 9.

En el siglo XXI no se puede seguir oponiendo religión y razón cual si se tratara de dos realidades irreconciliables. La filosofía de la religión, desarrollada por los más significativos e influyentes pensadores de la modernidad, Descartes, Leibniz, Spinoza, Hume, Kant, Hegel, etc., pone de manifiesto la fecundidad de una reflexión racional sobre la experiencia religiosa. Las religiones orientales son un buen ejemplo, a su vez, de la sintonía entre religión y filosofía, cuyo lugar de encuentro es una concepción sapiencial de la vida. Hoy debe darse un paso adelante a través del estudio de las ciencias de la religión.

Una laicidad bien entendida constituye un espacio privilegiado para la integración de elementos que una concepción restrictiva de la modernización descuida y disocia: ética, estética, filosofía, teología, religión, técnica y ciencia.

¿El lugar asignado por la LOGSE a la religión en la escuela era consecuente con los cuatro principios inspiradores de la misma? La LOGSE establecía dos niveles de *curriculum*: el básico, común a todos los centros educativos (= diseño curricular básico), y el propio de cada centro como concreción específica del diseño básico. La Ley equiparaba la enseñanza de la religión católica a las demás asignaturas fundamentales. La disposición adicional 2 se refería al Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales entre la Santa Sede y el Gobierno español de 03-01-79, en cuyo protocolo final podía leerse: «Lo convenido en el presente Acuerdo [00.] subsistirá como válido para las realidades educativas que pudieran originarse de reformas o cambios de nomenclatura o del sistema escolar oficial».

LA INDEFENSIÓN DEL PROFESORADO DE RELIGIÓN

Durante los tres últimos años viene produciéndose un amplio debate, que ha trascendido el ámbito educativo y religioso, a propósito de la no renovación de los contratos a algunos profesores y profesoras de religión por parte de los obispos. El Ministerio de Educación es quien firma los contratos y paga a los profesores y las profesoras, pero éstos son nombrados y cesados por la autoridad religiosa competente, en el caso de la Iglesia católica, los obispos de cada diócesis. La clave de esta manera de actuar de la jerarquía se encuentra en la Ley de Medidas Fiscales, Administrativas y de Orden Fiscal de 1998 y en el desarrollo posterior que pactaron el Ministerio de Educación y la Confe-

rencia Episcopal Española. Como consecuencia de este acuerdo, el contrato firmado entre el Estado y los profesores de religión se renueva cada año, según la cláusula 6ª, que dice: «La duración máxima del contrato será la del curso escolar y se extenderá del 1 de enero al 31 de agosto, en que quedará resuelto sin necesidad de denuncia o preaviso». Lo que significa que, finalizado el plazo de vigencia del contrato, los responsables de las confesiones religiosas pueden prescindir de los profesores que les parezca sin comunicarlo a la persona interesada. Al profesor a quien no se le renueva el contrato no le asiste ningún derecho laboral, según la interpretación de los obispos, desmentida por múltiples sentencias judiciales que están obligando a readmitir a los profesores a quienes no se les ha renovado el contrato.

Hay otra cláusula en el contrato que resulta todavía más arbitraria por parte de las autoridades religiosas y deja en total indefensión a los docentes de la asignatura de religión. Es la 7ª, que dice así: «No obstante lo previsto en la cláusula anterior (6ª), el contrato se extinguirá a propuesta de la confesión religiosa cuando, según el criterio de la misma, el trabajador haya dejado de reunir los requisitos de idoneidad que motivaron su contratación».

Durante los gobiernos de UCD y PSOE, eran los obispos quienes contrataban anualmente a los profesores y profesoras de religión y quienes los pagaban mensualmente con dinero que el Estado entregaba a la Conferencia Episcopal para tal menester. Ahora es el Estado el contratante y el pagador, y el obispo del lugar quien selecciona y cesa sin tener que dar a nadie razones de una u otra operación.

La no renovación de contratos a profesores y profesoras de religión se produjo en cascada a lo largo de 2001 y 2002, alegando distintos motivos, todos ellos ajenos al marco escolar y al ámbito laboral. El obispado de Almería cesó a una profesora de religión porque se había casado con un divorciado. El obispado de Málaga hizo lo mismo con otra profesora porque «se iba de copas con sus compañeros» y no asistía regularmente a misa los domingos. La no renovación a una profesora de religión en un colegio de Canarias, tras diez años de trabajo, se debió a que vivía con un compañero sin estar casada, según la comunicación del vicario de la diócesis. Similar comportamiento adoptó el obispado de Cartagena-Murcia con un sacerdote casado que, tras varios años como profesor de religión en un instituto de la región, fue cesado porque un medio de comunicación publicó una fotografía del sacerdote con su esposa y sus hijos. Dos profesoras que impartían cla-

ses de religión católica en Cáceres y Badajoz dejaron de ser contratadas por haber dado a luz y disfrutar de la baja maternal. Otras dos profesoras de Canarias fueron despedidas aun cuando sendas sentencias judiciales habían declarado sus despidos nulos. Dos profesores tinerfeños no fueron contratados de nuevo por oponerse al pago del 0,6 % del salario que el obispo exigía como «cuota voluntaria». En otros casos, los despidos se deben al ejercicio de actividades sindicales, que no es bien visto por las autoridades eclesiásticas, o al ejercicio del derecho a tutela judicial.

Que la causa de la no renovación -despido encubierto- del contrato a una profesora de religión de Almería, fue su matrimonio civil con un divorciado lo confirmó el titular del Juzgado de lo Social número 3 de Almería, quien en su fallo judicial afirmó, basándose en el testimonio del delegado de Enseñanza de Almería, lo siguiente: «La razón para no proponer a la demandante para dar clases de religión católica es que había perdido la confianza en ella porque se había apartado de la doctrina de la Iglesia católica por haber contraído matrimonio civil». Apoyándose en ese motivo, que carece de relevancia en el ámbito laboral, el juez ratificó la pérdida de su puesto de trabajo a la profesora de religión en el colegio público almeriense donde impartía clases de religión. El mismo juez expresó en su sentencia que las propuestas de nombramiento de los profesores de religión por parte de los obispos no están sometidas «a control alguno por parte del Estado español», quien se ve obligado a contratar y pagar a quienes la jerarquía designe, por una parte, y a dar por buena la rescisión del contrato impuesta por la misma jerarquía, por otra.

En la vista oral celebrada en el Juzgado de lo Social número 3 de Almería, el delegado diocesano de Enseñanza de la diócesis, único testigo del juicio, el abogado del Ministerio de Educación, el abogado del obispado almeriense y el Ministerio Fiscal coincidieron en la defensa de la legalidad de la no renovación del contrato de la profesora. Según el delegado episcopal, al estar casada por lo civil con un divorciado, la profesora «tendría grandes dificultades para explicar el sacramento del matrimonio debido a su situación». Además, «ella perdió su capacidad de recta doctrina al difundir el hecho en la prensa». Siguiendo la misma argumentación, el abogado del Ministerio de Educación declaró que «un profesor de religión islámica también podría ser despedido por divulgar su afición a comer carne de cerdo».

El abogado del obispado ¡lle tod.IV.I más allá y, en el juicio, habló

no sólo del derecho, sino de la obligación que tenía el obispado de cesarla. Ésta fue su argumentación:

Hablamos de religión y moral católica, no de matemáticas o de otra asignatura, y eso hace que no baste con la formación del profesor. Además, su forma de vida tiene que ser coherente con la asignatura que imparte. El obispado *estaba obligado a proponer el cese de la profesora* (la cursiva es mía) de acuerdo con los cánones S04 y S05 del Código de Derecho Canónico, ya que ella no daba ejemplo con su vida diaria.

El Ministerio Fiscal ratificó los testimonios precedentes, no encontrando vulneración de derecho laboral alguno en la actuación del obispado almeriense:

La relación laboral es singular (en este caso) y no se rige por el estatuto de los trabajadores. Es una relación de especial confianza, y la autoridad eclesiástica no tiene por qué dar explicaciones de por qué se rompe esa confianza. No estamos en un supuesto de despido y por tanto procede la desestimación de la demanda.³⁵

¿Puede seguir manteniéndose por más tiempo esta situación en la que el poder ejecutivo tiene que someterse a las decisiones de los jefes religiosos, aun cuando éstos atenten contra los derechos fundamentales reconocidos en la Constitución española y en la Declaración Europea de Derechos Humanos y transgredan la legislación laboral? Bien seguro que no, al menos en un Estado no confesional. Y, sin embargo, ninguno de los poderes del Estado se atreve a resolver la situación de manera razonable y no discriminatoria para el colectivo de profesores/as de religión en los centros de titularidad pública.

Por otros derroteros discurrió el juicio sobre el despido de otra profesora de religión de un colegio público de Málaga, aun cuando el resultado haya sido el mismo. El Ministerio Fiscal consideró que el despido de la profesora fue discriminatorio y fue debido a su militancia como concejala de Izquierda Unida (IU). Con todo, lo creyó procedente a tenor del Acuerdo entre la Iglesia y el Estado firmado el 1979,

³⁵ Los datos aquí recogidos están tomados de la Interposición del juicio aparecida en el *BOE* III/14, 14 de diciembre de 2001, p. 39.

que faculta a la Iglesia para elegir libremente a los profesores de religión y cesarlos sin tener que dar explicaciones sobre su decisión. Aun reconociendo el hecho de la discriminación, la fiscal del caso afirmó que es la propia norma jurídica la que propicia el acto discriminatorio y concede al obispado una gran discrecionalidad.

Distinto ha sido el fallo del Juzgado de lo Social de Pamplona en el caso de otro profesor de religión católica a propuesta del arzobispado de Pamplona en un instituto de educación secundaria. Falló dos veces a favor del profesor cesado, pero el Tribunal Supremo lo hizo otras dos veces en contra.

LAS CRÍTICAS NO CESAN

La actuación de los obispos ha contado con la condena de todos los sectores de la comunidad educativa: padres, profesores y alumnos. Ha sido criticada por los sindicatos y muchos partidos políticos, asociaciones de enseñantes, asociaciones de padres, la Asociación Pro Derechos Humanos de España, numerosos colectivos pertenecientes a la Iglesia católica, etc.

Las críticas a las medidas episcopales han surgido también de las propias filas del Partido Popular. El presidente de la Comunidad de Madrid, Alberto Ruiz Gallardón, calificó la actuación eclesiástica de «error grave» y pidió que se corrigiera. Reconoce que los obispos pueden tener «títulos jurídicos» para actuar de esa forma, pero los están aplicando sin la prudencia y la sensibilidad que requiere el momento en que vivimos. Ruiz Gallardón manifestó que no le gustaría que el error se cometiera en la Comunidad que presidía. Sin embargo, cayó en su propia trampa porque en Madrid es donde más casos de no renovación de contratos de religión se da por causas ajenas a la capacidad docente y porque firmó un convenio con las diócesis de la Comunidad Madrileña que amplía los ya de por sí pingües privilegios de la institución eclesiástica y mantiene en una situación de mayor desamparo laboral y jurídico al profesorado de religión.

Una sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Madrid condenó en diciembre de 2001 al Gobierno de Ruiz Gallardón a readmitir o a indemnizar con 4,8 millones de pesetas a una profesora de religión que había sido despedida por el arzobispado de Madrid. Una situación similar se ha producido en Canarias, donde la CONSEJERÍA de Educación

ha tenido que indemnizar con cinco millones de pesetas a otro profesor de religión y moral católica que había sido castigado primero y despedido después por el obispado isleño a causa de su actividad sindical. Sólo en noviembre de 2001 se presentaron en Canarias siete demandas de otros tantos profesores por despidos no fundados en motivos laborales.

En una conferencia pronunciada en el XXI Congreso de Teología, al que enseguida voy a referirme, Gregorio Peces-Barba, rector de la Universidad Carlos III de Madrid, dijo que los obispos reclaman como derechos lo que no son más que privilegios, como la actual modalidad de la enseñanza de la religión en los centros públicos o la financiación social y pública de la Iglesia. A su juicio, la dificultad mayor para que la Iglesia se integre adecuadamente en la sociedad democrática radica en la «consideración, extrapolada al ámbito político, de que es la detentadora y la administradora de la Verdad con mayúsculas». Con esa filosofía se practica sistemáticamente la censura sobre teólogos y creyentes laicos, se limitan derechos fundamentales y «se incapacita para trabajar como profesor de religión por razones que afectan a la intimidad y que son perfectamente lícitas en la sociedad civil».

Las críticas más severas proceden de sectores de dentro de la propia Iglesia católica. El XXI Congreso de Teología, celebrado del 6 al 9 de septiembre de 2001 bajo la convocatoria de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, que reunió a más de mil personas, tras escuchar a la profesora de religión de un colegio público de Almería, despedida por el obispado de la diócesis, calificó la medida episcopal de inconstitucional y contraria al evangelio, y pidió la revisión urgente de los Acuerdos de 1979 entre el Estado español y la Iglesia católica. He aquí el texto completo de su declaración:

1. La decisión nos parece inconstitucional porque constituye una violación de derechos fundamentales de la persona reconocidos en la Constitución española:
 - Limita el ejercicio del derecho a casarse libremente conforme a la legislación española vigente.
Atenta contra la igualdad de todos los ciudadanos y ciudadanas y representa una discriminación que no podemos admitir.
 - Constituye una injerencia en la vida privada de los profesores y las profesoras de religión y una violación de su intimidad.

2. Creemos que transgrede la legislación laboral común.
 - Vulnera el derecho a la estabilidad en el trabajo, garantizado en nuestras leyes laborales.
 - Propicia el ejercicio de prácticas arbitrarias, como fácilmente puede deducirse de la cláusula número 7 del contrato de los profesores de religión en Centros Públicos.
 - Las cláusulas 6 y 7 (antes citadas) generan una permanente inseguridad laboral y económica tanto en los profesores de religión como en sus familias, así como inestabilidad en el funcionamiento académico de los centros docentes.
3. La decisión de no renovar el contrato a los profesores y las profesoras de religión sin alegar causas laborales constituye una actitud intolerante, contraria a la actitud comprensiva y tolerante de Jesús hacia todas las personas con las que él convivió, y profundamente respetuosa de sus formas de vida.
4. Como cristianos y cristianas, ciudadanos y ciudadanas comprometidos en la defensa de los derechos humanos y de su pleno ejercicio en la sociedad y las iglesias, pedimos la revisión de los Acuerdos de 1979 firmados por el Estado Español y la Iglesia católica actualmente vigentes, y muy especialmente del Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, que está siendo utilizado de manera discriminatoria tanto por parte del Gobierno como de la jerarquía católica para propiciar comportamientos lesivos de los derechos humanos, y se encuentra en la base de las actuaciones de algunos obispos españoles.
5. Mientras se lleva a cabo dicha revisión, creemos que se deben cambiar las condiciones del actual contrato del profesorado de religión, que lo coloca en una situación de total indefensión.

También la Asociación Pro Derechos Humanos de España se pronunció sobre los despidos de profesores de religión indicando que son contrarios a la Carta de Derechos Fundamentales de la Unión Europea, que tiene fuerza de ley.

Pero los pronunciamientos más fundados y mejor argumentados contra la actuación de los obispos vaticanistas, como

Dionisia Llamazares, Francisco Rubio Llorente, Solozábal y Javier Pérez Royo, quienes coinciden en que los Acuerdos del Estado español con la Santa Sede de 1979 -en los que dicen ampararse los jerarcas españoles para despedir a los profesores de religión- no son ni pueden ser supraconstitucionales, sino que deben someterse a la Constitución. Y ésta no puede amparar la transgresión de derechos fundamentales como la tutela judicial efectiva, los derechos sindicales o la intimidad, como de hecho transgreden los obispos católico al despedir a los profesores de religión por los motivos antes expuestos.

RAZONES y SINRAZONES DE LOS OBISPOS

¿Cuáles son las razones que alegan los obispos españoles para justificar sus prácticas excluyentes? En una declaración fechada el 15 de septiembre de 2001, la Comisión Episcopal de Enseñanza se parapeta en el plano legal tras el Acuerdo entre la Santa Sede y el Estado español sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, y dice actuar conforme a sentencias del Tribunal Supremo y del Tribunal Constitucional. Añade, además, un argumento que afecta a la vida personal de los docentes de religión católica:

La naturaleza propia de la enseñanza religiosa reclama el testimonio personal del profesor acorde con lo que enseña: su vida es su primer lenguaje educativo, especialmente cuando esa vida o actuaciones no quedan en lo meramente privado sino que tienen un carácter o dimensión pública y entrañan, por su misma naturaleza, una actuación jurídicamente pública.

El testimonio de vida -interpretado conforme a la apreciación de los obispos- forma parte de la idoneidad, como también la vinculación confesante con la Iglesia y la fidelidad a la doctrina de la Iglesia. Los profesores de religión son enviados por los obispos para ejercer una misión en la escuela. Es, por tanto, a los obispos, y sólo a ellos -no a la Administración-, a quienes compete juzgar sobre la idoneidad del profesorado para impartir clases de religión. Y ello no como un privilegio sino como «reconocimiento efectivo del derecho a la libertad religio- que tienen todos los ciudadanos, también los católicos,

también la Iglesia católica». Por el tenor de los requisitos impuestos, más que de la clase de religión y de docentes en centros públicos, parece que están hablando de la enseñanza del catecismo en la parroquia y de los catequistas y sacerdotes que la imparten. Y ni siquiera a éstos se les somete a un control tan rígido en su vida personal.

La misión del profesor de religión es presentada como «participación en la misión de enseñar propia del obispo». A este propósito se pone todo el acento en el testimonio del docente, y se cita como prueba de la importancia del ejemplo de vida, el siguiente texto de san Ignacio de Antioquía: «Se educa mucho con lo que se dice, aún más con lo que se hace, pero mucho más con lo que se es». La frase está sacada de contexto, ya que cuando Ignacio de Antioquía escribe este texto, no está pensando en la escuela. Considerados como partícipes en la misión docente de los obispos, es decir, auxiliares del obispo, los profesores de religión pierden la autonomía que les corresponde como expertos y maestros, y se incapacitan para formar parte de un claustro de enseñantes por su falta de libertad. La clase de religión no deja de ser, entonces, más que una prolongación de otros actos de inductoctrinamiento, como la catequesis o la predicación dominical.

Las razones alegadas por la Comisión Episcopal de Enseñanza para excluir de la docencia a determinados profesores son, entre otras, la libertad religiosa de los ciudadanos, el derecho de los padres a la formación religiosa y moral de sus hijos y los derechos de la Iglesia. No creo que sea misión de los obispos garantizar y proteger esos derechos y libertades, ni siquiera los de la Iglesia. Para eso están los poderes públicos. Choca, por lo demás, que se apele a los ciudadanos, a los padres y a los derechos de la Iglesia, cuando muchos ciudadanos, padres de alumnos y organizaciones católicas se han opuesto a las medidas excluyentes de los obispos y se han puesto del lado de los profesores represaliados. El mismo celo deberían poner en garantizar la práctica de los derechos humanos dentro de la Iglesia.

Los obispos españoles, por boca de su presidente, el cardenal Rauc Varela, creen que «no es propio» del Estado intervenir en materia educativa cuando se trata de las clases de religión. De seguir las cosas como hasta ahora en las relaciones entre Estado, religión y escuela, amonesta el cardenal Rauc Varela, se producirá una «vuelta regresiva a los modelos laicistas intransigentes, propios del siglo XIX, que paradójicamente no conducirían a otro resultado que la negación de la libertad de enseñanza».

En su empeño por seguir controlando las conciencias de los alumnos desde la infancia, y no sólo a través de la catequesis, sino en la institución escolar, Rauco Varela ha llegado a afirmar que no enseñar religión en la escuela a los niños cuyos padres lo soliciten constituye una vulneración de los derechos humanos y supone la invasión de un campo que no le es propio.

LIMPIEZA RELIGIOSA Y MIEDO DEL PROFESORADO

Con las medidas adoptadas, la jerarquía católica y el Gobierno del Partido Popular, responsable de la reforma de los contratos de los profesores de religión de 1998, retroceden al unísono a la etapa que creíamos superada del nacionalcatolicismo. La Iglesia católica sigue reclamando como derechos lo que en una sociedad democrática son privilegios. A esa reclamación responde el Gobierno legitimando los comportamientos de los jefes eclesiásticos por arbitrarios que sean, como los despidos de profesores y profesoras de religión. Lo más grave del caso es que la connivencia del Gobierno y la Iglesia católica se produce en el seno de un Estado laico, que está obligado a observar una escrupulosa neutralidad en materia religiosa.

Mucho me temo que podemos estar ante una nueva edición, corregida y aumentada, de la caza de brujas, con los obispos como nuevos inquisidores y el Gobierno del Partido Popular como colaborador necesario para llevar a cabo una limpieza religiosa que no ha hecho más que empezar. Si no se detiene a tiempo a través de los cauces de que dispone toda sociedad democrática, como son la intervención del poder legislativo para corregir las leyes lesivas de los derechos de los ciudadanos, la actuación del poder judicial para juzgar – y sancionar, en su caso – a los responsables de los comportamientos lesivos, y la mediación del poder ejecutivo para frenar los excesos confesionales de la jerarquía católica, pueden socavarse los cimientos de la sociedad democrática.

Comportamientos como los adoptados por la jerarquía contra los profesores y las profesoras de religión quizá la acerquen más al inquisidor Torquemada que al tolerante Jesús de Nazaret, del que se dice seguidora. Hoy, como en tiempos del inquisidor citado, se vuelven a

controlar no sólo las creencias religiosas, sino la vida entera. Enseguida viene a la memoria el Gran Hermano de la novela de Orwell, 1984. Nada hay que escape a la mirada omnipresente de los «inspectores» del profesorado, nombrados por los obispos, que no se contentan con controlar la ortodoxia de sus subordinados, sino que se meten en su alcoba y atentan contra el derecho a la intimidad. Para eso ponen en marcha un sistema verdaderamente detectivesco, como demuestra el caso de una profesora canaria despedida, a la que me referí más arriba. Según sus propias declaraciones, el vicario de la diócesis le comunicó la no formalización del contrato «por mantener una relación afectiva con otro hombre, distinto de su esposo, del que se ha separado, estando en pecado». Cuando la profesora requiere confirmación por escrito del despido, el obispado le comunica que «había recibido una información debidamente contrastada de su situación irregular, que de acuerdo con las normas de la CCEE, del Código de derecho Canónico y del sínodo, impedían otorgar la DEI (declaración eclesiástica de idoneidad), en obediencia del Evangelio y de la Iglesia». Parece que el obispado cuenta con un eficacísimo servicio de detectives para controlar la intimidad del profesorado de religión.

Entre los docentes de religión hay miedo, mucho miedo, a opinar sobre las medidas adoptadas contra sus compañeros y compañeras. Ésa es la razón por la que, ante situaciones claramente lesivas de los derechos humanos, apenas se ha dejado sentir la corriente de solidaridad con los compañeros represaliados, que suele darse en casos similares, aunque no sea más que por razones corporativas. Temen ser despedidos. El miedo se observa también en las aulas, donde el profesorado de religión y moral católicas se siente cohibido, no opina libremente ni se atreve a salirse de la letra de los textos aprobados por los obispos. Así lo ha constatado la FEPER (Federación Española de Profesores de Religión).

y no contenta con eso, la institución eclesiástica exige contrapartidas que están fuera del contrato. En algunas diócesis a los docentes de religión se les exige el pago de diezmos o la contribución a regalos. Se piden cartas de apoyo a los delegados de enseñanza. Quienes no responden a estas exigencias son severamente amonestados y, a veces, se ven excluidos de la docencia.

La Comisión Episcopal de Enseñanza y Catequesis ha preparado un plan de formación sistemática complementaria para el profesorado de religión católica de educación primaria y educación secundaria,

cuya duración es de un trienio. Se ha publicado ya el contenido del primer año bajo el título «Evangelización». Los dos siguientes son «Transmisión de la síntesis católica» y «Didáctica especial de la religión católica». Cada año tiene 40 horas lectivas. Los objetivos del primer año son los siguientes: reconocer el sentido vital que proporciona el mensaje evangélico y transmitirlo en la escuela; consolidar el sentido eclesial y evangelizador del profesorado de religión como enviado por la escuela diocesana; profundizar en la misión evangelizadora que corresponde al docente de religión en la escuela. Los contenidos a transmitir se resumen en estos cuatro: el Evangelio y la nueva evangelización; la misión, la ERE (Enseñanza Religiosa Escolar) en diálogo con la cultura y el profesorado de religión católica.

Los objetivos del segundo año son: realizar la síntesis personal de la doctrina católica; traducir los temas centrales de la fe católica al lenguaje y a la mentalidad del alumnado; señalar los elementos concretos con que los niños y los adolescentes pueden fundamentar los valores cristianos. Los contenidos fundamentales a transmitir son éstos: la persona humana; la Santísima Trinidad; la Iglesia; María, Madre de Dios y madre nuestra.

Para el tercer año, centrado en la «Didáctica especial» se proponen como objetivos: reconocer las características de la ERE como participación de la misión de la Iglesia; seleccionar los elementos didácticos necesarios para la educación en los valores cristianos; aplicar los métodos y medios adecuados a la enseñanza de los contenidos teológicos en la escuela. Los temas de estudio son: las aportaciones de la ERE a la educación de la fe y las distintas didácticas, de la Biblia, de los sacramentos y de los valores cristianos.

Tanto los objetivos como las cuestiones que se abordan en los diferentes cursos de formación del profesorado son más propios de catequistas y educadores en la fe dentro de las parroquias y movimientos cristianos que de docentes.

El clima creado es el menos adecuado para enseñar con libertad y el más propicio para el indoctrinamiento. El profesor no puede expresar libremente sus propias ideas. Y ésta es la condición previa de toda actividad docente. Al final, los verdaderos perjudicados son los alumnos y las alumnas que son indoctrinados más que educados, y la propia religión católica, que se desacredita y se convierte en una caricatura de sí misma.

LOS PRIVILEGIOS DE LA RELIGIÓN CATÓLICA

Aun contando con una ley de libertad religiosa que debiera afectar por igual a todas las congregaciones religiosas, la Iglesia católica, en materia de enseñanza religiosa, sigue acumulando privilegios y las otras confesiones religiosas siguen cosechando marginación. Los profesores de religión y moral católica aumentan, mientras que los de las otras comunidades religiosas apenas existen. Hay 33.440 profesores de catolicismo en todo el sistema educativo, de los que 18.500 dan clase en los centros públicos. El Estado gasta anualmente en el profesorado de religión católica más de 100.000 millones de pesetas. 31.000 millones de ellos se destinan al pago de los más de 8.000 docentes de infantil y primaria. El incremento contemplado en el presupuesto de 2002 para estos profesores fue del 22,53 %, lo que supone un crecimiento superior de cinco puntos con respecto al presupuesto total destinado a este nivel educativo, cuyo aumento fue del 17,98 %.³⁷

Sin embargo, en el mes de octubre de 2001, el Estado no había firmado ningún contrato de profesores de religión con las religiones protestante, judía y musulmana, reconocidas como de «notorio arraigo» en los Acuerdos con el Estado de 1992.

EL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL TOMA CARTAS EN EL ASUNTO

El Tribunal Superior de Justicia de Canarias solicitó la intervención del Tribunal Constitucional en el caso de la profesora de religión despedida por el obispado, planteando cuestión de inconstitucionalidad en torno a algunos artículos del Acuerdo de 1979 y a la Ley de 1998 que consagra la fórmula actualmente vigente, así como incumplimiento de varios artículos de la Constitución Española.

El consejero de Educación, Cultura y Deportes del ejecutivo regional canario, afectado por las sentencias condenatorias de los tribunales contra la Consejería, ha pedido en reiteradas ocasiones que se ceda a los obispos la contratación del profesorado de religión para no asumir él responsabilidades o irresponsabilidades de los obispos canarios:

37. Tomo los datos del diario *El País*, 12-11-01, en Ull, j |111m 111.1ci-111 elaborada por Juan G. Bcdoya.

No estamos hablando de profesores que han accedido después de un proceso selectivo. Estamos hablando de personas que reciben la *missio canonica* por parte de los obispos: el dedo del obispo los pone, el dedo del obispo los quita. El problema que se está suscitando en toda España, y no sólo en Canarias, es que la designación es eclesiástica y que el contrato es de la Administración, lo que produce contradicciones en muchas ocasiones insalvables.

y razón no le falta, ya que la Consejería se ha visto obligada a pagar indemnizaciones millonarias por despidos llevados a cabo por los obispos del archipiélago canario, que luego son declarados nulos o improcedentes por los tribunales. Nueve sentencias de los diferentes juzgados de lo Social del partido judicial de Las Palmas y seis de la Sala de lo Social del Tribunal Superior de Justicia de Canarias le han costado a la Administración un millón y medio de euros (= en torno a 250 millones de pesetas). En esa cantidad se incluyen los sueldos que han tenido que pagarles durante los meses que ha durado el despido, la indemnización a varios docentes por daños morales y el sueldo de los profesores contratados para sustituir a los despedidos.

Uno de los casos más llamativos, que prueba el carácter recalcitrante de la jerarquía eclesiástica en los despidos de profesores de religión, ha sido el de otra profesora canaria que ganó dos sentencias al Gobierno de las Islas en un año. El obispado de Canarias no le renovó el contrato para impartir clases durante el curso 2001-2002. La profesora recurrió al Juzgado de lo Social número 1 de Las Palmas, quien obligó a la Consejería de Educación a readmitirla y a pagarle las cantidades que no había percibido durante ese curso. Se reincorporó a su puesto de trabajo diez días antes de terminar el curso lectivo y el obispado no le renovó el contrato para el curso siguiente. La profesora recurrió de nuevo a los tribunales, que obligaron a la Consejería a readmitirla y a pagarle las mensualidades adeudadas por la no renovación del contrato. El juzgado de lo Social número 2 de las Palmas de Gran Canaria calificaba la actitud del obispado de «postura desafiante ante la Justicia». ¿Razón del veto del episcopado canario a la profesora de religión? Haber participado en una huelga en 1999.³⁸

A tenor de las sentencias, en los despidos de los profesores de reli-

38. Tomo los datos del diario de Las Palmas *La Provincia*, 10-03-03.

gión se están vulnerando sistemáticamente los derechos laborales. y eso porque el obispado no renueva los contratos. Y, sin embargo, a quien se acusa de vulnerar esos derechos no es al obispado de Canarias, que carece de competencias en la contratación del profesorado de religión, sino a la Consejería de Educación, que es quien contrata.

SALIDAS RAZONABLES

La situación actual de la enseñanza de la religión deja insatisfechas a todas las partes directa o indirectamente implicadas: a los sectores laicos y a los religiosos, y dentro de éstos, a los críticos de sus respectivas instituciones religiosas. Cada propuesta se parapeta tras unas posiciones rígidas que parecen poco razonables. Pero, al final, quien ha salido ganando ha sido la Iglesia católica que ha conseguido que se incorpore a la Ley de Calidad de la Educación su reclamación de alternativa, antes ética/religión y ahora religión confesional/religión, cultura, sociedad, ambas evaluables.

Tras su reelección, el 26 de febrero de 2002, para un segundo mandato al frente de la Conferencia Episcopal Española, el cardenal Rauco Varela volvió a exigir cambios en el estatuto académico de la enseñanza de la religión en la línea de que sea evaluable como el resto de las asignaturas. Afirmó contar para dichos cambios con el apoyo de los partidos nacionalistas PNV y CID, además de del PP, cosa que negaron en su día los propios partidos nacionalistas y que han vuelto a ratificar de manera fehaciente al votar en contra de la Ley de Calidad de la Educación. CID fue todavía más lejos y anunció que la llevaría al Tribunal Constitucional.

La alternativa entre ética y religión estuvo vigente como aplicación de la legislación de la época de DCD con Otero Novas como ministro de Educación. Pero pronto se demostró que no era la solución más adecuada por varias razones: primera, porque se convertía a la ética en una asignatura sin identidad propia, que estaba en función de la religión y que podía tomarse o dejarse sin que quedara alterado el cuadro académico; segunda, porque la formación cívico-moral quedaba con frecuencia en manos del profesorado de religión, sometidos a los dictámenes de los obispos; tercera, porque se privaba de la formación cívico-moral a los alumnos de religión confesional. 1. contradicción no podía ser mayor. Por si, tlgun, l dud, \ quedaba al respecto, las sen-

tencias judiciales se encargaron de aportar luz en medio de la confusión jurídica provocada por la alternativa de Otero Novas. El derecho a clases de religión en ningún caso podía implicar la obligación de elegir otra asignatura a los alumnos que no hubieran elegido la de religión.

El Gobierno del PSOE introdujo importantes modificaciones al respecto. Estableció por decreto el carácter evaluable de la asignatura, si bien no computable a la hora de establecer la nota media para la selectividad o para acceder a una beca. Fijó asimismo la alternativa de «estudio asistido» no evaluable para quienes no eligieran la clase de religión. Un dictamen del Tribunal Supremo, ante el que se interpuso recurso contra el citado decreto, declaró dos cosas: a) la ilegalidad del «estudio asistido» por considerarlo discriminatorio para los alumnos de religión, al disponer de menos tiempo de estudio que sus compañeros; b) la imposibilidad de que hubiera una alternativa curricular. Para dar cumplimiento al dictamen del Supremo, el Gobierno socialista fijó como alternativa a la religión una serie de actividades formativas no curriculares, excluyendo la ética, ya que estaba dentro del currículo. La asignatura de religión no era evaluable, así como tampoco lo era la alternativa.

Me parece razonable la solución que, desde una perspectiva laica, propone el Equipo de Redacción de la revista *Éxodo*.³⁹ El laicismo, afirma, no pretende eliminar la religión de la sociedad ni perseguirla, sino garantizar la libertad de conciencia y la libertad religiosa, al objeto de potenciar la autonomía moral de los seres humanos, cualesquiera fueren sus creencias o no creencias.

Debe llegarse a un acuerdo sobre la necesidad de un proyecto de curriculum de ética común para todo el alumnado que ponga el acento en la moral cívica. El acuerdo implicaría la inclusión del estudio del fenómeno religioso en una perspectiva no-confesional, interdisciplinar e intercultural, como corresponde al ámbito laico de la institución escolar en una sociedad democrática y pluralista.

Plenamente acorde con el Estado laico me parece la propuesta de Dionisio Llamazares, catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado en la Universidad Complutense de Madrid.⁴⁰ Dos son, a su juicio, los

³⁹ *Tx(d)*, n. 60, octubre 2001.

⁴⁰ 1) Llamazares, «Profesores de religión: cuestión de ineluctabilidad», *TI País*, 29-10 02, p. 14.

modelos de enseñanza de la religión que pueden contemplarse en un Estado laico: la enseñanza religiosa como hecho cultural y la transmisión de convicciones que exigen una adhesión de fe. Ninguno de los dos modelos plantea problemas siempre que queden bien definidos. En el primer caso, la enseñanza de la religión contaría con un estatuto igual al del resto de las asignaturas a todos los niveles: estatuto jurídico del profesorado, contenidos de la asignatura, inspección, etc. «El Estado paga y manda.» En la enseñanza confesional de la religión, ésta no formaría parte del currículo y, por tanto, el Estado no interviene en los contenidos ni en los métodos de enseñanza, ni en el nombramiento ni en el cese del profesorado, como tampoco en la inspección y vigilancia. Eso es competencia de las confesiones religiosas.

Lo que parece improcedente es el modelo ratificado por la Ley de Calidad de la Educación, donde:

El Estado se convierte en obediente brazo ejecutor de mandatos de la Iglesia fundados en motivaciones religiosas, presta su coactividad a normas confesionales, viola derechos legítimos, fundamentales incluso, de sus ciudadanos, y financia actividades con un evidente fin religioso. Inconstitucionalidad por múltiples motivos. Paga, pero no manda. Obedece.⁴¹

Peor aún: cuando los obispos deciden no renovar el contrato a un profesor de religión católica por entender que tiene un estilo de vida no acorde con la moral católica o no transmite fielmente los contenidos fijados por la propia institución, quien viola el derecho de libertad ideológica y religiosa no es la institución eclesiástica, sino el Estado no confesional. En este modelo saltan por los aires la soberanía y la no confesionalidad del Estado y se lesionan derechos fundamentales.

LA RELIGIÓN EN LA NUEVA LEY DE CALIDAD DE LA EDUCACIÓN: ¿VUELTA AL NACIONALCATOLICISMO?

La Ley Orgánica de Calidad de la Educación (LOCE), aprobada en el Congreso de los Diputados con los votos del PP y de Coalición Canaria, crea el área de *Sociedad, Cultura y Religión* con dos materias,

una confesional y otra no confesional, ambas de oferta obligatoria por los centros, debiendo elegir los alumnos una de ellas y evaluables dentro del currículo. La religión confesional sigue siendo impartida por profesores nombrados por los obispos, sin someterse a los cauces de acceso a la docencia del resto del profesorado, y pagados por el Ministerio de Educación.

La alternativa a la religión confesional consiste en el estudio de las dimensiones moral, humanística, histórica, cultural y científica del hecho religioso durante los seis años de primaria, los cuatro de la enseñanza secundaria obligatoria y el primer curso de bachillerato: once años, en total. Los borradores de los anexos de los Reales Decretos que desarrollan la LOCE, enviados por el Ministerio de Educación a las Consejerías correspondientes de las Comunidades Autónomas y a los editores, fijan los contenidos de la disciplina no confesional en cada una de las etapas de la enseñanza.

Durante la primaria, los niños y las niñas estudiarán los lugares, tiempos y libros sagrados, ritos y cultos, símbolos y arte religioso, las constantes de lo religioso: la persona, la trascendencia y sus mediaciones, la estructura básica de la religión y sus expresiones en la cultura y el arte, el origen de las religiones, el mapa de las mismas, así como el estudio de las religiones orientales, del judaísmo, cristianismo e islam.

En los cuatro años de la enseñanza secundaria obligatoria los temas de estudio serán: historia de las religiones, dimensiones del fenómeno religioso: sagrado y profano, monoteísmo y politeísmo, rito y mito, oración y moral; historia y religión del pueblo de Israel, cristianismo, e islam; la religión en la Edad Media y en el Estado Moderno, el humanismo, las guerras de religión, la religión en Europa en los siglos XIX y XX, ciencia y religión, el Holocausto, el islam contemporáneo y el judaísmo.

Los contenidos de los que deberán dar cuenta los estudiantes de primer curso de bachillerato que elijan esta materia son los siguientes: las diferentes formas y manifestaciones del hecho religioso, Dios y el ser humano en las religiones monoteístas, fe y razón, política y religión, sociedad y religión, ética y religión, el hecho religioso en la Constitución española, los valores cívicos y la comunicación social, la responsabilidad en un mundo interdependiente a través de la solidaridad y el humanitarismo.

El hecho mismo de la creación de esta materia así como el contenido de **la** mismol lile plantean **algunas** preguntas: ¿Por qué hay que pri-

var del estudio del fenómeno religioso y del rico mundo de las religiones a los alumnos que eligen religión confesional? ¿Es razonable equiparar la enseñanza de la religión – e incluso superar-, en horas lectivas, a otras disciplinas como matemáticas, geografía, ciencias de la naturaleza, biología, tecnología, música o educación física? ¿Cómo lograr que el estudio laico del fenómeno religioso se lleve a cabo desde una perspectiva interdisciplinar, intercultural e interreligiosa, y no aislado del resto de las disciplinas?

Organizaciones laicas de padres de alumnos y alumnas, sindicatos de enseñanza y algunos partidos políticos están decididos a impugnar la asignatura de religión no confesional y a recurrir al Tribunal Constitucional y a los tribunales europeos por considerar que vulnera los derechos fundamentales de libertad ideológica (artículo 14 de la Constitución española), de igualdad y de no discriminación (art. 16). La Plataforma Ciudadana por una Sociedad Laica, que agrupa a 40 organizaciones, piensa en una campaña de «objeción de conciencia» contra la nueva asignatura.

La LOCE contó desde el principio con el apoyo de la jerarquía católica. Uno de los más firmes ha sido el del arzobispo de Madrid, cardinal Rouco Varela, y de su consejo de pastoral, quien, en su momento, valoró muy positivamente el tratamiento dado a la escuela católica y a la clase de religión en la escuela pública, y criticó a los sectores contrarios a la Ley, a quienes acusaban de «manipulación ideológica» por afirmar que favorecía a la escuela concertada en detrimento de la estatal. El consejo de pastoral de la archidiócesis de Madrid considera la Ley un triunfo de la Iglesia católica y cree que de esa manera se da un cumplimiento satisfactorio al artículo 27 de la Constitución española.

El apoyo tenía lugar la víspera de la huelga convocada por Comisiones Obreras, UGT y numerosas organizaciones de profesores y de alumnos contra la Ley y dos días antes de su aprobación en el Congreso de los Diputados. A los votos populares y canarios del Congreso habría que sumar, por tanto, los extraparlamentarios de la Iglesia católica. Los sindicatos de enseñanza criticaron el carácter elitista, segregador, privatizador y antisocial de la Ley, mientras la jerarquía católica la elogiaba por las facilidades que concede a la Iglesia católica para enseñar su doctrina y difundir su moral a través de una institución como la escuela, que debería caracterizarse por su laicidad como el resto de las instituciones del Estado. Y todo no con fondos propios, sino con dinero del erario público. Cabe recordar a este respecto que

el Estado destina en torno a 2.400 millones de euros a financiar los colegios católicos y 600 millones de euros a pagar al profesorado de religión católica de los colegios públicos y de los concertados. El Consejo Pastoral de Madrid justifica dicho gasto del Estado atendiendo a la tarea evangelizadora de los centros católicos, que es beneficiosa para toda la sociedad.

A estos apoyos hay que sumar el de la FERE (Federación Española de Religiosos de Enseñanza), que no respaldó la huelga general del 29 de octubre de 2002 contra la Ley alegando dos razones: que se había hecho «una utilización partidista» de la protesta y que la Ley tenía elementos suficientes para dotar de mayor calidad a la educación en España, tanto en los centros concertados como en los públicos. La FERE desmentía, a su vez, las acusaciones de favoritismo, tanto en lo ideológico como en lo económico, de la LOCE (Ley Orgánica de Calidad de la Educación) hacia la escuela confesional católica. Por lo mismo rechazaba las críticas vertidas contra la escuela religiosa católica por su selección encubierta del alumnado, la falta de integración de los inmigrantes y de atención a los sectores desfavorecidos.

La FERE parece seguir manteniendo todavía una concepción confesional de la escuela que no resulta muy coherente con el modelo laico de la sociedad y de sus instituciones: «Los centros educativos católicos -afirma- son plataformas de evangelización en las que religiosos y laicos desplegamos nuestra vocación en misión compartida».

El final de este largo recorrido ha colmado con creces las expectativas de las distintas confesiones religiosas. Tras escuchar las recomendaciones del Consejo Escolar del Estado y del Consejo de Estado, el Ministerio de Educación establece que las calificaciones de la asignatura confesional de religión y de su alternativa laica contarán, a partir del curso 2004-2005, para pasar curso y para la nota media de la reválida que establece la LOCE. Los críticos de la Ley consideran esta decisión una quiebra del consenso y del pacto constitucional sobre la enseñanza escolar de la religión.

BIBLIOGRAFÍA

- AA. Vv., *Alternativas para la enseñanza*, Iglesia Viva 63, Valencia, 1976;
AA. Vv., *Alternativas para la enseñanza* N, Iglesia Viva 70, Valencia, 1977;
AA. Vv., *La religión en la escuela*; *Questiolls de Vida Cristiana*, 146, Montsc-

rrat, 1989; AA. VV., *Reforma del sistema educativo*, Iglesia Viva 149/150, Valencia, 1990; AA. VV., *Educación de la ciudadanía y religión cristiana*, Iglesia Viva 202, Valencia, 2000; Delimeau, J. (dir.), *El hecho religioso. Enciclopedia de las grandes religiones*, Alianza, Madrid 1995; AA. VV., *La educación en España*, Éxodo 60, Madrid, 2001; Contreras, J. M.^a, *Laicidad del Estado y asistencia religiosa en Centros docentes*, Dykinson, Madrid, 2002; Gómez Llorente, L., «El papel de la religión en la formación humana», *Iglesia Viva* 202, 2000, 17-59; *Ibid.*, «Las dimensiones de una crisis», *Éxodo* 60, Madrid, 2001, 4-14; Juanco, J., «El hecho religioso en el sistema educativo español», en Instituto Fe y Secularidad, *Memoria académica 1997-1998*, pp. 192-195; Morin, E., *La mente bien ordenada*, Seix Barral, Barcelona, 2002; Reynolds, D. y otros, *Las escuelas eficaces Claves para mejorar la enseñanza*, Santillana, Madrid, 1997; Sebastán, F. y González de Cardedal, O., *Iglesia y enseñanza*, Madrid, 1977; Smart, N., *Las religiones del mundo. Tradiciones antiguas y transformaciones modernas*, Akal, Madrid, 2000; Smith, H., *Las religiones del mundo. Hinduismo, budismo, taoísmo, confucianismo, judaísmo, cristianismo, islamismo y religiones mbales*, Kairós, Barcelona, 2000; UNESCO, *Informe sobre la educación*, 1998. *Los docentes y la enseñanza en un mundo en mutación*, Plon, París, 1998; XVI Asamblea Plenaria del Episcopado español, *La enseñanza religiosa en las escuelas*, 1977.

EL CAMINO NEOCATECUMENAL

La actitud condenatoria de la jerarquía hacia los movimientos cristianos de base choca con la acogida y el reconocimiento que presta a los nuevos movimientos eclesiales, instalados en la cúpula de las instituciones eclesiásticas con responsabilidades de gobierno en todos los campos: parroquial, episcopal, curial, universitario, etc.

El Concilio Vaticano II abrió a la Iglesia católica a nuevos horizontes gracias a la orientación renovadora que dejó su impronta primero en los textos conciliares y después en las actuaciones de Pablo VI y de no pocos obispos. Sin embargo, la minoría conservadora no se dio por vencida y siguió trabajando unas veces en la sombra, otras en el Vaticano y otras poniendo palos en la rueda de la renovación. Quizás estaba esperando el momento propicio para dar el salto al poder y desde ahí tomar de nuevo el timón de la Iglesia e imprimir un rumbo diferente. Ese momento llegó con la elección papal del cardenal polaco Karol Wojtyla, quien ha potenciado los nuevos movimientos eclesiales para llevar adelante con éxito su programa de nueva evangelización o recristianización. Entre ellos cabe citar cuatro: El *Opus Dei*, el Camino Neocatecumenal, los Legionarios de Cristo y Comunión y Liberación. Los cuatro se mueven como pez en el agua en el actual pontificado. Aun cuando tienen distintos destinatarios dentro y fuera del tejido eclesial, cuentan con un mismo propósito: llevar a la práctica en toda la cristiandad el modelo de Iglesia en clave de restauración diseñado por el cardenal Ratzinger.

En esta obra vaya centrarme en dos de ellos, los que más presencia tienen en España: el Camino Neocatecumenal y el *Opus Dei*. Del primero me ocupo en este capítulo; del *Opus Dei*, en el siguiente.

LÍNEA DIRECTA CON EL VATICANO

Por las mismas fechas en que se condenaba a la Corriente «Somos Iglesia», julio de 2002, se aprobaban en Roma los Estatutos del Camino Neocatecumenal, movimiento neoconservador, que se inició en la década de los sesenta del siglo pasado en el madrileño barrio de Palomeras Altas (Vallecas), entre las chabolas, pero sin radicarse en el mundo de la marginación. Los iniciadores fueron el joven pintor Kiko Argüello, catequista del movimiento Cursillos de Cristiandad, que, tras una profunda crisis existencial, se fue vivir a Vallecas, y Carmen Hernández, ex religiosa del Instituto de las Misioneras de Cristo Jesús, sensible a la renovación del Concilio Vaticano II. El nuevo movimiento contó con el aval de monseñor Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid, quien lo introdujo en varias parroquias de la archidiócesis con la condición de que el párroco estuviera al frente de las comunidades neocatecumenales que fueran surgiendo. Tres de los obispos que más han apoyado el Camino y contribuido a su imparable crecimiento en España han sido Pedro Farnés, obispo auxiliar de Barcelona, Javier Azagra, obispo emérito de la diócesis de Murcia-Cartagena, y Ricardo Blázquez, obispo de Bilbao, uno de sus principales asesores teológicos.

El Camino Neocatecumenal está extendido por todo el mundo. En 2001 estaba presente en 5.000 parroquias de 105 países. Cuenta con 16.700 comunidades distribuidas así: 8.000 en Europa; 7.300 en América; 800 en Asia; 600 en África. Ha creado 46 seminarios misioneros donde se forman 1.500 seminaristas para ejercer el ministerio sacerdotal en lugares de misión al servicio del programa de la Nueva Evangelización de Juan Pablo II. 20 de esos seminarios están en Europa, 14 en América, 6 en Asia, 3 en África, 2 en Australia y 1 en Oriente Medio. Desde 1989 se han ordenado 731 sacerdotes formados en dichos seminarios. Cerca de 4.000 mujeres vinculadas a las comunidades neocatecumenales han abrazado la vida monástica.

El Camino cuenta con todas las bendiciones del Papa, a partir del encuentro que éste mantuvo con Kiko Argüello, Carmen Hernández y el padre Mario Pezzi en la residencia de verano de Castelgandolfo en septiembre de 1979. El siguiente encuentro tuvo lugar en noviembre del mismo año en la parroquia romana de los Mártires Canadienses, donde hacía 12 años se habían abierto camino las comunidades neocatecumenales en Italia. Dirigiéndose a estas comunidades, el Papa ahor-

dó uno de los temas centrales de su pensamiento, que mejor definen su pontificado: la oposición-confrontación entre cristianismo y modernidad, entre negación de Dios y fe cristiana:

Vivimos en un período de enfrentamiento radical que se impone por todas partes -fe y anti-fe, evangelio y anti-evangelio, Iglesia y anti-Iglesia, Dios y anti-Dios-. No puede existir un anti-Dios, pero se puede crear en el hombre la negación radical de Dios [oo]. En nuestra época tenemos necesidad de redescubrir una fe radical, radicalmente entendida, radicalmente vivida y radicalmente realizada [...]. Yo espero que vuestra experiencia haya nacido en esta perspectiva y pueda llevaros a una sana radicalización de nuestro cristianismo, de nuestra fe, a un auténtico radicalismo evangélico.

Para Juan Pablo II el catecumenado constituye la verdadera respuesta al ateísmo y al clima de secularización que domina el mundo moderno. Para Kiko Argüello y Carmen Hernández, ateísmo y secularización no son manifestaciones socioculturales con las que haya que dialogar, sino las más graves desviaciones y las mayores herejías de nuestro tiempo a las que es necesario combatir hasta derrotarlas. La coincidencia en el diagnóstico de nuestro tiempo y en las respuestas entre el Camino Neocatecumenal y Juan Pablo II es total. Para comprobarlo, me permito citar las palabras pronunciadas por Kiko Argüello el 28 de junio de 2002, en el acto de entrega de los Estatutos del Camino:

Ateísmo-bautismo-catecumenado. Veintitrés años después, estas palabras del Papa han adquirido su verdadero sentido: para responder a la fuerza del ateísmo moderno y la secularización, los cristianos bautizados necesitan un catecumenado como tenía la iglesia primitiva, un catecumenado posbautismal. Ésta es la base de la aprobación del estatuto del Camino Neocatecumenal no como asociación sino como una iniciación cristiana, un instrumento que la Santa Sede ofrece a los obispos para que se pueda reforzar el bautismo de los cristianos como respuesta al ateísmo.

En enero de 1988, el Papa volvió a expresar su pleno apoyo a las grandes líneas del Camino, esta vez en la parroquia romana de santa

María Goretti, con un discurso en el que presentaba el catecumenado como la verdadera fuerza de la Iglesia primitiva y veía en la ausencia del catecumenado la causa de la debilidad de la Iglesia de hoy. En agosto de 1990, los nombres de Kiko y Carmen son citados expresamente por Juan Pablo II como iniciadores de las comunidades neocatecumenales en la carta que dirige a monseñor Paul Josef Cardes, vicepresidente del Consejo Pontificio de Laicos y encargado por el Papa de la relación con el movimiento. Tras citar unas palabras elogiosas de Pablo VI hacia el Camino, hizo el siguiente panegírico con todo lujo de detalles:

Entre las realidades suscitadas por el Espíritu en nuestros días figuran las Comunidades Neocatecumenales, iniciadas por el señor Kiko Argüello y la señora Carmen Hernández (Madrid, España) [00.]. Tales comunidades hacen visible, en las parroquias, el signo de la Iglesia misionera y se esfuerzan por abrir el camino a la evangelización de aquellos que casi han abandonado la vida cristiana, ofreciéndoles un itinerario de tipo catecumenal, que recorre aquellas fases que en la Iglesia primitiva los catecúmenos recorrían antes de recibir el sacramento del Bautismo; les acerca de nuevo a la Iglesia y a Cristo [00.]. Muchos hermanos en el episcopado han reconocido los frutos de este Camino. Quiero limitarme a recordar al entonces obispo de Madrid, monseñor Casimiro Morcillo, en cuya diócesis y bajo cuyo gobierno han nacido, en el año 1964, las Comunidades Neocatecumenales que él acogió con tanto amor.

Después de más de veinte años de vida de las Comunidades difundidas en los cinco continentes, teniendo en cuenta la nueva vitalidad que anima a las parroquias, el impulso misionero y los frutos de conversión que brotan del testimonio de los itinerantes y, últimamente, de la obra de las familias que evangelizan en zonas descristianizadas de Europa y del mundo entero, considerando las vocaciones surgidas de este Camino a la vida religiosa y al presbiterado [00.], reconozco el Camino Neocatecumenal como un itinerario de formación católica válida para la sociedad y para los tiempos de hoy.

Deseo vivamente, por tanto, que los hermanos en el episcopado valoricen y ayuden -junto con sus presbíteros- a esta obra para la Nueva Evangelización, para que se realice según las líneas

propuestas por los iniciadores, en el espíritu de servicio al Ordinario del lugar... (30-08-1990).

Era el espaldarazo al movimiento. Doce años después, el 29 de junio de 2002, fiesta de los santos Pedro y Pablo, se aprobaron los Estatutos del Camino Neocatecumenal. Era la consagración definitiva. En la recta final de su reconocimiento ha contado con el apoyo del Opus Dei, como puso de manifiesto Carmen Hernández en su discurso de agradecimiento tras la entrega de los Estatutos en el Aula Magna del Consejo Pontificio para los Laicos, en el que dio las gracias a monseñor Morcillo, Stanislaw Rylko y a «don Miguel Delgado, del Opus Dei, que nos ha ayudado tanto».⁴²

Para agradecer a Dios la aprobación de los Estatutos del Camino Neocatecumenal se celebró en la catedral de la Almudena de Madrid el 20 de octubre de 2002 una misa de acción de gracias, presidida por el cardenal Raucó Varela, acompañado por el nuncio apostólico de Su Santidad, monseñor Manuel Monteiro, los tres obispos auxiliares de Madrid, Fidel Herráez, César Augusto Franco, Eugenio Romero Pose, y la destacada presencia de la «trinidad» neocatecumenal, Carmen Hernández, Mario Pezzi y Kiko Argüello. Éste último expresó su agradecimiento a los obispos madrileños que le apoyaron durante casi cuarenta años: primero, a D. Casimiro Morcillo, «que evitó que tirasen mi chabola de Palomeras»; después, al cardenal Ángel Suquía, que creó el Seminario *Redemptoris Mater* de Madrid; finalmente, al cardenal Antonio María Rouco Varela. Criticó al cardenal Tarancón por no haberle apoyado. El acto contó con un rígido control en la entrada a cargo de guardias de seguridad y con un servicio de orden dentro del templo a cargo de los seminaristas madrileños del Camino.

La revista italiana *ADISTA*, basándose en una información de *L'Espresso* (13 de junio de 1996), cuenta que Carmen Hernández tiene acceso al papa Juan Pablo II a cualquier hora del día o de la noche, incluso después de cenar, cuando en el Vaticano el silencio es sepulcral.

42. Tomo estos datos de Giuseppe Gennarini, Juan Ignacio Arrieta y Enrique Bonete Perales, «El Camino Neocatecumenal: de las barracas de Madrid a los Estatutos de Roma», *Vida Nueva*, n. 2338, 20 de julio de 2002, pp. 23-30. Para una información sobre los estatutos, cf. La información de Antonio Pelayo desde Roma, *Vida Nueva*, n. 2336, (de julio de 2002, pp. 16-18.

El ámbito eclesial en el que nacen y se desarrollan estas comunidades es siempre la parroquia. Surgen con el beneplácito del obispo como «cabeza y pastoral de la Iglesia local» y del párroco como representante directo del obispo. Mantienen una comunión incondicional con la jerarquía.

Tres son las bases teológicas en que se sustentan: comunidad, palabra de Dios y liturgia. La comunidad es entendida y vivida como grupo de oración, de intercambio de experiencias espirituales y de bienes materiales. La palabra de Dios es leída como noticia de salvación, escuchada como llamamiento divino personal, interpretada desde la tradición cristiana sin apenas enlace con las realidades históricas, y vivida como conversión interior sin pasar por el compromiso sociopolítico. La liturgia se celebra en un clima fuertemente afectivo, como recuerdo salvador de la muerte y resurrección de Cristo, no como memoria subversiva.

Las comunidades de Kiko Argüello siguen un proceso catecumenal interminable que reproduce casi miméticamente las etapas del catecumenado de la Iglesia primitiva con cierto tono arqueológico y sin apenas creatividad. La primera etapa del Camino comienza con el anuncio del kerigma (proclamación pública de Jesucristo como salvador del pecado) y culmina con el nacimiento de la comunidad y la elección de sus responsables. La etapa siguiente es el precatecumenado, tiempo de educación de la fe en el que los hermanos y las hermanas se familiarizan con la Biblia, celebran la eucaristía y fomentan la oración personal. Culmina con los primeros «escrutinios», que es como una prueba de selectividad. Sigue luego el catecumenado, tiempo en el que se recorren catequéticamente las grandes etapas de la historia de la salvación, los catecúmenos son iniciados en la oración de los Salmos y reflexionan sobre las verdades de fe contenidas en el Credo apostólico. Se llega así al momento de la elección, momento en el que el seguidor del Camino toma viva conciencia de que ha sido elegido por Dios y renueva las promesas del bautismo.

Entienden el catecumenado como una gestación, como un volver al seno de la Iglesia, a María Virgen y Madre, para que engendre y haga crecer en los seguidores de Kiko Argüello la semilla del bautismo. Así se da a luz un hombre nuevo por obra del Espíritu, que mira todas las cosas desde Dios.

Durante todo este proceso los catecúmenos se ejercitan en la práctica de virtudes como la humildad, la simplicidad de corazón, la obediencia a Dios, la aceptación del otro tal como es, la resignación y el desprendimiento de los bienes, teniendo como modelo a imitar la figura, previamente despolitizada, del Siervo de Yahvé, que es descrita así en uno de los Cantos del profeta Isaías:

Mirad mi siervo, tendrá éxito, subirá y crecerá mucho. Como muchos se espantaron de él, porque desfigurado no parecía hombre ni tenía aspecto humano [...]. Lo vimos sin aspecto atrayente, despreciado y evitado de los hombres, como un hombre de dolores, acostumbrado a sufrir, ante el que se ocultan los rostros, despreciado y desestimado. Él soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores; nosotros lo estimamos leproso, herido de Dios y humillado; pero él fue traspasado por nuestras rebeliones, triturado por nuestros crímenes. Nuestro castigo saludable cayó sobre él, *sus* cicatrices nos curaron. Todos errábamos como ovejas, cada uno siguiendo su camino, y el señor cargó sobre él todos nuestros crímenes. Maltratado, se humillaba y no abría la boca: como cordero llevado al matadero, como oveja ante el esquilador, enmudecía y no abría la boca. Sin defensa, sin justicia, se lo llevaron. ¿Quién meditó en su destino? Lo arrancaron de la tierra de los vivos. Le dieron sepultura con los malvados y una tumba con los malhechores (Isaías 52, 13-53,9).

Estos grupos viven la fe y el amor en la esfera comunitaria y familiar, en una especie de oasis, al margen de los conflictos y de las ideologías que nunca pasan por la comunidad. Carecen, por ende, de talante crítico ante las estructuras sociales, económicas y políticas injustas, así como ante las estructuras eclesiales patriarcales. No se muestran partidarios de la militancia social, política y cívica de sus miembros. Como alternativa a la acción política de los cristianos proponen la necesidad de dar «obras del Espíritu» en el plano personal.

La jerarquía no mantiene una actitud uniforme, ni siquiera homogénea, hacia las comunidades neocatecumenales. Hay obispos que las apoyan y las consideran el único camino del cristianismo del futuro. Los hay que las consideran un camino más dentro de la vida cristiana. Algunos se limitan a tolerarlas, no más. Hay, en fin, quienes las cuestionan de raíz por las tendencias sectarias que apuntan, su exagerado

espiritualismo, su falta de inserción en la realidad histórica y su difícil integración en los planes pastorales de las diócesis.

Estas comunidades ofrecen una interpretación intimista del mensaje cristiano, sin una dimensión sociopolítica explícita, aunque con una vertiente política conservadora subliminal y una espiritualidad de huida del mundo. El movimiento neocatecumenal suele pasar por la historia como por brasas, sin apenas tocarla. Posee una concepción pesimista del ser humano y tiene una visión negativa del mundo.

LA IRRESISTIBLE ASCENSIÓN DEL OPUS DEI

En honor de la Santísima Trinidad, para exaltación de la fe católica e incremento de la vida cristiana, con la autoridad de Nuestro Señor Jesucristo, de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo y la Nuestra, después de haber reflexionado largamente, invocando diversas veces la ayuda divina y escuchado el parecer de muchos de nuestros hermanos en el episcopado, declaramos y definimos Santo al Beato Josemaría Escrivá de Balaguer y lo inscribimos en el libro de los santos y establecemos que en toda la Iglesia sea honrado como uno de los Santos. En el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.

Con esta fórmula, que había pronunciado ya 467 veces antes a lo largo de su pontificado, Juan Pablo II elevaba a los altares a Josemaría Escrivá de Balaguer, culminando así una aventura que había comenzado 75 años antes. ¿Cómo se llega hasta ahí? ¿Cuál ha sido la trayectoria de Escrivá de Balaguer y del Opus Dei?

LA CANONIZACIÓN MÁS CONCURRIDA DE LA HISTORIA

El 9 de enero de 1902 nacía en Barbastro (Huesca) Escrivá de Balaguer, que era bautizado pocos días después con los nombres de José, María, Julián y Mariano. En 1928 fundó el Opus Dei -«por inspiración divina», según el perfil de monseñor facilitado por la propia Obra-, la organización católica más influyente hoy en el Vaticano. En 1938 escribió en Burgos *Camino*, la Biblia de los seguidores de Escrivá. La Obra se extendió por los cinco continentes.

En 1975 muere Escrivá. Seis años después se inicia el proceso de beatificación, que culminó en 1992 y estuvo acompañado por una fuerte polémica y por una incontenible contestación tanto dentro como fuera de la Iglesia católica. Venciendo la resistencia de cardenales, obispos, teólogos y movimientos cristianos de todo el mundo, la beatificación se produjo en un tiempo récord: sólo 17 años después de su muerte. Fue una de las beatificaciones más polémicas y contestadas, sólo comparable unos años después con la de Pío IX, el «último papa rey», que durante el largo pontificado de 32 años (1846-1878) destacó por su militancia antisemita y antimoderna. De ambos se subrayó el celo por la ortodoxia y su piedad a la antigua usanza, pero no la opción por los pobres ni la tolerancia, virtudes que no parece practicarán. Esa beatificación nunca se hubiera producido con Pablo VI, que limitó sobremanera el poder del Opus Dei en la Iglesia católica.

Durante el proceso se excluyeron testimonios críticos de personas que convivieron muy de cerca con «el Padre», como el del arquitecto Miguel Fisac, vinculado a la obra durante 19 años (de 1936 a 1955). El prestigioso arquitecto comunicó al cardenal Tarancón que creía un deber de conciencia declarar sobre el futuro beato. El cardenal le indicó que se lo diría al secretario del Tribunal para que lo incluyera en la lista, pero unos días después le hizo saber que había sido excluido, sin darle razones de dicha exclusión. Pero razones seguro que había. ¿Cuáles? La sospecha, quizá, de que el declarante destacara más los defectos que las virtudes del Padre.

El milagro que se presentó para su beatificación fue la curación de una religiosa carmelita de El Escorial que padecía de graves deformaciones tumorales y fue curada por la intercesión de Escrivá. El milagro para la canonización ha sido la curación de un médico cacereño aquejado de una grave enfermedad, radiodermatitis. El veredicto de la Comisión médica vaticana es que se trata de curación «muy rápida, duradera y científicamente inexplicable». Sin embargo, el caso no resulta tan claro. La valoración de la Comisión vaticana ha sido muy discutida por los dermatólogos, que consideran que no se trata de una enfermedad cancerígena. En cualquier caso, no es una valoración infalible.

El centenario del nacimiento de Escrivá, 9 de enero de 2002, se celebró con toque de campanas, misas de acción de gracias y panegíricos del futuro santo en las catedrales españolas a cargo de arzobispos y obispos que antes habían sido adversarios del Opus y críticos de su fundador. En julio del mismo año tuvo lugar en el seminario Conciliar

de Madrid una Jornada Sacerdotal en la que participaron en torno a 400 sacerdotes y seminaristas. Estuvieron presentes en el acto el cardenal colombiano Daría Castrillón, prefecto de la Congregación del Clero, el cardenal Antonio María Rauco Varela, arzobispo de Madrid, César Augusto Franco, obispo auxiliar de Madrid, y Tomás Gutiérrez, vicario de la Prelatura del Opus Dei. En plena sintonía con la Obra, el cardenal colombiano dijo que los sacerdotes deben estar al servicio de los demás, pero sin adaptarse al actual clima de indiferentismo religioso y relativismo moral, ni caer en la tibieza, ya que el sacerdote tibio, como afirmara Escrivá, es el gran enemigo de las almas. El 18 de enero de 2003 el cardenal Rauco Varela, presidente de la Conferencia Episcopal Española, recibía el doctorado *honoris causa* por la Universidad del Opus en Navarra.

El 6 de octubre de 2002 Escrivá de Balaguer era canonizado en la Plaza de San Pedro por Juan Pablo II. Con su entronización en los altares y su ascensión al lugar donde moran los santos, reales o imaginarios, del santoral católico, culminaba gloriosamente toda una vida y toda una Obra. La canonización tuvo menos contestación que la beatificación. Se consideraba un hecho consumado, y nada permitía pensar que pudiera mutarse la decisión final.

A la ceremonia asistieron más de 300.000 devotos del nuevo santo venidos de 84 países - de ellos, casi una tercera parte eran españoles - 500 obispos de 61 países. Cincuenta de ellos eran españoles, muchos de ellos en su día contrarios a la beatificación de Escrivá de Balaguer. Concelebraron con el Papa: el cardenal Rauco Varela, monseñor Fernando Sebastián, arzobispo de Pamplona, Francisco Gil Hellín, arzobispo de Burgos, Juan José Omella, obispo de Barbastro, ciudad natal del nuevo santo, Javier Echevarría, prelado de la Prelatura personal del Opus Dei, Justo Mullor, presidente de la Pontificia Academia Eclesiástica, monseñor Julián Herranz, presidente del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos. Estuvieron presentes también los cardenales españoles Ángel Suquía, emérito, Francisco Álvarez, arzobispo de Toledo, y Ricardo María Carles, arzobispo de Barcelona.

Hubo delegaciones de gobiernos de 17 países. La representación española oficial estaba formada por la ministra de Asuntos Exteriores, Ana de Palacio, del entorno del Opus Dei -cuya foto de rodillas ante el sumo pontífice con mantilla y peineta apareció al día siguiente en todos los medios de comunicación de manera muy destacada- y el ministro de Justicia, José María Michavila, que suele ser ubicado en la

órbita de los Legionarios de Cristo, organización católica conservadora fundada por el mexicano Marcial Maciel. Cataluña contó con su propia representación formada por Marta Ferrusola, esposa del presidente de la Generalitat, y Josep Guardia, consejero de Justicia. Asistieron a la ceremonia otros políticos españoles como Miguel Sanz, presidente de la Comunidad Foral de Navarra, y José María Álvarez del Manzano, alcalde de Madrid. Estaban también Federico Trillo, ministro de Defensa, con su familia, Isabel Tocino, Jorge Fernández, secretario de Estado para las Relaciones con las Cortes, Jesús Cardenal, fiscal general del Estado, Loyola de Palacio, vicepresidenta de la Comisión Europea, los rectores del Estudio General de Navarra y de la Universidad Católica de Murcia, todos ellos miembros o simpatizantes de la Obra.

La representación italiana fue sin duda la más numerosa. La presidió Gianfranco Fini, vicepresidente del Gobierno, que estaba acompañado por siete ministros y el presidente de la Cámara de Diputados, Pierferdinando Casini. En la ceremonia estuvieron presentes también el vicepresidente del Senado, Cesare Salvi, y el presidente de la formación política «Demócratas de Izquierda», Massimo D'Alema, ambos excomunistas. Este último se deshizo en elogios del nuevo santo y de la Obra, poniéndolos como ejemplo de «la fuerza de la fe para ramificarse que posee la Iglesia en todas sus expresiones, en sus movimientos, en sus hombres, en sus mujeres». Declaraciones que sorprenden viniendo de un líder político de la izquierda laica. Acaso tuviera razón el personaje de Moretti en la película *Abril* cuando se dirige a D'Alema, que participa en un programa de televisión y le dice: «¡Pero di algo de izquierdas!»

Ocuparon un lugar destacado en el acto el vicepresidente de Guatemala y el ex presidente de Polonia, Lech Walesa. La presencia de este último quizá fuera la expresión de agradecimiento por la ayuda que el Opus Dei prestó al sindicato *Solidaridadnoc*. Cabe destacar la presencia de obispos y arzobispos latinoamericanos de la Prelatura como el cardenal Juan Luis Cipriani, arzobispo de Lima, y los arzobispos de Guayaquil, Arequipa, San Salvador y San Juan de Cuyo, entre otros.

El evento contó con una cobertura informativa inusual en este tipo de eventos: páginas enteras en los medios de comunicación escritos y hablados. Más inusual fue todavía la cobertura de TVE, que transmitió en directo la ceremonia de la canonización, a la que dedicó 2 horas y 40 minutos. El día anterior, había dedicado uno de los cuatro

monográficos de *Informe Semanal* a Escrivá de Balaguer y a su Obra. Dentro del respeto a esa retransmisión, los consejeros de algunos partidos políticos en el Consejo de Administración de RTVE pidieron la misma cobertura informativa para el debate de los Presupuestos del Estado que tenía lugar por esas fechas en el Congreso de los Diputados. El director general de RTVE se negó a dicha petición, alegando que al público le interesaba más la canonización del fundador del Opus Dei que el debate sobre los Presupuestos. El privilegio hacia el Opus Dei y la marginación informativa del debate de los Presupuestos provocaron la lógica reacción crítica de algunos consejeros como el socialista Miguel Ángel Sacaluga, para quien «el criterio del director general (de RTVE) no es primar el interés general, sino el interés de los colectivos minoritarios, haciendo ideología en sus decisiones sobre lo que entiende por servicio público».

La generosidad informativa pública para con este evento contrasta con la discriminación a que son sometidas las confesiones religiosas musulmana, judía y protestante, reconocidas como «de Notorio Arraigo», que se ven privadas de los derechos que les reconoce el Acuerdo sobre Programación Religiosa, aprobado por el Consejo de Administración de RTVE, aplicado en beneficio de la Iglesia católica, como expresara en carta a *El País* el presidente de la FEREDE.

MORIR EN UNA BUENA CAMA, COMO UN BUEN BURGUÉS... Y SER SANTO

Sorprende la celeridad -¡POCo más de veinte años!- con que culminó un proceso que en otros casos dura siglos. Celeridad que contrasta con la demora seguida en otros procesos. Juan XXIII falleció en 1963 con el reconocimiento unánime de santidad por propios y extraños, tras haber puesto en marcha una verdadera revolución en la Iglesia con la encíclica *Pacem in terris*, que asumía la cultura de los derechos humanos, y con la celebración del Concilio Vaticano II, que abría los ventanales del catolicismo a los valores de la modernidad. Fue beatificado hace escasamente tres años y no está prevista su canonización a corto plazo.

Más llamativa resulta todavía la demora en el caso de monseñor Romero, arzobispo de San Salvador (El Salvador), asesinado en 1980 por los escuadrones de la muerte de su país, que ni siquiera ha sido

beatificado cuando es venerado como santo y mártir por el pueblo latinoamericano, y de los jesuitas asesinados en 1989 por miembros del ejército salvadoreño. Es bien conocido que monseñor Romero no contaba con simpatías en el Vaticano. En la audiencia que, tras varios meses de tediosa espera, le concedió el papa Juan Pablo II en 1979, éste le despidió con un mensaje descorazonador: «Trate de estar de acuerdo con el gobierno». El arzobispo de San Salvador salió llorando de la audiencia y comentó: «El Papa no me ha entendido, no puede entender, porque El Salvador no es Polonia».

No sé la responsabilidad que pueda tener en el retraso de las canonizaciones de los mártires salvadoreños el actual arzobispo de San Salvador, el español Fernando Sáenz Lacalle. Pero hay dos datos que pueden tener su importancia. Dada su vinculación al Opus y su orientación pastoral conservadora, parece estar más cerca del beato Escrivá de Balaguer que de su predecesor monseñor Romero. Saenz Lacalle cambió la dirección del proceso que había iniciado monseñor Rivera y Damas, su predecesor. Éste lo inició presentando a monseñor Romero como mártir, lo que agilizaba los trámites, ya que no requería la prueba de los milagros. Monseñor Sáenz Lacalle, sin embargo, lo siguió bajo la modalidad de «confesor», lo que lo está demorando.

Quizá la respuesta a tanta premura en el caso de la canonización del fundador de la Obra se encuentre en una de las máximas de *Camino*, «evangelio canónico» de los seguidores y devotos de san José María, que parece haber hecho suya la Congregación de los Santos: «Me hablas de morir "heroicamente". ¿No crees que es más heroico morir inadvertido *en una buena cama, como un burgués* (la cursiva es mía) [...], pero de mal de Amor?» (n. 743). El martirio por mor de la justicia que brota de la fe no parece contemplarse hoy entre las causas preferentes de canonización. Tiene más posibilidades de acceder a la santidad quien vive y muere integrado en el sistema, sin levantar la voz ni dejarse notar.

EN LA CÚPULA DEL VATICANO

El Opus Dei se ha encaramado en la cúpula misma del Vaticano. Veamos algunos datos que lo confirman. La información en el Vaticano -**que** es lo mismo que decir en la Iglesia católica ullivcrsal- está en manos del **portavoz** español. lo. Iquín Navarro Valls, miembro del

Opus Dei. Si la información es poder, quien la controla en la Iglesia detenta todo el poder. El portavoz no sólo difunde la información, sino que la crea, la elabora y la administra *pro domo sua*, sin someterse a control democrático alguno.

En la órbita del Opus se encuentran el cardenal Angelo Sodano, secretario de Estado de la Ciudad del Vaticano, ex nuncio apostólico de su Santidad en Chile y amigo personal de Pinochet, por quien intercedió ante el Gobierno inglés para que no fuera juzgado en España cuando fue detenido en Inglaterra por orden del juez Garzón; el cardenal español Eduardo Martínez Somalo, miembro muy influyente en la Curia romana durante todo el pontificado de Juan Pablo II; el cardenal colombiano Alfonso López Trujillo, presidente del Consejo Pontificio de la Familia, uno de los adversarios más impenitentes de la teología latinoamericana de la liberación; el cardenal chileno Jorge Medina Estévez, en sintonía con el general Pinochet, cuya dictadura legitimó; Joseph Ratzinger, prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe y guardián de la ortodoxia, doctor *honoris causa* por la Universidad del Opus Dei de Navarra. Muy cercano a la Obra está el secretario de Juan Pablo II, monseñor Stanislaw Dziwisz.

Miembro destacado de la Obra e influyente en el Vaticano es el español Julián Herranz, presidente del Consejo Pontificio para la Interpretación de los Textos Legislativos. Cercano al Opus es Justo Mullor, que dirige la Escuela Diplomática de la Santa Sede, de donde salen los nuncios que representan al Vaticano en todas las iglesias nacionales. Hombre clave en los procesos de beatificación y de canonización de Escrivá ha sido Flavio Capucci, Postulador General de las causas de canonización del Opus Dei. Él fue quien más trabajó durante veinticinco años para llevar a los altares a quien fuera, según confesión propia, «la persona que más me quería en la tierra, y que me quería tal como soy, sin juzgarme, con mis defectos».43 Entre los simpatizantes se sitúa al cardenal Dionigi Tettamanzi -que ha sucedido al cardenal Carlo María Martini en la archidiócesis de Milán-, a quien se señala como sucesor de Juan Pablo II.

En la Iglesia católica latinoamericana destacan dos figuras del Opus Dei: el cardenal Cipriani, arzobispo de Lima (Perú), y monseñor Sáenz Lacalle, arzobispo de San Salvador. El primero apoyó hasta el último momento los modos políticos dictatoriales del presidente

del Perú, Alberto Fujimori y actuó como mediador -con el apoyo del Vaticano y del propio Fujimori, pero sin el respaldo de sus hermanos en el episcopado peruano- en las negociaciones para la liberación de los rehenes retenidos en la embajada de Japón por los tupamaros. En esa ocasión fue acusado de introducir micrófonos ocultos entre los objetos litúrgicos para pasar información privilegiada a Fujimori, y de allanar el camino para el ataque del ejército, que se saldó con el asesinato de todos los secuestradores, sin dar tiempo a una negociación. En una biografía sobre el arzobispo peruano, el periodista Souza lo ha calificado de «teólogo de Fujimori». Su nombramiento como cardenal en el último cónclave fue sin duda el más polémico, ya que contó con el rechazo de un importante sector de la ciudadanía y de los cristianos peruanos. Durante la primera misa de Cipriani como cardenal en el atrio de la catedral de Lima, la multitud desplegó pancartas con lemas como «Dios, líbranos de Cipriani», «Cristo es justicia, Cipriani corrupción» y le comparó con el asesor de Fujimori Vladimiro Montesinos. A pesar de ello es uno de los valores en alza en la Iglesia latinoamericana.

Otro miembro del Opus Dei en ascenso en la Iglesia centroamericana es el ya citado Fernando Sáenz Lacalle, arzobispo de San Salvador, que fue capellán castrense del mismo ejército que asesinó a seis jesuitas y dos mujeres salvadoreñas el 16 de noviembre de 1989. Siendo ya arzobispo de San Salvador, aceptó el nombramiento de general del Ejército, si bien posteriormente se vio obligado a renunciar por la protesta popular. Su rechazo a la orientación liberadora de la Universidad Centroamericana José Simeón Cañas (UCA), de la que era rector Ignacio Ellacuría cuando fue asesinado y de la que es profesor Jon Sobrino, uno de los principales representantes de la teología de la liberación, queda patente en la respuesta dada a un estudiante de teología de la UCA, que le pidió ser ordenado sacerdote: «Antes muerto que ordenar a un alumno de la UCA».

¿Y EN LA IGLESIA ESPAÑOLA?

El cambio de actitud del episcopado español en relación con el Opus ha sido espectacular. Durante el pontificado de Pablo VI, la distancia de los obispos con respecto a la Obra era notoria, y las críticas hacia ella no se ocultaban. Sin embargo, en la medida en que ha ido

consolidándose el protagonismo opusdeísta con Juan Pablo II, la jerarquía eclesiástica de nuestro país se ha plegado a sus directrices. El silencio es ahora poco menos que sepulcral. Como ya dijera el cardenal Tarancón, muchos obispos españoles padecen tortícolis de tanto mirar a Roma. Y, como ya he dicho, el poder en Roma lo detenta el Opus. Si alguna duda cupiere todavía al respecto, se disipa con sólo leer los mensajes papales y episcopales en temas como sexualidad, familia, mujer, dogma, moral, disciplina eclesiástica, etc. La Obra no sólo conserva su influencia, sino que está recuperando a miembros relevantes que la habían abandonado en décadas pasadas.

Una muestra de la irresistible ascensión del Opus Dei en España ha sido el nombramiento como arzobispo de Burgos de Francisco Gil Hellín, uno de sus miembros más destacados, que de 1996 hasta su nombramiento arzobispal había sido primer secretario del Consejo Pontificio de la Familia, organismo vaticano presidido por el ya citado cardenal Alfonso López Trujillo. Gil Hellín es doctor en teología moral por la universidad que la Obra tiene en Navarra.

EN LAS ESFERAS DE LOS TRES PODERES DEL ESTADO

En España el Opus cuenta con seguidores en todas las esferas del poder y en los ámbitos más influyentes de la actividad pública: política, economía, finanzas, judicatura, universidad, etc. Varios miembros o simpatizantes de la Obra se han movido o siguen moviéndose en el entorno de la Casa Real: Federico Suárez fue preceptor del Príncipe; Laura Hurtado es la secretaria de la Reina Sofía; Angel López Amo estuvo en la Casa Real. Otros ocupan puestos directivos en los distintos partidos políticos: Rafael Larreina, en Euzko Alkartasuna; Joaquín Molins, Lluís Alegre y Concepción Ferrer, en Convergencia i Unió; Jesús Aizpún y Jaime Ignacio del Burgo, en Unión del Pueblo Navarro.

Pero es el Partido Popular el que cuenta con mayor número de miembros y simpatizantes de la Obra, entre los que cabe citar a Isabel Tocino, ministra de Medio Ambiente en el primer gobierno de Aznar; Federico Trillo, actual ministro de Defensa y antes presidente del Congreso de los Diputados; Margarita Mariscal de Gante, ministra de Justicia en el primer gobierno de Aznar; Loyola de Palacio, primero ministra de Agricultura y actualmente vicepresidenta de la Comisión

Europea; José Manuel Romay Becaría, ex ministro de Sanidad; Jesús Pedroche, ex presidente de la Asamblea de Madrid; Carlos Aragonés, jefe del gabinete de Presidencia del Gobierno.

En puestos de responsabilidad institucional de la judicatura hay también miembros y simpatizantes de la Obra, como el fiscal general del Estado, Jesús Cardenal, los magistrados Luis Román Puerta, Antoni Martí, Vicente Conde y José Luis Requero y los fiscales Antonio del Moral, Jesús Santos y Fernando Torres. La Banca es otro de los lugares tradicionales de presencia del *Opus Dei*. A él están vinculados los hermanos Javier y Luis Valls Taberner, éste presidente del Banco Popular. Otro espacio de presencia e influencia es el universitario.

En las Fuerzas Armadas, la presencia del *Opus Dei* se está haciendo notar de manera especial durante el mandato de Federico Trillo como ministro de Defensa. Federico Díez Moreno está al frente de la secretaría de Estado de Defensa. Entre los simpatizantes se citan a Alfonso Pardo de Santayana, jefe del Estado Mayor del Ejército, Eduardo González-Gallarza, jefe del Estado Mayor del Aire, y Antonio Moreno Barberá, jefe del Estado Mayor de la Defensa.⁴⁴

Algunos de los miembros del *Opus* que ejercen funciones institucionales separan claramente las propias creencias de su actividad pública y, en caso de contradicción entre unas y otras, ponen entre paréntesis las propias convicciones religiosas. Éste es el caso del magistrado José Luis Requero, quien ha declarado: «Como juez, soy el Estado y no puedo suplantarle con mis convicciones personales [...]. Yo he tenido que divorciar a personas a pesar de que estoy en contra del divorcio, pero no puedo hacer objeción de conciencia. Tampoco lo haría en un caso de aborto. Me limitaría a aplicar la ley».

84.000 MIEMBROS

El *Opus* cuenta con 84.000 miembros extendidos por los cinco continentes. De ellos, el 70% son personas laicas casadas; el 20% son laicos no casados; el 10% tiene la condición de cooperadores. Los sacerdotes no llegan a 2.000. Y, sin embargo, la laicidad no es precisa-

44. Tomo los datos de afiliados al *Opus* del informe «Canonización. El santo poder de Escrivá», de J. M. Vidal e Ildelfonso Olmedo», *El Mundo*, 29-09-2002 y 06-10-02.

mente lo que caracteriza a la Obra, que responde a una concepción clerical del cristianismo, ya que es la espiritualidad de los clérigos la que aparece como ejemplo a seguir por los miembros del Opus.

BRAZO LARGO DEL PAPA JUAN PABLO II

Juan Pablo II es sin duda el principal valedor del Opus Dei. Antes de entrar en el cónclave del que salió elegido Papa, fue a rezar ante la tumba de Escrivá en Roma en busca de intercesión para el cumplimiento de las posibles responsabilidades que pudieran sobrevenirle. A su vuelta del primer viaje a Estados Unidos, el Papa, exultante por el recibimiento multitudinario, preguntó en el avión a sus más directos colaboradores qué impresión habían sacado los norteamericanos de la visita. Le respondieron que «había gustado el cantor, pero no el canto». Juan Pablo II comentó entonces: «Está visto que la única organización que me es plenamente fiel es el Opus Dei».

La relación de Juan Pablo II con el Opus Dei viene de lejos. Se inicia en los años sesenta del siglo pasado, se consolida en la década siguiente y llega a su zenit en la década de 1980, con la irresistible ascensión de la Obra no al Monte Calvario sino a la cúpula del Vaticano, desde donde, tras ocupar los más influyentes puestos de mando, ha intervenido activamente en el diseño, primero, y en la puesta en marcha, después, del proceso de restauración de la Iglesia católica bajo el protagonismo del Papa y la guía teológica del cardenal Ratzinger. A lo largo del último cuarto de siglo, el catolicismo se ha configurado a imagen y semejanza de la organización de Escrivá de Balaguer.

La Obra ha logrado con Juan Pablo II lo que no pudo conseguir su fundador durante los pontificados de Juan XXIII y Pablo VI: encaramarse en la cúpula del Vaticano y desde ahí fijar la dirección de la Iglesia católica en todo el mundo. El catolicismo defendido por el santo de Barbastro era romano y petrino a más no poder, como él mismo expresa en *Camino*: «Católico, Apostólico, ¡Romano! Me gusta que seas muy romano. Y que tengas deseos de hacer tu "romería", "videre Petrum", para ver a Pedro» (n. 520). Sin embargo, sus relaciones con los papas del Concilio Vaticano II, Juan XXIII, su convocador, y Pablo VI, su continuador, **mu**y poco o nada tuvieron de idílicas; fueron, **mu**cho bien, **mu**cho y **mu**cho **mu**cho. Pero no por eso se dijo por vencida la

Obra, esperando tiempos mejores, que llegaron con la subida al solio pontificio del Papa polaco Juan Pablo II.

El Opus empezó a mimar a Karol Wojtyla cuando era arzobispo de Cracovia. ¿Cómo? Organizándole viajes por todo el mundo e invitándole a participar en congresos de la Obra en Roma y a impartir conferencias en el Centro Romano de Encuentros Sacerdotales (CRIS). Una de ellas llevaba por título «La evangelización y el hombre interior» y fue pronunciada en octubre de 1974, el mismo año en que Pablo VI publicaba la encíclica *Evangelii Nuntiandi*, que subrayaba la relación entre la evangelización y la promoción humana. Pablo VI se decantaba por una concepción integral de la evangelización. El futuro Juan Pablo II defendía una concepción espiritualista. Por eso, la sintonía con el Opus Dei fue total desde el principio de su pontificado, ya que compartían la misma o similar concepción de la Iglesia y de la política: devoción mariana, conservadurismo teológico, anticomunismo, confesionalidad de las instituciones temporales, etc.

Como han demostrado los «Discípulos de la Verdad» en su documentada obra *A la sombra del Papa enfermo* (Ediciones B, Barcelona, 2001), el Opus diseñó con gran precisión la estrategia para la elección papal de Wojtyla, con la colaboración decisiva del arzobispo de Munich, Joseph Ratzinger, los cardenales norteamericanos próximos a la Obra J. Joseph Krol y J. Patrick Cody, y el arzobispo de Viena, cardinal Franz Konig, entonces entusiasta de la Obra. El centro de operaciones de dicha estrategia fue Villa Tevere, cuartel general del Opus Dei en Roma, donde Wojtyla rezó ante la tumba de monseñor Escrivá de Balaguer antes de entrar en el cónclave del que saldría Papa y donde volvería para rezar ante el cadáver de monseñor Álvaro del Portillo, primer obispo de la prelatura personal.

Durante su cuarto siglo de pontificado, el Papa ha puesto en práctica la concepción de Iglesia de la Obra, sin apenas salirse del guión, salvo en la cuestión social: desactivación de la línea renovadora del Concilio Vaticano II, en el que él se había alineado con los sectores más conservadores; cruzada anticomunista frente a los partidarios de la *ostpolitik*, puesta en marcha durante el pontificado de Pablo VI; condena de la modernidad, en la línea de Pío IX y Pío X, por considerarla enemiga del cristianismo; «restauración» de la cristiandad a través de la «nueva evangelización». Se trataba de un programa maximalista que la Obra había intentado desarrollar en el Vaticano durante los pontificados anteriores de Juan XXIII y Pablo VI, pero sin éxito, ya

que no gozaba de la simpatía de ninguno de los dos papas. Con Juan Pablo II como Papa sí podían llevarlo adelante, ya que, amén de «buena química», había una convergencia de objetivos, de intereses y de estrategia. El Opus era una organización católica elitista implantada en todo el mundo, con una estructura jerárquica rígida, ingente poder económico, disciplina férrea acompañada de terminología militar («una milicia armada de la mejor manera para la batalla espiritual, gracias a una más severa disciplina»), fuerte componente proselitista y tendencia al inductinamiento. Tras su aparente imagen laica se escondía en realidad una organización clerical-elesiástica.

Enseguida comenzaron los nombramientos de eclesiásticos cercanos al Opus en puestos clave del Vaticano. El español Martínez Somalo, antes nuncio en Colombia, de tendencia conservadora, con conexiones directas con el Opus, fue nombrado sustituto de la Secretaría de Estado, una especie de ministro del Interior. El cardenal Pietro Palazzini, ligado a la Obra, ocupó el cargo de prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos, lo que aceleró el proceso de beatificación de Escrivá, iniciado en mayo de 1981, apenas seis años después de su muerte.

Un salto cualitativo en el protagonismo del Opus dentro del Vaticano fue el nombramiento como director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede del médico español Joaquín Navarro-Valls, miembro numerario de la Obra, que contó con una fuerte resistencia en la Curia. El control opusdeísta del poder mediático del Vaticano garantizaba el éxito del programa restaurador del papa polaco. Navarro-Valls ha actuado durante casi cuatro lustros como la única y más autorizada voz del Papa y ha llegado a vetar la participación de determinados periodistas en los viajes papales. Eso sucedió con Domenico del Rio, del diario romano *La Repubblica* -acusado por el director de *L'Osservatore Romano* de «rancio, sordo y sórdido anticlericalismo» y de «nuevo integrismo radical-laicista- a quien en enero de 1985 se excluyó del vuelo papal que llevaba a Juan Pablo II a Venezuela, Perú y Ecuador.

El control pleno del poder por parte del Opus se produjo en 1990 con el nombramiento de Angelo Sodano como secretario de Estado, una especie de ministro de Asuntos Exteriores del Vaticano, tras serle aceptada la dimisión al cardenal Casaroli, perteneciente a la tendencia aperturista dentro de la Curia. Sodano había entrado en el servicio diplomático de la Santa Sede en 1961, fue nuncio en Chile durante la dictadura de Pinochet y amigo personal del dictador, preparó euidadosamente el viaje de Juan Pablo II a Chile en 1987 —que se convirtió

en un acto de legitimación religiosa del general- e intercedió ante el gobierno británico para que pusiera en libertad y permitiera regresar a Chile a Pinochet, arrestado entonces en Londres por la petición de extradición que hizo el juez Baltasar Garzón. Todavía recuerdo la respuesta del cardenal Sodano en el aeropuerto de Barajas, al serle preguntado por la secularización del teólogo brasileño Leonardo BoH: «No me extraña; también entre los 12 apóstoles hubo un traidor». ¡El franciscano BoH comparado con Judas, cuando es una persona leal e incapaz de traicionar a nadie!

La influencia del Opus se ha dejado sentir de manera especial en la política de nombramientos de obispos, arzobispos y cardenales. Los obispos renovadores nombrados por Pablo VI o en la línea del Concilio Vaticano II han dado paso a los obispos «de la restauración» del actual pontificado, que son mayoría hoy en la Iglesia católica y ocupan las sedes episcopales más importantes e influyentes.

Pero la operación que mejor expresa la sintonía entre el Papa y el Opus fue la elevación de éste a la categoría de prelatura personal, que la convertía, a todos los efectos, en una diócesis supraterritorial, no sometida a la jurisdicción de los obispos locales. ¡Un hecho sin precedentes en toda la historia del cristianismo! La «milicia opusdeísta» y sus dirigentes sólo tienen que responder de sus actos ante el Papa y ante Dios. Ninguna otra autoridad puede pedirles cuenta. El cambio de estatuto jurídico tuvo una amplia contestación dentro de la Iglesia católica, no sólo entre los sectores progresistas, sino en la misma Curia y entre los obispos de todo el mundo, incluidos los españoles, que fueron los más reacios. Y no era para menos. Se consideraba peligroso para el ordenamiento jerárquico y para la unidad católica, ya que se cambiaba la obediencia a los obispos por la sumisión al jefe de filas de la Obra. Se temía, además, que, sustraída a la obediencia de los obispos locales, se convirtiera en una secta. Y el temor no tardó en hacerse realidad. De entonces para acá el Opus es y opera como «una Iglesia dentro de la Iglesia».

OPUS DEI VERSUS COMPAÑÍA DE JESÚS

Mientras el Vaticano llenaba de favores y privilegios al Opus Dei, Juan Pablo II marginaba a organizaciones y tendencias r(>novadoras. Dos de las manifestaciones más sonadas de dicha marginación fueron

la «purga de la Compañía de Jesús» y la «campana contra la teología de la liberación», que Tad Szulc, biógrafo de Juan Pablo II, relaciona estrechamente (*El papa Juan Pablo II. La biografía*, Martínez Roca, Barcelona, 1995, p. 323). La guerra sin cuartel del Papa contra la teología de la liberación comenzó en 1979, en la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano, y fue atizada por monseñor Alfonso López Trujillo, secretario general, primero, y presidente, después, del Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), con una influencia creciente en la Curia romana. En la campana antiliberationista ha jugado un papel nada desdeñable la Obra, a través de influyentes teólogos y obispos latinoamericanos simpatizantes o miembros, que han marginado –e incluso perseguido– en sus respectivas diócesis a sacerdotes, religiosos/as, comunidades de base y líderes cristianos comprometidos socialmente en la lucha contra la injusticia estructural, y ha denunciado ante el Vaticano a teólogos/as de la liberación.

La purga de la Compañía de Jesús parece tener una vinculación, directa o indirecta, con la irresistible ascensión del Opus en el Vaticano. Cuanto más peldaños subía éste en la escala de mando, más se estrechaba el cerco en torno a los jesuitas, que, a partir de su Congregación General XXXII (decreto IV: *Nuestra misión hoy: Servicio de la fe y promoción de la justicia*) dio un giro copernicano al asumir como prioridades evangelizadoras el compromiso por la justicia, el diálogo con la secularización, la evangelización liberadora y la inculturación de la fe.

El Papa prohibió al padre Arrupe, superior general de la Compañía de Jesús, la convocatoria de la Congregación General de 1981, donde pensaba presentar su dimisión: «No quiero que convoque esta Congregación y dimita, por el bien de la Iglesia y el bien de su propia orden», le dijo de manera tajante (Zsulc, *op. cit.* 323-324). En agosto de 1981 Arrupe sufrió un grave ataque, que Juan Pablo II aprovechó para dar un golpe de timón en la Compañía de Jesús. Encargó la dirección de la misma al padre Paolo Dezza, jesuita italiano octogenario, con la ayuda del padre Pittau, provincial de la Compañía en Japón. ¿Razones para la «intervención»? La confusión que los jesuitas estaban creando en el pueblo de Dios; su implicación desmedida en la actividad socio-política, con la consiguiente pérdida de la dimensión religiosa; su vinculación con la teología de la liberación, sobre todo en América Central; tendencias secularizantes en el seno de la Compañía; formación excesivamente liberal de los jóvenes jesuitas.

El Opus Dei representaba la línea preconciliar del catolicismo; la Compañía de Jesús y la Teología de la Liberación, la línea conciliar y posconciliar. En vez de mediar y hacer de puente (eso significa «pontífice») entre ambas tendencias, Juan Pablo II optó por la primera.

Escribe Juan Arias, uno de los mejores conocedores del último pontificado: «La historia dirá si Juan Pablo II ha sido... el Papa del Opus Dei, o bien si el Opus fue el que preparó los caminos del arzobispo de Cracovia. Aunque bien pudiera ser que ambas cosas acabaran conjugándose». Lo que parece cierto es que ambos contribuyeron a enterrar las esperanzas puestas en el Concilio Vaticano II por millones de cristianos, creyentes de otras confesiones religiosas y no creyentes. Con el Concilio se iniciaba un nuevo camino en la Iglesia católica: a ritmo de la historia y en clave de liberación. El Opus y el Vaticano, empero, cambiaron el sentido de la marcha e impusieron otra dirección.

El testimonio de Tad Szulc, biógrafo de Karol Wojtyła, deja pocas dudas sobre la sintonía de principios teológicos y de estrategias eclesíásticas entre el Papa actual y la Obra de Escrivá: «Juan Pablo II se ha convertido en el gran protector del Opus Dei y la organización ha respondido poniéndose enteramente a sus órdenes, con todos sus recursos, que son considerables. En 1989, en cuanto se derrumbó la dominación comunista, el Opus Dei dio comienzo a sus actividades apostólicas y educacionales en Polonia y abrió centros pastorales para hombres y mujeres y asociaciones culturales. Más adelante, el Opus Dei proporcionó fondos y personal, incluidos sacerdotes, para ayudar a establecer una eficaz Iglesia católica en el recién independizado Kazajstán, en lo que antes era la Unión Soviética» (p. 328).

Hay, sin embargo, un campo donde el Opus apenas tiene influencia, al menos en nuestro país: el de la producción teológica. Sus aportaciones son mínimas en las cuestiones más vivas del actual debate teológico: recurso a los métodos histórico-críticos, sociológicos, de antropología cultural y de historia social en el estudio de la Biblia, hermenéutica crítica aplicada a los dogmas, cristología en clave histórica y ética, espiritualidad encarnada en la historia, teología feminista, eclesiología comunitaria, diálogo interreligioso e intercultural, moral social, teoría de los paradigmas en el estudio de la historia del cristianismo, teologías de la liberación, etc. Los teólogos de la órbita del Opus o bien consideran estas cuestiones ajenas a la reflexión teológica o bien las tienen por heterodoxas.

BEATIFICACIÓN y CANONIZACIÓN DISCUTIDAS Y DISCUTIBLES: EL PROBLEMA DE FONDO

Resulta difícil encontrar en los últimos tiempos un proceso de beatificación y de canonización que haya sido seguido más apasionadamente por la opinión pública y que haya generado mayor preocupación en el mundo cristiano que el de Josemaría Escrivá de Balaguer. Apasionamiento y preocupación que no significan en este caso aceptación de su figura y de la Obra que fundó, sino, más bien, perplejidad, malestar y hasta escándalo. Personalidades del mundo de la cultura, de la política, de la inteligencia, de los movimientos sociales, etc., poco dados a opinar sobre cuestiones eclesíásticas internas, rompieron el silencio y se posicionaron, en general, de manera crítica sobre la beatificación y la canonización del fundador del Opus.

¿Están fundados el malestar, el escándalo y la perplejidad que el caso produjo en su momento y sigue produciendo hoy? ¿Había razones para que dicho acontecimiento provocara reacciones tan encontradas en personas y sectores ajenos a fenómenos de este tipo, e incluso entre cristianos que apenas suelen interesarse por beatificaciones y canonizaciones? ¿Cuál es el problema de fondo?

LA OPCIÓN POR LOS POBRES, AUSENTE

El árbol se conoce por sus frutos, y el fruto del santo de Barbastró es el Opus, que no cuenta con demasiadas simpatías en los sectores sociales y religiosos populares. La imagen que de sí proyecta la Obra, tanto en la sociedad como en la Iglesia, es de elitismo. Se tiene la impresión de que su centro de interés, su prioridad, son las clases acomodadas. Su lugar social no es precisamente las capas populares, los grupos con carencias económicas, sociales o culturales. Su lugar eclesial está en las instituciones eclesíásticas oficiales, no en Iglesia de los pobres.

La opción por los pobres constituye una de las señas de identidad más irrenunciables del cristianismo. Tal opción no es patrimonio exclusivo de determinados teólogos y teólogas como los de la liberación, o de determinadas iglesias como las del Tercer Mundo, si bien es ahí donde se vive con más radicalidad bajo el impacto de la pobreza de las mayorías populares, convertida en "pecado estructural». Los mismos documentos episcopales y papales han hecho suya la opción por los

pobres y la consideran el horizonte de toda institución o grupo cristiano que quiera ser fiel al evangelio y vivirlo en clave liberadora.

Pues bien, quienes viven –o intentan vivir– social y eclesialmente la opción por los pobres echan en falta tal dimensión en el Opus Dei, tanto en su doctrina como en su práctica. Encuentran a la Obra, o al menos a no pocos de sus miembros, demasiado vinculada a los poderes financieros, quienes no actúan precisamente guiados por esa actitud evangélica radical. Difícilmente pueden ser compatibles amores tan enfrentados, opciones tan alejadas.

La actitud elitista parece responder a la intención del fundador, de cuyo sentido de la justicia y de la igualdad habría que dudar, tras la lectura de una máxima de *Camino*, que se comenta por sí sola: «¿No crees que la igualdad, tal como la entienden, es sinónimo de injusticia?» (n. 46).

¿DÓNDE QUEDA EL IDEAL DE LAS BIENAVENTURANZAS?

Sobre la canonización de Escrivá y de otras similares cabe hacer unas cuantas preguntas: cuando el Papa beatifica o canoniza a un cristiano o cristiana, ¿lo hace en la medida en que ha trabajado por la realización en la historia del reino de Dios, que es un reino de justicia, verdad, paz, fraternidad, perdón y convivencia? ¿O está premiando, más bien, a quienes han trabajado por el mantenimiento de la institución eclesiástica? En la nómina de santos y beatos predominan los «eclesiásticos» y «religiosos/as» y escasean los «laicos». ¿A qué puede deberse? Se dirá que el fundador del Opus Dei abogó por una espiritualidad seglar y llamó a vivir la santidad en el mundo. Es posible que ésa fuera su intención al principio –no puedo ponerlo en duda–, pero, con el paso del tiempo, las cosas siguieron otro rumbo y la espiritualidad en el mundo se tornó espiritualista, desencarnada, ahistórica, y la santidad fue alejándose de la vida diaria para encerrarse en el gueto de los selectos, de las elites. «Si sabes que tu cuerpo es tu enemigo –leemos en *Camino*– y enemigo de la gloria de Dios, al serlo de tu santificación, ¿por qué le tratas con tanta blandura?» Yo contrapregunto al santo de Barbastro: ¿Cómo va a ser el cuerpo nuestro enemigo, si somos cuerpo, si el cuerpo constituye nuestra propia identidad? El cuerpo será siempre nuestro aliado, porque, como dice Laín Entralgo, mi cuerpo soy yo. Y hay que tratarlo con blandura y cuidarlo con mimo.

¿Responden los procesos de beatificación y canonización al ideal evangélico de las bienaventuranzas o, más bien, están atados a modelos de santidad ya caducos, pertenecientes a otras épocas y poco acordes con el citado ideal? Recientemente oí decir a un grupo de canonistas críticos que si se aplicaran a Jesús de Nazaret los procedimientos actuales de beatificación o canonización, difícilmente superaría la prueba. Y así es. No se olvide que el Jesús histórico fue condenado por la ortodoxia religiosa judía que no difiere mucho de la actual ortodoxia eclesiástico-católica. Esta idea puede resultar irreverente, pero debería dar que pensar a los responsables de las causas de los santos. Jesús, modelo de santidad para los cristianos, no sería canonizado hoy. Sería considerado un heterodoxo. Escrivá, por el contrario, es presentado hoy como ejemplo de vida cristiana a imitar. ¿No es chocante sólo imaginario?

EL PAPEL DEL PUEBLO EN LAS CANONIZACIONES

Todavía una pregunta más: la mayoría de los santos y santas del calendario cristiano no pasaron por los tribunales de canonización. El reconocimiento espontáneo de los valores evangélicos de los santos y beatos por parte del pueblo jugó un papel fundamental -y, en muchos casos, decisivo- en las canonizaciones, sin necesidad de recurrir a procesos canónicos. La canonización fue durante muchos siglos una iniciativa popular, ratificada posteriormente por las instancias jerárquicas. En el caso que nos ocupa y en otros muchos parece haberse invertido el orden de factores alterando el producto. Estamos ante una beatificación desde arriba.

Las dos instancias que intervienen en procesos de este tipo, el pueblo de Dios y las autoridades eclesiásticas, están sensiblemente descompensadas. Todo el peso recae sobre la segunda instancia, mientras que el papel de la primera es de simple cortesía. Es posible que, tras la beatificación, primero, y la canonización, después, del fundador del Opus Dei, se haya producido una notable pérdida de la credibilidad de la Iglesia, una amenaza para la unidad eclesial, un recorte del pluralismo, y se haya dado un paso atrás en el diálogo del cristianismo con la cultura moderna y en el compromiso con los pobres.

Hay dos características – y ambas con una raíz común – que parecen definir e incluso identificar al Opus Dei: el paternalismo y el patriarcalismo. Y no se trata de desviaciones del espíritu originario de la Obra, sino que se encuentran en los mismos textos fundacionales. La referencia habitual entre los miembros al fundador es a través de la palabra «Padre», y la relación de éste con ellos fue paternalista en vida y lo sigue siendo tras su muerte. Buena prueba de ello es que en la lápida de su tumba aparece tallada la inscripción «El Padre». Este tipo de relación paternalista choca con la recomendación de Jesús de Nazaret a sus discípulos: «Vosotros, en cambio, no os dejéis llamar "Rabbi", porque uno solo es vuestro Maestro, y vosotros sois todos hermanos. Ni llaméis a nadie "Padre" vuestro sobre la tierra, porque uno es vuestro Padre, el del cielo. Ni tampoco os dejéis llamar "Directores", porque uno solo es vuestro Director: Cristo. El mayor entre vosotros sea vuestro servidor» (Mt 23,8-10). ¿Pretende acaso el Opus Dei identificar al Padre Escrivá con el Padre del cielo?

En *Camino* son constantes las referencias a la necesidad de tener un padre o director espiritual. Hay una tendencia a mantener a los seres humanos, y especialmente a los cristianos, en una permanente minoría de edad. He aquí algunas de las máximas que lo ponen de manifiesto: «Sé pequeño, muy pequeño. No tengas más que dos años de edad, tres a lo sumo. Porque los niños mayores son unos pícaros que ya quieren engañar a sus padres con inverosímiles mentiras» (n. 868). «Delante de Dios, que es Eterno, tú eres un niño más chico que, delante de ti, un pequeño de dos años. Y, además de niño, eres hijo de Dios» (n. 860). «No quieras ser mayor. -Niño, niño siempre, aunque te mueras de viejo. -Cuando un niño tropieza y cae, a nadie choca...: su padre se apresura a levantarlo... No quieras ser mayor. -Niño, y que cuando tropieces, te levante la mano de tu Padre-Dios» (n. 870).

Esto contrasta con la experiencia de igualdad y libertad que definen al movimiento de Jesús y con la conciencia de adultez que caracteriza al cristianismo. En una comunidad de hermanos y hermanas iguales no deben dominar los padres. Contrasta también con la mayoría de edad que caracteriza a la Ilustración, definida por Kant como «la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad

cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro». Kant formula el lema de la Ilustración así: «*Sapere aude!* ¡Atrévete a pensar!»

PATRIARCADO E INVISIBILIDAD DE LA MUJER EN EL OPUS DEI

Otra característica que constituye casi una segunda naturaleza en el Opus Dei es su pertinaz patriarcalismo, que llama todavía más la atención en tiempos de emancipación de la mujer como los que vivimos actualmente. La virilidad se convierte en una especie de imperativo categórico: «Sé recio. -Sé viril. -Sé hombre. - **Y** después [...], sé ángel», puede leerse en *Camino* (n. 22). Provocadoramente machista es una frase de la obra de Escrivá *Santo Rosario*: «No se escriben estas líneas para mujercitas. Se escriben para hombres muy barbados y muy hombres». De las mujeres dice que no hace falta que sean sabias; basta con que sean prudentes. Escrivá aquí reproduce los estereotipos más extendidos sobre la mujer, a quien asocia con los enredos y los dimes y diretes. Considera cualidades específicamente femeninas la «delicada ternura», la «generosidad incansable», el «amor por lo concreto», la «piedad profunda y sencilla», la «discreción», no así la sabiduría. La consecuencia de este enfoque sobre la mujer no puede ser otra que su invisibilidad en el Opus Dei.

Hay otras máximas de *Camino* que parecen reconocer a la mujer un protagonismo que no aparece en los textos que acabo de citar. Lee-mos, por ejemplo: «"¿Acaso no tenemos facultad de llevar en los viajes alguna mujer hermana en Jesucristo, para que nos asista, como hacen los demás apóstoles y los parientes del Señor y el mismo Pedro?". Esto dice San Pablo en su primera Epístola a los Corintios: -**NO** es posible desdeñar la colaboración de la "mujer en el apostolado"» (n. 980). Es un texto al que se refieren los miembros del Opus Dei para defenderse de las críticas sobre la marginación de la mujer. Yo creo, sin embargo, que ése y otros testimonios similares de Escrivá lo que hacen es reforzar todavía más mi argumentación anterior. Veamos por qué.

Este tt'xto de l',lhlo no aboga precisamente a favor de la participación de las mujeres ⁽¹¹⁾ en la evangelización en las mismas o similares con-

diciones que los varones. Habla del derecho de los apóstoles de ser acompañados por mujeres para que los asistan. La conclusión de Escrivá va en esa misma línea: el protagonismo en el apostolado corresponde a los varones; las mujeres colaboran con ellos.

Podrían haberse citado otros textos paulinos que defendieran una verdadera igualdad de derechos entre hombres y mujeres como personas, hijos de Dios y miembros de la comunidad cristiana. Por ejemplo, Gálatas 3, 26-28: «Una vez llegada la fe, ya no estamos sometidos a la niñera, pues por la adhesión al Mesías Jesús sois todos hijos de Dios, porque todos, al bautizaros, os revestisteis del Mesías. Ya no hay judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra; pues vosotros sois todos uno, mediante el Mesías Jesús». Ahí sí queda clara la superación de las discriminaciones por razones de cultura, religión, clase social o género. Los cristianos y las cristianas procedentes del mundo gentil incircunciso forman parte del pueblo de Dios. Pablo aparece aquí como el abanderado de la igualdad entre judíos y paganos, frente a los judeo-cristianos, que defendían la necesidad de que los paganos pasaran por el rito de la circuncisión. La pertenencia a la religión judía no es motivo de privilegio o de engreimiento a la hora de formar parte de la comunidad cristiana, como tampoco puede ser motivo de discriminación el no profesar las creencias de Israel.

Del movimiento de Jesús de Nazaret me interesa subrayar, además, la eliminación de las discriminaciones de género, especialmente con respecto a las mujeres; discriminaciones que eran la práctica habitual en la religión de Israel. El principal rito de iniciación en el judaísmo era la circuncisión, que excluía a las mujeres. En el cristianismo, empero, es el bautismo, que hace hijos de Dios a hombres y mujeres e incorpora a unos y a otras a la comunidad cristiana en igualdad de derechos.

La igualdad por la que aboga la *Carta de Pablo a los Gálatas* no es sólo la espiritual (a nivel interior) y escatológica (en el cielo). Se extiende a los planos socio-político y eclesial. Gál 3, 28c hace referencia a Gn 1,27: «Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó». Según esto, la traducción más correcta, reconoce la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza, sería «no hay esposo ni esposa». En cuyo caso Pablo estaría corrigiendo la cultura greco-romana y judía que consideraba deberes cívico-religiosos el matrimonio y la procreación. El matrimonio no entra en la lógica de Gál 3, 28c, no es un elemento constitutivo de la comunidad cris-

tiana, «que es una asamblea democrática de ciudadanos libres» (E. Schüssler Fiorenza), cuya base es la fraternidad en Cristo, y no el parentesco.

Si *Camino* hubiera querido destacar la igualdad entre hombres y mujeres en el apostolado podía haber citado el capítulo 16 de la *Carta de Pablo a los Romanos*, donde el autor, Pablo de Tarso, se refiere a numerosas mujeres que ejercían funciones directivas en sus respectivas comunidades.

Si, por una parte, es válido este razonamiento – y teológica y exegéticamente creo que lo es, al menos desde la hermenéutica feminista en que me muevo-, me parece que el *Opus* puede considerarse una organización patriarcal con una sección femenina muy numerosa ciertamente y, sin duda, muy fiel al fundador, pero que carece de protagonismo en la dirección y orientación de la Obra. De lo contrario, no se entendería el silencio y la invisibilidad a que son sometidas las mujeres.

CAUDILLISMO, IMPERATIVO MORAL

Si *Camino* eleva el machismo a la categoría de imperativo moral, el caudillismo se convierte en un ideal al que tender: «¿Adocenarte? ¿¡Tú... del montón!? ¡Si has nacido para caudillo!» (n. 15). Pero no es un caudillismo cualquiera al que llama el santo Escrivá, sino con aires imperiales, al que no le faltan más que las botas de montar y el sonido estridente de las tachuelas: «No desprecies las cosas pequeñas, porque en el continuo ejercicio de negar y negarte en esas cosas..., fortalecerás, virilizarás, con la gracia de Dios, tu voluntad, para ser muy señor de ti mismo, en primer lugar. Y, después, guía, jefe, ¡caudillo!..., que obligues, que arrastres, con tu ejemplo y con tu palabra y con tu ciencia y con tu imperio!» (n. 19).

Se trata de un caudillismo ambicioso en todos los campos, pero revestido de un cuidadoso espiritualismo: «Tienes ambiciones [00.] de saber [00.], de acaudillar [...], de ser audaz. Bueno. Bien. - Pero [...] por Cristo, por Amor» (n. 24). «Tu serás caudillo si tienes ambición de salvar todas las almas» (n. 32). El caudillismo que predica Escrivá no admite momentos de duda, que son vistos como estados de debilidad; exige siempre firmeza y es precisamente en la firmeza, y no en la racionalidad de las órdenes, donde basa la obediencia: «Si te ven flaquear [...] y eres jefe, no es extraño que se quebrante la obediencia» (n. 383).

Exige también renuncia, incluso a algo tan noble y tan legítimo como el matrimonio, que «es para la clase de tropa, y no para el estado mayor de Cristo. -Así, mientras comer es una exigencia para cada individuo, engendrar es exigencia sólo para la especie, pudiendo desentenderse las personas singulares» (n. 28). Lo relacionado con la carne se considera egoísmo y debe ser sacrificado, como debe ser sublimado el deseo de tener hijos: «¿Ansia de hijos? [...] Hijos, muchos hijos, y un rastro imborrable de luz dejaremos si sacrificarnos el egoísmo de la carne» (n. 28). Es precisamente a este tipo de cristianismo represivo de los instintos y negador de la vida a quien dirige Nietzsche sus más severas críticas.

El ideal del caudillismo parece un poco alejado de Jesús, que no aceptó el título de Mesías entendido al modo davídico tradicional, ni se dejó encantar por las aclamaciones de las multitudes, ni cayó en la tentación de la espectacularidad que tanto le persiguió. Cuando le piden un signo, les acusa de incrédulos. Si alguna actitud mesiánica adopta es la del Siervo Sufriente. El estilo de vida de Jesús no se caracteriza precisamente por la renuncia al mundo, a la carne, al placer, al goce de la vida. Una de las críticas que dirigen contra Jesús sus adversarios es la de ser un bebedor y un comilón, pero nunca un asceta o un reprimido. El evangelio de Juan dice que Jesús ha venido para que la gente tenga vida y la tenga en abundancia, pero no sólo vida espiritual, sino vida plena.

COMBATE CONTRA EL MUNDO Y CONTRA LA SEXUALIDAD

Cristo contra el mundo, contra la tierra. Un cristianismo de combate. Ése es el espíritu del Opus, al que no faltan más que los guantes de boxeo. No es posible vivir un cristianismo sereno, en el corazón de la historia, sin adversarios a batir ni enemigos a anatematizar. La vivencia opusdeísta de la fe es beligerante: no tiene lugar en el mundo, sino abandonándolo, combatiéndolo en una guerra sin cuartel. A la juventud *Camino* le pide que deje «esas cosas mundanas que achican el corazón y [00.] muchas veces lo envilecen» y que vengan «con nosotros tras el Amor» (n. 780). Por Cristo hay que dejar las cosas de la tierra (n. 791). Las obras externas y los afanes mundanos carecen de valor sin Amor, de nuevo con mayúscula. La comparación ¹¹⁰ puede ser

más expresiva de la inutilidad de las obras sin Amor: «Es como coser con una aguja sin hilo» (n. 967). ¿No hay nada bueno en el mundo que pueda ser asumido? Siempre que habla del amor es con mayúsculas, para referirse al amor de Dios. ¿Y el amor humano, entre amigos, entre parejas, entre hermanos, etc.?

El apostolado lo abarca todo; no conoce fronteras: desde la vida privada, íntima, hasta las fiestas, las diversiones, pasando por la política y la economía. «Urge recristianizar las fiestas y costumbres populares» trabajar en el «apostolado de la diversión» (n. 975), en el «apostolado de la inteligencia» (n. 979), en el apostolado epistolar (nn. 976-977).

Pero el *combate* quizá más duro y persistente es el que salva contra la sexualidad y a favor de la castidad. Son paradigmáticas a este respecto las máximas de *Camino* que muestran desprecio por el matrimonio, lo tienen por bajeza y lo consideran impropio de la clase dirigente cristiana, como vimos anteriormente.

Éstas y otras máximas recuerdan el rigorismo -corregido y aumentado- de algunos de los más influyentes santos Padres en esta materia: Jerónimo, Gregorio de Nisa, Ambrosio de Milán, Agustín, etc. San Jerónimo comparaba el matrimonio con un espino enmarañado, que sólo había de servir para producir «rosas», es decir, vírgenes entregadas a Dios desde la más tierna infancia. San Gregorio de Nisa consideraba la sexualidad la añadidura «animal» a la naturaleza original del ser humano que era pura y angelical. Ambrosio veía en la voluptuosidad (= sensualidad) la causa de la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. El efecto inmediato y más visible de la caída de Adán, para San Agustín, fue la pérdida del control sexual, hasta entonces asegurado. Eso lo mantuvo en el debate con Juliano de Eclana. Adán y Eva, creía, eran seres plenamente sexuales, con capacidad de mantener el coito en el jardín del Edén donde los puso Dios. Pero era un coito glorioso, «no trastornado por deseos conflictivos, sin la sombra del pecado sobre él», observa Peter Brown, biógrafo del obispo de Hipona y autor de la espléndida obra *El cuerpo y la sociedad*. Agustín aconsejaba a los esposos hacer uso del sexo sólo para procrear.

OBEDIENCIA CIEGA... SANTA INTRANSIGENCIA, SANTA COACCIÓN, SANTA DESVERGÜENZA

El clima de sumisión vigente hoy en la Iglesia católica se inspira en una máxima de *Camino*: «Obedecer [...], camino seguro. Obedecer ciegamente al superior [...], camino de santidad. Obedecer en tu apostolado [...], el único camino: porque en una obra de Dios, el espíritu ha de ser obedecer o marcharse» (n. 941). Desde la cúspide del catolicismo se ha ido conformando, durante los últimos veinticinco años un cristianismo poco dialogante, según la consigna de *Camino*: «El plano de santidad, que nos pide el Señor, está determinado por estos tres puntos: la santa intransigencia, la santa coacción y la santa desvergüenza» (n. 378). Más aún, «la transigencia es señal cierta de no tener verdad» (n. 393). Las tres «virtudes» pertenecen a la espiritualidad del Opus Dei, a su modo de ser cristianos y a su modo de estar en el mundo.

La santa intransigencia genera un estilo dogmático y autoritario, que dificulta el diálogo con personas de otras ideas y la apertura a cosmovisiones distintas de la propia. La santa coacción es la estrategia para conseguir nuevos adeptos y para controlar a los miembros de la Obra. En el primer caso, se hace un seguimiento en corto de las personas a quienes se quiere atraer a la Obra, hasta conseguir su ingreso. En el segundo, se recurre a todos los medios para evitar el abandono de la Obra de quienes no se encuentran a gusto en ella y desean dejarla. La santa coacción los hace inasequibles al desaliento.

EN LA SENDA DE LA «IMITACIÓN DE CRISTO»

A mi juicio, el fundador del Opus Dei y su obra más emblemática *Camino* se encuentran más cerca de la *Imitación de Cristo* ó *Menosprecio del mundo*, de Tomás de Kempis, que del *Evangelio* ó *Buena Noticia* de Jesús de Nazaret; son más acordes con el Concilio de Trento que con el Concilio Vaticano II; conservan una sintonía mayor con la antropología dualista de san Pablo y la moral sexual represiva de san Agustín que con la antropología unitaria hebrea. Compárense, si no, estos dos textos: el primero es de *Camino* y dice así: «Muchos viven como ángeles en medio del mundo [00.] Tú [00.] ¿por qué no?» (n. 22). El segundo es del libro bíblico *Eclesiastés*: «Disfruta, muchacho, en tu

juventud, pásalo bien en tu mocedad. Vete por donde te lleve el corazón y a gusto de tus ojos; pero a sabiendas de que por todo ello te juzgará Dios» (*Eclesiastés*, 11, 9).

No deja de causar cierta perplejidad que pueda presentarse a Escrivá como ejemplo a imitar por los católicos del siglo XXI, se recomiende la lectura de *Camino* sin mediación hermenéutica alguna y se haga descansar el peso de la Iglesia o, al menos del Vaticano, sobre una organización como el Opus Dei que no ha asumido la reforma puesta en marcha por el Concilio Vaticano II.

A la hora de elegir entre la ortodoxia de «san» Josemaría Escrivá y la heterodoxia del Crucificado Jesús, yo opto por ésta, siendo muy consciente de que nunca será canonizada porque, en el momento en que lo fuere, se convertiría en ortodoxia. La heterodoxia representa generalmente los intereses y el punto de vista de los excluidos, de los disidentes. La ortodoxia impone la uniformidad en el pensar, el pensamiento único, la recta doctrina, que tiende a ser excluyente. La heterodoxia asume el punto de vista de lo diferente, de lo marginal, amén de haber jugado un papel fundamental en el debate teológico.

SEXUALIDAD Y HOMOSEXUALIDAD, ASIGNATURAS PENDIENTES EN EL CRISTIANISMO

Las gruesas descalificaciones de algunos obispos contra el sacerdote José Mantero, vicario del pueblo onubense de Valverde del Camino, que hizo pública su homosexualidad («desorden moral», según Juan José Asenjo, ex secretario general de la Conferencia Episcopal, o «enfermedad», según José Gea Escolano, obispo de Mondoñedo-Ferrol), así como su posterior retirada de las licencias sacerdotales por el obispo de Huelva, Ignacio Noguer, vienen a confirmar que la sexualidad sigue siendo una de las asignaturas pendientes en el cristianismo.

UNA CONCEPCIÓN DUALISTA DEL SER HUMANO

La raíz de dicha actitud se encuentra en la concepción dualista del ser humano, que no tiene su origen ni en la tradición judía, de la que arranca el cristianismo, ni en Jesús de Nazaret, con quien se inicia el itinerario de la fe cristiana. Platón está en el origen de esta concepción antropológica; Pablo de Tarso le da un tono moralista y Agustín de Hipona ofrece una fundamentación teológica de la misma y, desde entonces, funge como teoría y práctica oficiales en el cristianismo.

La concepción antropológica dualista distingue en el ser humano dos elementos que se oponen frontalmente: el cuerpo o la parte material y el alma o la parte espiritual. Lo que identifica al ser humano es el alma, que constituye la esencia de la persona. El cuerpo no sólo no forma parte de la estructura esencial del ser humano, sino que es lastre,

peso, carga; más aún, es la cárcel donde vive presa el alma durante su peregrinación por la tierra y de la que tiene que liberarse. Lo expresa nítidamente Platón en el *Fedón*: «Mientras tengamos el cuerpo y esté nuestra alma mezclada con semejante mal, jamás alcanzaremos de manera suficiente lo que deseamos» (66b). «Preciso es considerar que el cuerpo es pesado, torpe, terrestre y visible. Y que, poseyéndolo, el alma es entorpecida, retenida y atraída de nuevo por la esfera de lo visible» (Slc). El cuerpo y sus deseos son los causantes de las guerras, luchas y revoluciones, y no dejan tiempo para dedicarse a la filosofía. Por su culpa no es posible contemplar la verdad ni conocer nada de forma pura.

¿Cómo se consigue la liberación? Lacerando el cuerpo, reprimiendo los instintos, renunciando a los placeres corporales. La plena liberación tiene lugar con la muerte, cuando el alma se separa del cuerpo. ¿Cómo lograr la sabiduría y acceder al conocimiento puro? Desembarazándonos del cuerpo mortal y contemplando las cosas en sí mismas sólo con el alma.

«Mientras estemos en vida, más cerca estaremos de conocer, según parece, si en todo lo posible no tenemos ningún trato ni comercio con el cuerpo, salvo en lo que sea de toda necesidad, ni nos contaminamos de su naturaleza, manteniéndonos puros de su contacto, hasta que la divinidad nos libre de él» (Fedón 67 a).

Esa idea está presente en el libro de la Sabiduría, que acusa una fuerte influencia helenística: (Sab 1, 15).

Pablo defiende una antropología unitaria en sintonía con el pensamiento hebreo en el que fue educado. En sus cartas, empero, quedan numerosos restos de dualismo antropológico, como demuestran las exhortaciones morales que hace en sus cartas a los cristianos y cristianas de las comunidades fundadas o animadas por él. Buena parte de las listas de pecados que aparecen en dichas cartas tienen que ver con la sexualidad, y las actitudes morales que recomienda a los creyentes en Cristo son claramente represivas del cuerpo. Carne y espíritu aparecen como dos principios que caminan en dirección contraria. Escribe a los cristianos de Galacia:

Proceded según el Espíritu, y no deis satisfacción a las apetencias de la carne. Pues la carne tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu contrarias a la carne, como que son entre sí tan opuestos que no hacéis lo que queréis [...]. Las obras de la carne

son conocidas: fornicación, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, odios, discordias [...]. Los que son de Cristo han crucificado la carne con sus pasiones y sus apetencias (Gálatas 5, 16 ss).

Tras su conversión y la lectura de los neoplatónicos y de las cartas de san Pablo, Agustín de Hipona hizo suya la concepción antropológica dualista tanto en su vida, con la renuncia a los placeres del cuerpo por considerarlos un obstáculo para la salvación, como en su doctrina, proponiendo como ideal cristiano la abstinencia sexual. El autor de *El mundo de Sofía*, Jostein Gaarder, ha acertado al describir la actitud agustiniana ante la sexualidad en su bella obra de ficción *Vita brevis*, que es una carta dirigida al obispo de Hipona por la que fuera su concubina durante más de una década, Floria Emilia en la novela-con quien tuvo un hijo, Adeodato- tras leer el libro de las *Confesiones*:

Lo natural-le dice la concubina- es permanecer junto al ser querido, pero tú no lo hiciste porque habías comenzado ya a sentir desprecio por el amor carnal entre un hombre y una mujer. Pensabas que yo te ataba al mundo de los sentidos y que no tenías paz ni tranquilidad para concentrarte en la salvación de tu alma.

Floria Emilia le recuerda que una tarde, tras haber hecho juntos el amor, él, «antaoño todo un respetable profesor de Retórica», le gritó, tomó en sus manos una vara y la golpeó brutalmente porque ella constituía un peligro grave para la liberación de su alma y necesitaba convertirla en chivo expiatorio para entrar en el cielo.

Si el cuerpo es determinante para la salvación, lo es también para la condenación. Así aparece en no pocos santos Padres, que mostraron un menosprecio por el cuerpo en perfecta sintonía con su alejamiento del mundo. Si no se controlan las pasiones, se pone en juego la vida eterna. «Cuando se quiere tomar una ciudad», leemos en *Le fruit défendu*, que cita a un monje del desierto, «se le corta el suministro de agua y de víveres; lo mismo hay que hacer con las pasiones de la carne».⁴⁵ La mejor forma de frenar las pasiones y de proteger el cuerpo y el alma de los cristianos, sobre todo, de las mujeres cristianas, es renunciar al ejercicio de la sexualidad, vivir en estado de virginidad. «Ningún vaso de oro o de plata es tan caro a Dios como el templo de

45. ("111urion, Paris, 1985, p. 8.

un cuerpo virginah>, escribe san Jerónimo.⁴⁶ La salvación depende en buena medida de la castidad que se haya observado. Es tan alta la valoración de la castidad por parte de Tertuliano que llega a considerar más terrible el perderla que la pena de muerte más cruel.

El cuerpo, preferentemente el de la mujer, se considera motivo de tentación, ocasión de escándalo y causa de pecado. Hay que evitar, por ende, exhibirlo, cuidarlo, mejorarlo, embellecerlo. Hay que ocultarlo (por ejemplo, con el velo, vestidos largos, etc.), castigarlo, mortificarlo hasta dejarlo irreconocible. Desde esta lógica dualista se argumenta que el cuerpo de la mujer no puede representar a Cristo que fue varón y sólo varón, no puede perdonar los pecados por su falta de sigilo, no puede, en fin, ser portador de gracia sino de sensualidad pecaminosa. En consecuencia, tampoco puede ser sacerdote. Y ello por voluntad de Cristo. ¡Precisamente Jesús de Nazaret que incorpora a las mujeres a su movimiento en igualdad de condiciones que los varones, las excluye del ministerio sacerdotal! ¿No parece esto un contrasentido? ¿No será esta exclusión voluntad de la Iglesia patriarcal más que de Jesús de Nazaret?

La imagen negativa del cuerpo femenino fue decisiva en las condenas de la Inquisición contra las mujeres. El cuerpo era el cauce a través del que éstas comunicaban los conocimientos inspirados por la divinidad y las experiencias místicas de unión con Cristo. El cuerpo de las mujeres en éxtasis era signo de inhabitación del Espíritu Santo y de la presencia de Dios. Ciertas visiones, como el enamorarse de Jesús o los besos y las caricias de las místicas hacia él, tenían carácter erótico. En una época en que había tendencia a supervalorar lo intelectual como vía de acceso a Dios y se despreciaba el cuerpo, tales experiencias despertaban sospecha, y quienes las tenían terminaban por ser condenadas con frecuencia a la hoguera. ¡Cuánto más si eran mujeres! Las hogueras de la Inquisición se alimentaron con frecuencia de los cuerpos -previamente torturados y desfigurados- de muchas mujeres acusadas de herejes, apóstatas, brujas, etc. La imagen de Dios que es la mujer, según el Génesis (Gn 1,26-28), se arrojaba al fuego para preservar la verdad de la fe y satisfacer los instintos represivos y reprimidos de los inquisidores. En este caso, como en otros muchos, la religión actuó contra la vida.

46. *La femme. Les grandes /ex/el des Pères de l'Église*, Centurion, París, 1968, p. 8.

TEOLOGÍA DEL CUERPO

Sin embargo, la concepción dualista del ser humano que lleva al rechazo de la sexualidad y a la renuncia del cuerpo no parece la más acorde con los orígenes del cristianismo, ni la que mejor refleja el planteamiento de la religión judía. Ésta entiende la persona en su carácter unitario y no compartimentado. Todo el ser humano es imagen de Dios y lo es no sólo en la modalidad del varón sino como hombre y mujer. Así lo pone de manifiesto el primer relato de la creación recogido en el capítulo primero del libro primero de la Biblia, el Génesis: «Y dijo Dios: hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra [00.]. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios los creó, macho y hembra los creó» (Génesis 1,26-27). El ser humano es sexuado y como tal se dirige a Dios.

El judaísmo no es una religión espiritualista. La moral judía no es represiva del cuerpo. Defiende el placer, el goce, el disfrute de la vida, como se pone de manifiesto en múltiples tradiciones religiosas de Israel. El libro del Eclesiastés, por ejemplo, afirma la vida material y sensual en la cotidianidad, e invita a comer el pan y beber el vino con alegría, a disfrutar del fruto del propio trabajo y a gozar con la persona a quien se ama:

Anda, come tu pan con alegría y bebe contento tu vino, porque Dios ya ha aceptado tus obras; lleva siempre vestidos blancos y no falte el perfume en tu cabeza, disfruta la vida con la mujer que amas, todo lo que dure esa vida fugaz, todos esos años fugaces que te han concedido bajo el sol; que ésa es tu suerte mientras vives y te fatigas bajo el sol. Todo lo que esté a tu alcance hazlo con empeño, pues no se trabaja ni se planea, no hay conocer ni saber en el abismo adonde te encaminas (Eclesiastés 9, 7-10).

Llama a los jóvenes a disfrutar y pasarlo bien:

Disfruta mientras eres muchacho y pásalo bien en la juventud, déjate llevar del corazón y de lo que atrae a los ojos, y sabe que Dios te llevará a juicio para dar cuenta de todo. Rechaza las penas del corazón y rehúye los dolores del cuerpo: niñez y juventud son efímeras **(11,9)**.

La vida, el mensaje y la práctica de Jesús de Nazaret se ubican en ese horizonte vital, e incluso vitalista. La incompatibilidad que establece no es entre Dios y la sexualidad, entre el E(e)spíritu y el cuerpo, entre las bienaventuranzas y la felicidad, sino entre el Dios dadivoso y la opulencia, entre el Dios débil y el poder opresor, entre el Dios de vida y los ídolos de muerte.

La reflexión cristiana feminista está desarrollando hoy una importante teología del cuerpo en esa línea, de la que fue pionero el teólogo mártir alemán Dietrich Bonhoeffer en su emblemática obra *Ética*. En un capítulo titulado «El derecho a la vida corporal» critica, por no cristiana, la concepción idealista que considera el cuerpo como simple medio para la consecución de un fin y, por tanto, renuncia a él una vez que ha logrado su fin. Para el cristianismo, el ser humano es un ser corporal, y el cuerpo posee una altísima dignidad. Distanciándose de la doctrina aristotelico-tomista, Bonhoeffer afirma que la corporeidad es la forma de existencia del ser humano querida por Dios y que a ella le corresponde una finalidad en sí misma. El cuerpo, por tanto, tiene su propia finalidad. El teólogo alemán considera el goce derecho fundamental de la vida y lo argumenta de esta guisa: cuando se priva a una persona de las posibilidades de los goces corporales, se produce una injerencia inaceptable en el derecho original de la vida. El derecho al goce corporal no tiene por qué subordinarse a otro fin superior. El cuerpo es «mi» cuerpo y me pertenece. Por tanto, sigue razonando, atentar contra él constituye una intrusión en mi existencia personal.

¿y la sexualidad? No es, para Bonhoeffer, sólo un medio para la procreación de la especie, sino que, independientemente de esta finalidad, proporciona el goce por el amor de dos personas entre sí. Es un cauce privilegiado de comunicación interhumana. El cuerpo constituye la mediación necesaria entre los humanos para el encuentro con Dios. La felicidad, en fin, es un derecho irrenunciable de toda persona, que ninguna religión puede reprimir.

LA HOMOSEXUALIDAD A DEBATE

La declaración pública del sacerdote de Valverde del Camino (Huelva), José Mantero sobre su homosexualidad, que desató una fuerte polémica en la sociedad española, plantea importantes cuestiones en el seno de la Iglesia católica. El problema de fondo que late en el

actual debate es la concepción negativa y represiva que la mayoría de las iglesias cristianas, y especialmente sus jerarcas y no pocos teólogos (las teólogas suelen adoptar una actitud más abierta), tienen del cuerpo humano en general y del ejercicio de la sexualidad en particular, como ya expuse anteriormente. Yo creo que de esta visión tan estrecha de la sexualidad arrancan muchos de los problemas en el cristianismo, desde la imposición del celibato a los sacerdotes hasta la oposición al sacerdocio de la mujer, pasando por la prohibición de las relaciones prematrimoniales y de los métodos anticonceptivos así como la condena de la homosexualidad.

El segundo problema es la misma declaración pública de José Mantero, que provocó una serie de calificaciones y descalificaciones en cadena. Hubo quienes consideraron exhibicionista al sacerdote onubense por haberse prodigado en los medios de comunicación. En una carta dirigida a los «queridos sacerdotes y feligreses», el obispo de Huelva, Ignacio Noguer, se refería a dicha declaración como un asunto de suma gravedad que implicaba escándalo para los fieles. No faltaron, sin embargo, personas y colectivos del mundo cristiano y del ámbito laico que se pusieron del lado del sacerdote Mantero y vieron en su gesto un acto de valentía, un signo de coherencia y autenticidad, e incluso una actitud profética. Cualquiera sea la valoración del hecho, lo que no puede negarse es que el sacerdote homosexual ha roto la actitud ambigua -muchas veces calculada- de no pocos eclesiásticos en esta materia. Quizá sea esto, y no la práctica homosexual del sacerdote onubense, lo que más ha molestado a algunos jerarcas católicos. Porque éstos saben que la homosexualidad está muy extendida entre el clero. La declaración de Mantero me parece un acto de sinceridad que desenmascara las tendencias farisaicas y la doble moral que el pueblo aprecia con frecuencia en la vida de algunos sacerdotes, religiosos y religiosas, en el terreno de la sexualidad.

El tercer problema es la valoración de la homosexualidad en sí y de su ejercicio. El magisterio eclesiástico, a través de la Congregación para la Doctrina de la Fe, se ha mostrado especialmente severo en la condena de la homosexualidad, hasta calificarla de aberración biológica o punto menos. Algunos eclesiásticos han emitido juicios insultantes y ofensivos contra la opción del sacerdote y contra su dignidad como persona. Son valoraciones que demuestran un desconocimiento de la biología humana, amén de una injerencia en la conciencia personal y de una falta de respeto hacia las decisiones de los demás. La acti-

tud condenatoria de la jerarquía eclesiástica se corresponde con la tendencia a etiquetar de inmoral, enfermedad o desviación biológica lo que no entra dentro de nuestros modelos de conducta, de nuestras tendencias biológicas y, en definitiva, de los estereotipos que funcionan en la sociedad. Antes de descalificar, habría que respetar; antes de calificar, habría que estudiar el funcionamiento del complejo mundo de la sexualidad humana.

El cuarto problema es la licitud y la legitimidad o no del ejercicio de la homosexualidad por parte de un sacerdote que se ha comprometido a guardar el celibato por el voto que hizo cuando fue ordenado. Éste es el problema teológico de fondo que está en juego aquí. ¿Puede ejercer la sexualidad una persona que previamente ha renunciado a ella? A esta pregunta suele responderse comparando a la Iglesia con un club o una asociación a la que se pertenece libremente y que obliga a acatar las normas por las que se rige como condición necesaria para seguir siendo socio. Según esta lógica, hay quienes afirman de manera rotunda que si José Mantero se declara homosexual en ejercicio, tiene que abandonar el ministerio sacerdotal. Llevando las cosas al extremo, los matrimonios que utilizan métodos anticonceptivos o los católicos que no van a misa los domingos, deberían darse de baja como católicos, porque la Iglesia católica prohíbe el uso de los anticonceptivos y obliga a sus fieles a ir a misa todos los domingos y fiestas de guardar. En ese caso, el catolicismo se quedaría sin seguidores.

¿Dónde falla el razonamiento? Empecemos por decir que la comparación no vale, porque la comunidad cristiana tiene su base en el evangelio, y no en el Código de Derecho Canónico u otros reglamentos eclesiásticos. Conviene recordar un dato en el que hay consenso entre teólogos y teólogas de distintas tendencias: que no existe vinculación intrínseca entre ministerio sacerdotal y celibato. La actual práctica de la Iglesia pertenece al ámbito disciplinar, no al núcleo doctrinal de la fe. En el caso de José Mantero, y por confesión propia, su primero y principal compromiso es el servicio a la comunidad cristiana, que según los testimonios de los feligreses de su parroquia, ha sido siempre ejemplar. Dicho servicio debe desvincularse de las tendencias y prácticas sexuales, que no tienen por qué afectar al mundo de las creencias, como tampoco a la actividad pastoral.

Me parece que, al retirar las licencias eclesiásticas al sacerdote homosexual, el obispo de Huelva se precipitó y actuó sin la adecuada guía teológica. El caso de José Mantero es una buena oportunidad

para revisar a fondo la actual normativa sobre el celibato de los sacerdotes y declararlo opcional. Con ello no se está transgrediendo ninguna norma divina, sino adecuando el ministerio a los signos de los tiempos. El celibato impuesto no es hoy –y quizá nunca lo haya sido– signo de nada. Sólo el celibato opcional es creíble.

¿ENFERMO O PROFETA DEL SIGLO XXI?

La práctica de la homosexualidad en el mundo del sacerdocio y de la vida religiosa está más extendida de lo que parece y aparece. Quienes mejor lo saben –aunque pretendan ocultarlo o se rasguen las vestiduras, cuando se hace público algún caso– son los propios jerarcas católicos. Lo nuevo de la situación es, quizá, que ahora mismo las relaciones homosexuales en ese mundo se viven de forma liberadora y gratificante, y sin los traumas del pasado; más aún, sin conciencia de culpa, sin la sensación de estar transgrediendo una orden divina inmutable. Quienes las practican han entendido –**mu**y certeramente, a mi juicio– que la incompatibilidad en el cristianismo no es la que se da entre el seguimiento de Jesús y la práctica del amor humano, sino entre ser cristiano y ser insolidario.

Las opciones y las prácticas sexuales, defendidas y vividas con libertad y desde el respeto a la alteridad, pertenecen al ámbito personal del ser humano y no tienen que ver con las creencias, como tampoco tienen por qué afectar al ejercicio de la profesión o de la vocación, tanto en la vida civil como en la religiosa.

Yo creo que con la declaración de su condición homosexual en los medios de comunicación, Mantero puede haberse convertido en un profeta del siglo XXI, que ha desbloqueado un tema tabú en la Iglesia, ha abierto un amplio debate en una sociedad todavía muy confesional, ha denunciado el fariseísmo latente en nuestra cultura y ha abierto el camino a otros muchos sacerdotes, cristianos y cristianas para vivir su homosexualidad ¡sin conciencia de pecado!

LESBIANAS y GAYS CRISTIANOS

En cuestiones de ideologías, orientaciones políticas y creencias religiosas, la tendencia más generalizada es a considerar el propio cre-

do, la propia ideología y la propia opción política los más válidos y, a veces, los únicos válidos. También en lo referente a la sexualidad, los heterosexuales acostumbran a considerar su tendencia «la natural» y la más coherente con la complementariedad de los sexos masculino y femenino. No sucede así entre las lesbianas y los gays que sólo piden poder vivir su orientación sexual con los mismos derechos y la misma libertad que los heterosexuales, sin por ello demonizar ni declarar contrarias a la naturaleza las relaciones heterosexuales.

Hay también homosexuales cristianos que, además de exigir la misma libertad y los mismos derechos que los heterosexuales, piden ser reconocidos y valorados como cristianos en igualdad de condiciones que el resto de los hermanos y hermanas en la fe, convencidos de que la orientación sexual no puede ser motivo de discriminación, ni de exclusión, pero tampoco de lástima dentro de la comunidad cristiana. La mayoría de homosexuales vive una doble clandestinidad y un doble estigma: el que les impone la sociedad y el que les impone su propia religión.

Pero las personas homosexuales cristianas no se resignan ni se callan. Las lesbianas y los gays cristianos reunidos en el IV Encuentro de Valencia en otoño de 2001 hicieron las siguientes reivindicaciones:

Ser reconocidos como lo que son: «como una de las posibles orientaciones o identidades sexuales de las mujeres y los hombres».

Con sus reiterados pronunciamientos contra la homosexualidad y la transexualidad, la jerarquía está promoviendo «el odio y la violencia contra lesbianas, gays, bisexuales y transexuales». Piden a los obispos que «respeten la participación, en todos los niveles de la vida eclesial (eucaristía, formación, catequesis, ministerios, sacerdocio [...]) de todos los hombres y mujeres con independencia de su orientación o identidad sexual y su situación afectivo-familiar».

Reivindican el reconocimiento del «matrimonio civil y religioso entre personas del mismo sexo», ya que, afirman, «somos **unidades** de convivencia y afecto en igualdad de condiciones que las personas heterosexuales», así como el derecho de adopción.

Nosotros -dice el documento- como personas y grupos cristianos de lesbianas, gays y l.r.insexuales, querellos recuperar

nuestra historia de fe y salvación y vivirla en plenitud. Desde esta actitud tendemos las manos a las personas que sufren dentro de la Iglesia a causa del rechazo de su orientación o identidad sexual. Afirmamos con gozo que hemos sido creados a imagen y semejanza de Dios y que nuestra afectividad es don suyo. También les invitamos a que lo vivan desde la normalidad y compartiendo su vida en comunidades, asociaciones que estén abiertas a esta realidad.

La Asociación cristiana de gays y lesbianas comparte las conclusiones del Foro Europeo sobre el derecho al matrimonio y a la adopción, celebrado en Barcelona del 24 al 26 mayo de 2002, donde se constató la existencia de una diversidad de modelos de familia en Europa, que deben ser tenidos en cuenta en la legislación para evitar la discriminación de gays y lesbianas, y se reclamó el matrimonio como una reivindicación a la que no pueden renunciar. En esa perspectiva los reunidos, en torno a 300, llamaron la atención sobre la contradicción en que viven tanto las iglesias, que con sus actitudes homófobas menosprecian la dignidad de los gays y lesbianas y se cierran a los cambios producidos en la sociedad, como los Estados europeos, que defienden derechos iguales para todos que después no recogen en sus legislaciones, limitando así los derechos humanos.

El Foro reclamó el derecho a poder casarse, a formar familias, a la adopción conjunta y a la patria potestad de sus hijos e hijas, poniendo como modelo de referencia a seguir en los ámbitos legales y jurídicos en Europa el sistema holandés. Se comprometió a iniciar una campaña en el ámbito de los Estados europeos para exigir la firma y ratificación del protocolo 12 que completaría la disposición antidiscriminatoria del artículo 14 de la Convención Europea de Derechos Humanos. Denunció el voto negativo del Estado español a otorgar el estatuto de ONG consultiva ante la ONU a ILGA, federación mundial que trabaja por la no discriminación por razón de orientación sexual y que suscribió la Declaración Universal de Derechos Humanos y las convenciones de las Naciones sobre los derechos de la mujer, de los niños y de las minorías étnicas y culturales.

Yo creo que el conflicto o la incompatibilidad entre cristianismo y homosexualidad son puramente artificiales y carecen de base tanto en el plano de la antropología como en el de la fe cristiana. Coincido con el teólogo holandés Edward Schillebeeckx en que no existe una ética

cristiana respecto a la homosexualidad. Se trata de una realidad humana que no puede desconocerse y que se debe asumir como tal sin apelar a criterios morales excluyentes. No hay criterios específicamente cristianos para juzgarlo. Por eso entiendo la protesta de los obispos norteamericanos ante la carta tan hiriente y poco tolerante del cardenal Ratzinger contra la homosexualidad, que resulta contraria a los avances de la ciencia en esta materia, atenta contra la dignidad de la persona, pone límites a la libertad individual y lesiona el principio de igualdad. Recurrir a la Biblia, como hace el magisterio eclesiástico, para condenar la homosexualidad me parece un acto de fundamentalismo, que se caracteriza por leer los textos fundantes de la fe cristiana en su literalidad sin mediación hermenéutica alguna. La mayoría de los textos bíblicos que cita el cardenal Ratzinger están sacados de contexto y nada tienen que ver con la realidad de la homosexualidad hoy.

La teología cristiana del amor no se reduce al matrimonio, sino a toda relación humana basada en el compromiso de compartir proyectos de vida en común. Por eso debe incorporar las relaciones de pareja entre homosexuales.

EL VATICANO y LOS OBISPOS ESPAÑOLES CONTRA LA HOMOSEXUALIDAD

La Iglesia católica es uno de los organismos internacionales que más veces se ha pronunciado públicamente sobre la homosexualidad, y la mayoría de ellas, por no decir siempre, con tonos negativos y condenatorios. Otros organismos internacionales, como la Organización Mundial de la Salud, el Consejo de Europa, el Parlamento Europeo, etc., se han mostrado más comprensivos, tolerantes y abiertos.

La carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe a los obispos de la Iglesia católica sobre la atención pastoral a las personas homosexuales, de 1 de octubre de 1986,⁴⁷ considera éticamente desordenada la mera inclinación de la persona homosexual:

47. cf. La carta contó con la aprobación del papa Juan Pablo II y fue publicada en la *Acta Apostolicae Sedis* 79, 1987, pp. 543-554. La versión castellana ha sido publicada por Ediciones Palabra, Madrid, 1998, con prólogo de Javier S. Illinas, obispo de Ibiza, e introducción y comentario de cardenal Joseph Ratzinger, T. Bertone, B. Kiely, M. Gilbert, I Carrasco de Paula y G. Zuñiga, i.

La particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye, sin embargo, una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada objetivamente desordenada. Quienes se encuentran en esta condición deben, por tanto, ser objeto de una particular solicitud pastoral, para que no lleguen a creer que la realización concreta de tal tendencia en las relaciones homosexuales es una opción moralmente aceptable» (n. 3).

Según esto, sólo dentro de la relación conyugal es moralmente recta la práctica de la sexualidad. En consecuencia, toda actividad homosexual es inmoral y contraria a la sabiduría creadora de Dios. Dos son las razones en las que el alto magisterio eclesiástico se apoya para emitir un juicio moral negativo sobre la homosexualidad: a) Dios creó al ser humano varón y hembra para expresar la complementariedad de los sexos y la unidad interna del creador; b) hombre y mujer colaboran con Dios en la transmisión de la vida, a través de la entrega recíproca como esposos. La actividad homosexual anula el rico simbolismo y el significado del plan de Dios Creador sobre la sexualidad; no expresa una unión complementaria capaz de transmitir vida; refuerza una inclinación sexual desordenada, que se caracteriza por la auto-complacencia; impide la propia realización y felicidad (n. 7).

El documento reacciona ante quienes creen que oponerse a la actividad homosexual y a su estilo de vida constituye una forma de discriminación injusta. La actitud de la Iglesia, afirma, no comporta discriminación alguna. Lo que busca es la defensa de la libertad y de la dignidad de la persona. Pide a los obispos que no incluyan en ningún programa pastoral a organizaciones de personas homosexuales sin antes dejar claro que toda actividad homosexual es inmoral. Manda retirar todo apoyo a organizaciones que pretendan subvertir la enseñanza de la Iglesia en esta materia. Prohíbe el uso de locales «propiedad de la Iglesia» para actos de grupos homosexuales. Insta a defender los valores del matrimonio frente a proyectos legislativos que defiendan las reivindicaciones de los colectivos homosexuales.

Si la homosexualidad es calificada como inmoral, abominable y como ceguera, cabe preguntarse: ¿pueden salvarse los homosexuales? Sí, responde el documento vaticano. ¿Cómo? Uniendo los sufrimientos y las dificultades que puedan experimentar al sacrificio de Cristo

en la cruz, dominando su inclinación, sacrificando sus pasiones y asumiendo responsablemente la continencia como virtud:

La personas homosexuales, como los demás cristianos, están llamadas a vivir la castidad. Si se dedican con asiduidad a comprender la naturaleza de la llamada personal de Dios respecto a ellas, estarán en condición de celebrar más fielmente el sacramento de la Penitencia y de recibir la gracia del Señor, que se ofrece generosamente en este sacramento para poderse convertir más plenamente caminando en el seguimiento de Cristo (n. 12).

En una Nota de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal titulada *Matrimonio, familia y «uniones homosexuales»*, del 24 de junio de 1994,⁴⁸ los obispos españoles se opusieron a la resolución del Parlamento Europeo sobre la igualdad de derechos de los homosexuales y de las lesbianas, aprobada el 8 de febrero del mismo año. La resolución solicitaba a la Comisión Europea que recomendara a los Estados miembros la eliminación de la «prohibición de contraer matrimonio o de acceder a regímenes jurídicos equivalentes a las parejas de lesbianas o de homosexuales» y que se pusiera fin «a toda restricción de los derechos de las lesbianas y de los homosexuales a ser padres, a adoptar o a criar niños».

La Nota episcopal afirma de manera tajante, y entrando en un terreno en el que no parece sea de su competencia, que la Comisión no tiene capacidad para determinar nada en esta materia y acusa a la resolución europea de gran debilidad jurídica. Sin embargo le reconoce un considerable valor simbólico, ya que contribuye a difundir la idea defendida por algunos grupos de la equiparación de las parejas homosexuales con el matrimonio.

Los obispos condenan el empleo de expresiones malevolentes y las acciones violentas contra las personas homosexuales porque atentan contra la dignidad de la persona y lesionan los principios más elementales de la convivencia cívica (n. 3). Reconocen que las personas homosexuales tienen los mismos derechos que los demás seres humanos, pero en cuanto personas, «no en virtud de su orientación sexual» (n. 5). Sin embargo, afirman que «la orientación sexual sí que ha de ser

48. La Nota ha sido publicada JUllo COll 11 (:..rt.1 de 11 Congregación para la Doctrina de 11 Fe en 11 ohr.! citada "11 11 IHlt.1 .111te\ iOl, pp. 10\ 113.

tenida en cuenta por el legislador en cuestiones directamente relacionadas con ella, como es el caso, ante todo, del matrimonio y de la familia». ¿No contradice esta afirmación el aserto anterior? ¿Por qué en el caso del matrimonio debe tenerse en cuenta la orientación sexual y en el de las parejas homosexuales no?

Dos son las conclusiones que sacan de este planteamiento: a) cuando las leyes no legitiman la práctica homosexual, están respondiendo a la norma moral y tutelando el bien común de la sociedad; b) cuando las leyes legitiman la práctica homosexual carecen de base ética y tienden a socavar el bien común (n. 8).

El documento episcopal distingue entre condición o inclinación homosexual y comportamiento sexual (n. 6). La inclinación no se considera éticamente reprochable; el comportamiento sí lo es por las razones expuestas en el documento vaticano de 1986. Con todo, matizan los obispos, «no hay que olvidar tampoco que, dada la habitual complejidad de esas situaciones personales, habrá que juzgar con prudencia su culpabilidad que incluso, en algunos casos, puede ser subjetivamente inexistente» (n. 109). Se establece aquí una distinción entre conducta moralmente reprochable y culpabilidad: la primera no lleva necesariamente a la segunda. Los obispos españoles siguen la lógica argumental del cardenal Ratzinger y defienden los mismos principios teóricos, pero se muestran menos rígidos en lo que se refiere a la culpabilidad.

Con todo establecen una contraposición, que se me hace asaz maniquea, entre las «uniones homosexuales» y el matrimonio, entre el genuino amor conyugal y el amor de benevolencia o de amistad. El comportamiento homosexual puede situarse del lado de este último. Sin embargo, en realidad, constituye una grave distorsión del amor de amistad y perjudica el desarrollo integral de las personas que lo practican, afirman. En las uniones homosexuales no se dan las notas de totalidad y fecundidad, que definen la naturaleza misma del amor matrimonial.

Matrimonio y uniones homosexuales son dos realidades no equiparables jurídicamente. El primero contribuye de manera insustituible al crecimiento y a la estabilidad de la sociedad. La convivencia entre homosexuales, por el contrario, carece de esas características. Por eso, no puede tener el reconocimiento de una dimensión social semejante a la del matrimonio y de la familia (n. 13). A ello añaden los obispos que las uniones homosexuales no pueden tener derecho a la

adopción (n. 14). La conclusión es que las leyes no pueden equiparar a éstas con el matrimonio y que deben proteger las uniones matrimoniales:

El bien común exige que las leyes reconozcan, favorezcan y protejan la unión matrimonial, esencialmente heterosexual, como base ineludible de la familia. Por lo tanto, no es aceptable la legalización que equipare de algún modo las llamadas uniones homosexuales con el matrimonio. Las leyes no tienen por qué sancionar «lo que se hace» convirtiendo el hecho en derecho. Es verdad que las normas civiles no siempre podrán recoger íntegramente la ley moral, pues «la ley civil a veces deberá tolerar, en aras del orden público, lo que puede prohibir sin ocasionar daños graves» (Congregación para la Doctrina de la Fe, *El don de la vida*, III). Pero esta tolerancia no podrá extenderse contra los derechos fundamentales de las personas, entre los cuales se cuentan «los derechos de las familias y del matrimonio como institución». En estos casos, el legislador, lejos de plegarse a los hechos sociales ha de «procurar que la ley civil esté regulada por las normas fundamentales de la ley moral» (*ibid.*). De lo contrario es responsable de los graves efectos negativos que tendría para la sociedad la legitimación de un mal moral como el comportamiento homosexual «institucionalizado» (n. 19).

INSENSIBILIDAD ANTE LOS MALOS TRATOS

La violencia de género, sobre todo contra las mujeres, está a la orden del día y se produce en todos los terrenos: en las calles y los hogares, en los lugares de trabajo y en los de diversión, en las pantallas cinematográficas y en las vallas publicitarias, en los medios de comunicación y en las instituciones religiosas. En los años setenta del siglo pasado escribía la escritora afroamericana Ntozake Shange:

Cada tres minutos, una mujer es golpeada;/ cada cinco minutos, una mujer es violada;/ cada diez minutos, una muchacha es acosada [...] / Cada día aparecen en callejones, ! en sus lechos, en el rellano de una escalera/ cuerpos de mujeres [...]¹».

y no es algo esporádico, sino estructural. La violencia y los abusos sexuales constituyen el instrumento del patriarcado contra las mujeres y los niños y niñas para mantener, indefinidamente y sin concesión alguna a la igualdad, el dominio de los varones sobre las mujeres.

He hablado de violencia contra las mujeres en las instituciones religiosas, y sobre todo eclesiásticas, porque también ahí se ejerce a través de métodos más sutiles que no dejan marcas físicas, pero sípsíquicas y mentales. La historia del cristianismo es una sucesión ininterrumpida de agresiones contra las mujeres, contra su dignidad, su integridad física, su libertad de pensar, su subjetividad, su modo de entender la relación con Dios, su forma de vivir la sexualidad, en definitiva, su mundo interior y exterior, y en todos los campos de la vida cristiana.

Se aprecia cierta insensibilidad de algunos dirigentes eclesiásticos hacia los malos tratos, que resulta ofensiva para las mujeres que los sufren. Juan José Asenjo, ex secretario general de la Conferencia Episcopal Española, no considera los malos tratos contra las mujeres causa de nulidad matrimonial y cree que no deben aportarse como pruebas ante los tribunales eclesiásticos. El planteamiento del portavoz episcopal venía a ratificar así la tesis del juez-instructor del Tribunal Eclesiástico de Mérida-Badajoz, José Gago, para quien los malos tratos físicos y psicológicos no son, de por sí, causa de nulidad del matrimonio por parte de la Iglesia, ya que se habían producido después de la celebración del sacramento. Los obispos operan, quizás inconscientemente, con una concepción sacrificial del cristianismo, que aplican de manera especial a las mujeres, a quienes se pide aceptación resignada del sufrimiento causado por las agresiones de los varones, ya que el sufrimiento las asemeja más a Cristo y tiene carácter redentor.

Más matizada es la postura del cardenal Ricardo María Carles, arzobispo de Barcelona, que sitúa el origen de los malos tratos en trastornos de personalidad ya latentes antes del matrimonio –y no en el sistema patriarcal– y considera a los maltratadores enfermos mentales –y no personas que tienen comportamientos machistas–. En cuyo caso, serían los trastornos los que podrían aducirse para la anulación del vínculo matrimonial.

El arzobispo de Tarragona Lluís Martínez Sistach defendió públicamente en una homilía pronunciada en Reus que los malos tratos son causa para declarar la nulidad del matrimonio, ya que son «una expresión de una personalidad anómala».

Distinta de la valoración de Asenjo y de Gago es también la de al-

gunos expertos laicos y de otros jueces de tribunales eclesiásticos. A Dionisia Llamazares, catedrático de Derecho Eclesiástico del Estado, le parece disparatado que, ante un caso de malos tratos, la respuesta de una comunidad religiosa sea pedir resignación a la mujer, y considera una crueldad decir que un matrimonio insufrible para una de las partes es indisoluble. «La Iglesia católica debe encontrar otra solución», afirma. Rotundo se ha mostrado en este punto el juez de la sala 3 del Tribunal Eclesiástico de Barcelona: «Los malos tratos son causa de nulidad matrimonial». También el arzobispado de Valencia se ha mostrado favorable a la nulidad por los malos tratos en el matrimonio.

El Código de Derecho Canónico establece que son incapaces de contraer matrimonio «quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica» (canon 1095.3). Según no pocos intérpretes en esta incapacidad incurrirían los maltratadores. Por lo que estaría justificado conceder la nulidad matrimonial por mor de maltrato al cónyuge. En otro canon se afirma que «si uno de los cónyuges pone en grave peligro espiritual o corporal al otro o a la prole, proporciona al otro un motivo legítimo para separarse, con autorización del ordinario del lugar y, si la demora implica un peligro, también por autoridad propia» (canon 1153.1). Los malos tratos son, según esto, motivo de separación matrimonial, no de nulidad del matrimonio canónico. Pero en el apartado tres del mismo canon puede leerse: «El cónyuge inocente puede admitir de nuevo al otro a la vida conyugal, y es de alabar que así lo haga; y, en ese caso, renunciaría al derecho a separarse» (1153.3).

LOS DERECHOS SEXUALES Y REPRODUCTIVOS

Los derechos reproductivos y sexuales son derechos fundamentales inalienables que están al mismo nivel y reclaman el mismo grado de reconocimiento y respeto que los demás derechos humanos recogidos en las declaraciones universales y en las constituciones democráticas. Esto comporta reconocer la salud sexual y reproductiva como un estado general de bienestar, con la capacidad de disfrutar de una vida sexual satisfactoria y sin riesgos, de ejercer la libertad para procrear o no, y de hacerlo en el momento que libremente se elija. La capacidad de las mujeres para controlar su fecundidad es una base fundamental para el disfrute de otros derechos.

Ésta es una de las cuestiones que viene discutiéndose en las cumbres internacionales, donde el movimiento feminista mundial llama la atención sobre el sesgo patriarcal que tienen los derechos humanos. Buena prueba de ello es que cuestiones como la violación, la violencia doméstica, las reivindicaciones de libertad sexual, la desigualdad de oportunidades para la educación, el empleo y la salud, han sido consideradas hasta hace muy poco tiempo asuntos privados, y no violaciones de los derechos humanos. Así lo reconoce la voz autorizada de Susan Moller Okin:

Algunos abusos contra los derechos humanos presentan formas específicamente relacionadas con el género que no estaban tipificadas como abusos contra los derechos humanos [...]. De igual modo, hasta hace muy poco no se ha admitido la particular vulnerabilidad de las mujeres a la pobreza o la necesidad que tienen de servicios sociales básicos, como por ejemplo, la sanidad, tanto por su función biológica reproductora como por el supuesto, que prácticamente se da en todas las sociedades, de la mayor responsabilidad que tienen sobre los niños.⁴⁹

En las cumbres internacionales los representantes de algunas religiones, especialmente del islam y del cristianismo, así como los gobiernos influidos por dichas religiones, se oponen al reconocimiento de los derechos reproductivos y sexuales como derechos humanos.

El único método anticonceptivo permitido por la Iglesia católica es el natural. No se tiene en cuenta la calidad de vida de las mujeres que mejora en la medida en que pueden controlar su capacidad reproductora y ayuda a vivir con más autonomía. El control, que va ligado a muchas posibilidades de promoción social y laboral, lo tienen las mujeres, y no el patriarcado social, político o religioso. La solución radica en el empoderamiento de las mujeres.

Algunos jerarcas católicos se encargan de limitar dicho empoderamiento hasta extremos humillantes. Es el caso del obispo de Castellón, quien ha llegado a afirmar con una metáfora de pésimo gusto: «los

49. Okin, S.M., «Feminism, Women's Human Rights, and Cultural Differences», en *1/Y/III/A Journal of Feminist Philosophy*, vol. 13, n. 2, Indiana University, Blomington, Indiana, 1998, p. 35.

preservativos son como los bozales de los animales por su carácter antinatural». Los condones convierten a la persona en objeto sexual. Según él, debemos controlarnos, gobernar nuestros instintos y reconducimos hacia la virtud. Campañas anti-sida tan respetuosas como la de «Póntelo, pónselo», merecieron en su día la siguiente recomendación del arzobispo de Barcelona, el cardenal Ricardo María Carles: «la castidad, la abstención y la fidelidad a una pareja no contaminada» es la mejor forma de evitar el contagio.

CONTRA EL ABORTO

Los obispos se muestran igualmente insensibles ante las mujeres que se ven obligadas a abortar en condiciones sanitarias precarias, con grave riesgo para sus vidas. No parece preocuparles el problema desde el punto de vista de la dignidad de la mujer, ni tienen en cuenta la situación socioeconómica en que se encuentran, ni las condiciones físicas o psíquicas de la embarazada, ni la forma en que se ha producido el embarazo. Su preocupación es sólo moral, y la actitud es de condena incondicional que no admite atenuantes. La interrupción del embarazo se considera un crimen sin paliativos. A veces se la llega a comparar con los actos terroristas e incluso con la limpieza étnica del nazismo. Más aún, no reconocen legitimidad al poder legislativo para legislar esta materia - ¡ni siquiera leyes despenalizadoras!-, porque la interrupción del embarazo es contraria a la ley natural, de la que los obispos se consideran sus intérpretes autorizados.

Se niega a las mujeres el ejercicio pleno de sus derechos en materia de reproducción al condenar la interrupción voluntaria del embarazo cualquiera fuere la situación en que dicho embarazo se haya producido, y amenazar con la excomunión a las personas cristianas que han colaborado en el mismo, empezando por la propia mujer. La moral católica oficial se opone al uso de métodos anticonceptivos, impidiendo así el ejercicio de la paternidad-maternidad responsable. Condena la reproducción asistida, por considerarla antinatural, operando con un concepto de naturaleza estrecho, cerrado e irreal. Y lo más llamativo es que dicha doctrina, defendida por un sector de una confesión religiosa determinada - la jerarquía católica y algunos movimientos fieles a ella dentro de la Iglesia- se pretende imponer a todos los ciudadanos de nuestro país y a la población mundi.11 a través de las presiones

ejercidas en las cumbres internacionales, como la celebrada en 2002 en Johannesburgo (Sudáfrica).

Para la Iglesia católica toda interrupción del embarazo es un crimen, el asesinato de un inocente, que tiene derechos desde el momento de la fecundación y no puede defenderse. En 1985 se aprobó en España la ley de interrupción voluntaria del embarazo en tres supuestos (malformación genética, peligro físico o psíquico para la madre y violación) con la oposición abierta de la jerarquía católica. En octubre de 2001 se propuso en el Congreso de los Diputados la incorporación de un cuarto supuesto: el socioeconómico. La propuesta fue rechazada por un voto de diferencia. El PP prefirió mantener la ley del SS, a la que entonces se opuso. Un obispo reclamó al Gobierno la «gallardía» de suprimir la ley socialista del SS. En ese momento había 300 procesos abiertos a médicos y mujeres.

LA RU-486, «PESTICIDA ANTIHUMANO»

La aprobación de la comercialización de la RU-486 o píldora del día siguiente (23-03-01) provocó una Nota episcopal titulada *La píldora del día siguiente, nueva amenaza contra la vida*, que la calificaba de método abortivo y la llamaba «pesticida antihumano». Muy otra fue la valoración del aborto de las monjas africanas violadas por sacerdotes. En ese caso la píldora se consideró justificada porque había sido empleada como arma de defensa.

En la Nota episcopal se hace responsable al Gobierno de un acto administrativo «que induce a matar haciendo creer erradamente que así se sirve a la vida». Sin embargo, el obispo de Castellón y presidente de la subcomisión episcopal para la Familia y la Defensa de la Vida, Antonio Reig, negó que la Nota fuera motivo de colisión con el Ejecutivo o con el PP porque, en un Estado laico «el gobierno respeta las opciones de cada individuo, y la Iglesia, que forma parte de la sociedad, lo único que hace es expresar lo que piensa y lo que responde a la doctrina social católica». Los obispos enviaron una carta a cada diputado y un folleto donde se señalaba que «el aborto con píldora también es un crimen» y que su finalidad es «la eliminación de una vida inocente».

Tres años antes, los obispos españoles habían hecho públicos dos documentos relativos al aborto. El primero, una Declaración bajo el

título *El aborto con píldora también es un crimen*, del 17 de junio de 1998, para protestar contra la aprobación de una proposición no de Ley que instaba al Gobierno a facilitar el uso del fármaco RU-486 en determinadas condiciones. El segundo, una Nata titulada *Llcencia aún más amplia para matar a los hijos*, del 13 de septiembre del mismo año, para oponerse a tres proposiciones de Ley sobre el aborto que iban a debatirse en el Parlamento unos días después, que consideraban «todavía más injustas que la actual legislación despenalizadora».50

En el primero afirman que la píldora es un «fármaco abortivo», que el aborto químico es tan inmoral como el quirúrgico y que en ambos la finalidad es la misma: eliminar vidas humanas inocentes en las primeras semanas de su existencia. La píldora abortiva puede camuflar el aborto, pero no le despoja de su carácter de crimen ni de las graves implicaciones sociales y públicas que comporta todo crimen. Puede dar la impresión de que el aborto en este caso es un «asunto privado» que afecta sólo a la madre y muy secundariamente al personal que la asiste, sin embargo en él están implicados los padres, el ser humano víctima del aborto y la sociedad entera.

Se oponen a la regulación del uso de RU-486 por los fraudes de ley que implicaría, la tendencia a no hacer caso de los distintos supuestos legales y la extensión de la cultura abortista con la consiguiente práctica de nuevos crímenes. Todo ello expresado en un lenguaje catastrofista, negativo y condenatorio:

Por lo que toca a las implicaciones legales, la regulación del uso de fármacos abortivos iría, sin duda, acompañada de un fraude de ley aún mayor del que ya se viene produciendo en la aplicación de la legislación sobre el aborto. La ejecución más discreta y sencilla eliminaría muchos de los controles objetivos que la práctica quirúrgica del mismo lleva consigo. De este modo, no sólo resultará aún más fácil recurrir injustificadamente al tercer supuesto de despenalización sin llamar la atención, sino que se tenderá también a hacer caso omiso de todo supuesto legal.

La utilización legal de píldoras abortivas supondría un grave paso adelante en la difusión de esa mentalidad aberrante que con-

50. Ambos textos están publicados en: Congregación E.L.l. a la Doctrina de la 1e, / *aborto provocado. Textos de la Declaración y documentos de diversos episcopados*. Introducción del cardenal Ratzinger, Ediciones E.L.l.br.l, Madrid, 2000, pp. 151-160.

sidera un logro higiénico y político el llamado «derecho al aborto», es decir, a disponer de un modo «seguro» y voluntario de la vida de los hijos que todavía no han nacido. Abre, por tanto, el paso a nuevos crímenes y a una contaminación mayor de nuestro modo de vida por la «cultura abortista» (nn. 7-8).

El título del segundo documento de 1998 es bien expresivo de la doctrina episcopal: *Licencia más amplia para matar a los hijos*. En él se califica a las proposiciones a debatir en el Parlamento de inmorales, porque permiten la violación del derecho fundamental a la vida, e inconstitucionales, porque suponen la renuncia del Estado a proteger eficazmente la vida del ser concebido y no nacido y niega a los profesionales de la sanidad el derecho a la objeción de conciencia, derechos ambos reconocidos y garantizados por la Constitución española de 1978. Apelando a la ley natural y al mandato divino, los obispos se colocan por encima de las leyes y se permiten acusar a determinadas leyes de inicuas, deslegitimando a los legisladores elegidos por el pueblo llamándolos despóticos y violadores de los derechos humanos:

Un pueblo que mata a sus hijos al amparo de leyes inicuas, pone en tela de juicio su futuro y las mismas bases de su convivencia en justicia y libertad [...]. Quebrantar el mandamiento divino «no matarás» y contravenir la ley natural que nos pide respetar el derecho de todo ser humano a la vida, no sólo es una gravísima injusticia, sino un acto de despotismo. A la luz de una ética política elemental, los legisladores no pueden autorizar o permitir a nadie disponer de la vida de un ser humano inocente. Quien pretende legislar contra la moral entra en el camino de la prepotencia y de la violación de los derechos humanos.

No es fácil encontrar en los pronunciamientos de la jerarquía católica española un texto que deslegitime de manera tan rotunda el sistema democrático.

¿CREENCIAS RELIGIOSAS POR ENCIMA DE DERECHOS REPRODUCTIVOS?

Muchas son las declaraciones de los obispos contra el aborto. Sin embargo, no resulta fácil encontrar notas episcopales sobre los casos de ablación denunciados en nuestro país. ¿Será porque la consideren una práctica religiosa y cultural que deba ser respetada, en vez de una mutilación y un atentado contra los derechos humanos? Espero que sean otras las razones del silencio.

Se aprecia una influencia cada vez mayor del magisterio eclesiástico sobre el Gobierno español, quien, en la sesión preparatoria de la cumbre de Johannesburgo celebrada en Bali, condicionó su apoyo a la declaración sobre salud sexual y reproductiva a que fuera conforme con las leyes nacionales y con los valores culturales y religiosos, en una clara concesión a los países musulmanes y a la Iglesia católica, intentando obviar la referencia a los derechos humanos. Al final se llegó al consenso con esta fórmula: «[...] se reforzará el acceso a la salud en conformidad con los derechos humanos, las leyes nacionales y los valores religiosos y culturales».

¿Qué supone este planteamiento? Que los derechos humanos se supeditan a las creencias religiosas y a las pautas culturales de cada comunidad. Se pone así en cuestión su universalidad. En caso de conflicto entre los derechos humanos y las creencias religiosas, se opta por éstas. La ética de una determinada religión se convierte así en ética pública de obligado cumplimiento, y ésta se supedita a una ética religiosa particular. Hay una confusión de planos más propia de un Estado confesional que de un Estado laico como es el español. «Por sus frutos los conoceréis». Y los frutos que el Gobierno español está dando en materias relacionadas con la sexualidad, la reproducción asistida, la investigación y experimentación con embriones parecen más propios de una confesión religiosa que de una racionalidad científica orientada a la mejora de las condiciones de vida ya la salud.

¿EXCOMUNIÓN POR ABORTO?

Los obispos han vuelto a expresar su condena categórica e inapelable contra el aborto con motivo de la interrupción del embarazo de Rosa, la niña nicaragüense de 9 años violada en Costa Rica, donde sus padres trabajaban como inmigrantes.

En Nicaragua todas fueron amenazas contra quienes colaboraran en la interrupción del embarazo. El Gobierno de Nicaragua anunció la apertura de una investigación para identificar a las organizaciones implicadas en el aborto de la niña, que tuvo lugar el 20 de febrero en una clínica privada. El arzobispo de Managua, cardenal Miguel Obando y Bravo amenazó con la máxima pena canónica, la excomunión, para los padres, médicos, abogados y personas que tuvieron alguna participación en el aborto.

La mayoría de los obispos españoles se sumó a las condenas de sus colegas nicaragüenses con los tonos desmesurados que suelen caracterizar sus declaraciones en estos casos, sin establecer matices, ni siquiera tratándose del embarazo, por violación, de una niña de 9 años, cuya vida corría graves riesgos si se llevaba el embarazo adelante. El primero fue el secretario general de la Conferencia Episcopal Española en la misma rueda de prensa en la que presentaba la declaración contra la guerra. Hubo un matiz a tener en cuenta en aquella rueda de prensa. Mientras que justificó la guerra en determinados casos y bajo determinadas condiciones, condenó rotundamente el aborto sin excepciones ni atenuantes. Elías Yanes, arzobispo de Zaragoza, expresó su solidaridad con la niña violada, pero también con el otro ser humano engendrado inocente e indefenso. Antonio Cañizares, arzobispo de Toledo y primado de España, ha sido el que ha ido más allá al calificar el aborto de la niña, con manifiesta desmesura verbal, de «atentado contra la humanidad porque todo aborto es un atentado contra la humanidad». ¡Afirmación carente de fundamento y de rigor!

Más matizadas han sido otras voces episcopales y judiciales de la Iglesia católica española. El arzobispo de Sevilla Carlos Amigo ha recordado que, según la ley canónica, quienes cooperan en el aborto quedan *ipso jacto* excomulgados. Pero, «la máxima ley de la Iglesia -matizó a renglón seguido- es la misericordia. Hay que tener en cuenta la cantidad de atenuantes y de circunstancias en este caso [...]. El valor de la persona es intocable». El obispo auxiliar de Barcelona Joan Carrera apeló a la misericordia, que «es infinitamente superior a las estructuras y las leyes de la Iglesia» y se mostró en la misma línea:

«Yo estoy con el obispo Carlos Amigo, que considera que sobra una explícita excomunión. Expresiones duras habidas en este caso eclipsan, en cierta manera, el sentido más profundo del Evangelio. Y nunca hemos de eclipsar el Evangelio con nuestras reacciones. Recordemos el episodio en que Jesús recibe a la adúltera a la que quieren

apedrear. Jesús no se pone a favor del adulterio, pero se pone a favor de la persona y contra la hipocresía. No condena a la mujer, pero no justifica el adulterio».51

El Código de Derecho Canónico avala la actitud tolerante de Carlos Amigo y no las afirmaciones extremas de Antonio Cañizares. El Código fija atenuantes que exculpan de la pena de excomunión a muchas de las mujeres que abortan: cuando son menores de 16 años, cuando actúan movidas por miedo grave, cuando ignoran, sin culpa, que están incumpliendo la ley, cuando actúan por violencia, por necesidad o para evitar un grave perjuicio, etc. Así 10 establecen los cánones 1321, 1323 Y 1324.

El caso de la violación de Rosa y de su embarazo, del aborto y de la excomunión *latae sententiae* contra los colaboradores y colaboradoras en el mismo, debe llevar a una revisión de la medida extrema de la excomunión dentro de la Iglesia católica. Como recuerda Ignasi Salvat, juez del Tribunal Eclesiástico de la archidiócesis de Barcelona, se trata de una pena que tomó cuerpo oficial en el derecho eclesiástico en la Edad Media, en la cultura medieval, caracterizada por el autoritarismo, el régimen feudal, la violencia, las cruzadas y las luchas religiosas. Con todo, en este contexto, la excomunión fue entendida como pena medicinal y educativa. Hoy las circunstancias han cambiado y debe ser otra la lógica que hay que seguir, observa Salvat:

En general, nos movemos por motivos positivos, de manera que la justicia debe hacerse con misericordia, equidad, corrección fraterna, mitigando el castigo 10. máximo posible y teniendo en cuenta todos los atenuantes en un juicio justo [...]. Hay que aplicar la justicia con misericordia, comprensión, cariño y espíritu de acogida a toda persona al estilo de Jesús tan diferente de las actitudes de condena. Es verdad que Jesús tuvo expresiones muy fuertes, pero iban dirigidas contra los hipócritas que actuaban con malicia. Es urgente replantear el carácter de esta pena canónica. Es necesario reflexionar para revisar la existencia de la excomunión *ipso jacto* porque el efecto que se pretendía con ella puede lograrse hoy con otra pedagogía. En el Código de las Iglesias Orientales católicas, de 1990, desaparece la excomunión *ipso jacto*. Es un signo de futuro.⁵²

51. *La Vanguardia*, 16 de marzo de 2003.

52. *La Vanguardia*, 10 de marzo de 2003.

En la condena de la jerarquía ha faltado, como sucede con frecuencia ante situaciones similares, la indignación ética para condenar al responsable del embarazo de la niña, el violador. Al condenar con tanta contundencia el aborto, no ha habido compasión con el sufrimiento ajeno, ni solidaridad con los padres, que son los que han vivido en carne propia la desgracia de la hija. Ha faltado sensibilidad ante el peligro físico y psíquico que corría la niña si continuaba con su embarazo, como advirtieron los médicos. Se ha preferido apelar a la norma canónica, que carece de entrañas de misericordia.

Donde sí se ha sentido esa corriente cálida de solidaridad, compasión, misericordia y cercanía a las víctimas ha sido en la sociedad civil y muy especialmente en las Redes de Mujeres contra la Violencia en Nicaragua y en el resto del mundo. Las organizaciones de mujeres enseguida tomaron conciencia del riesgo que corría la vida de la niña nicaragüense, colaboraron para que se le practicara el aborto terapéutico y posteriormente se autoinculparon pidiendo para ellas también la excomunión. De nuevo vuelve a confirmarse que es en los movimientos sociales donde se viven los valores evangélicos a veces de manera más auténtica que en el seno de muchas instituciones eclesiásticas.

Quien también se implicó en el caso de la niña violada y defendió la interrupción del embarazo por compasión y solidaridad fue el movimiento internacional Católicas por el Derecho a Decidir. Católicas por el Derecho a Decidir de México, Brasil, Bolivia, Buenos Aires, Colombia y de la Red latinoamericana hicieron pública una declaración en la que mostraban su malestar e indignación porque sectores de la jerarquía hicieran oídos sordos al clamor de los creyentes que le piden humanización, compasión y misericordia ante la tragedia que significan las violaciones y los embarazos de millones de mujeres en todo el mundo a consecuencia de las violaciones, y por la falta de sensibilidad y de respeto de esos sectores para con los derechos humanos de las niñas y de las mujeres. Pidieron una actitud evangélica hacia Rosa, su familia y las personas y organizaciones que colaboraron para evitar un mal mayor. Porque la Iglesia no está para excomulgar, sino para ofrecer comunión a todos y a todas. «Si hubiera que excomulgar a alguien -afirman con rotundidad- tendría que ser a aquellos obispos y sacerdotes pederastas que han violado a niñas, niños, jóvenes o religiosas, a aquellos a quienes, además, se les tiene que hacer un juicio civil.» Pedían, finalmente, respeto para el Código de Derecho Canónico que, como íbamos de ver, establece muchos „III,III,III“ exculpatorios que los obispos han p.1S.1do por .110.

EL SUFRIMIENTO DE LAS MUJERES Y EL CUERPO COMO FIESTA

Termino esta reflexión sobre la sexualidad y la homosexualidad con dos poemas que reflejan la realidad sufriente de las mujeres y el goce que posibilita el cuerpo. En el primero la poetisa Jenny Londoño convoca a una asamblea de mujeres que ahoguen no a los varones, sino a la injusticia y al olvido que ellos causan:

*De unos y de otros siempre esclava;
de unos y de otros, dependiente,
menor de edad en todos los asuntos,
invisible en la historia más lejana,
olvidada en la historia más reciente.*

*Siempre sirviendo a todos,
convertida en abeja o sementera,
moldeada como cántaro
por la manos ajenas.*

*y un día me dolí de mis angustias,
y un día me cansé de mis trajines,
abandoné el desierto y el océano,
bajé de la montaña,
atravesé las selvas y confines
y convertí mi voz
dulce y tranquila
en bocina del viento,
en grito universal y enloquecido,
y convoqué a la viuda, a la casada,
a la mujer del pueblo, a la soltera,
a la madre angustiada, a la fea,
a la recién parida,
a la violada, a la triste, a la callada,
a la hermosa, a la pobre, a la afligida,
a la ignorante, a la fiel, a la engañada,
a la prostituida.*

*Vinieron miles de millones, juntas,
a escuchar mis arengas.*

*Se habló de los dolores milenarios,
de las largas cadenas
que los siglos nos cargaron a cuestras.
y formamos con todas nuestras lágrimas
un río caudaloso
que empezó a recorrer el universo
ahogando la injusticia y el olvido.*

El segundo son unos versos de Eduardo Galeano, que vienen como anillo al dedo:

*Dice la Iglesia: el cuerpo es un pecado.
Dice el mercado: El cuerpo es un negocio.
Dice el cuerpo: Yo soy una fiesta.*

Cuando el cristianismo descubra que la sexualidad es una fiesta y los confesores incluyan su práctica entre las buenas obras, habrá comenzado una nueva era.

LA IGLESIA CATÓLICA CONTRA LA INVESTIGACIÓN CON CÉLULAS MADRE DE EMBRIONES HUMANOS

La Iglesia católica se opone a que las células madre de embriones humanos se destinen a la investigación médica y a la clonación con fines terapéuticos, alegando que un óvulo fecundado es ya persona y debe seguir su curso vital. La mayoría de la comunidad científica, empero, considera de gran trascendencia la investigación con esas células y su empleo para el tratamiento de enfermedades que actualmente no tienen curación.

Las posiciones políticas al respecto se dividen con frecuencia en función de la dependencia o independencia que mantengan con la Iglesia católica. El PSOE cree que las investigaciones en esta materia pueden abrir esperanzas de curación para muchas personas que padecen enfermedades hoy incurables y se muestra partidario de ellas. La Junta de Andalucía, presidida por el socialista Manuel Chaves, autorizó dichas investigaciones en el centro de Investigación Biomédica de Sevilla al científico Bernat Soria, experto en el empleo de células para el tratamiento de la diabetes,

El PSOE propuso el año pasado una proposición de ley orientada a la autorización de importación de cultivos de células madre ya establecidos por científicos de otros países y a la cesión de embriones congelados para poder investigar con ellos con unas condiciones bien precisas: límite de 14 días de desarrollo, previo consentimiento informado de los progenitores y estricto control de las administraciones competentes en la materia. Debe tenerse en cuenta que las clínicas de reproducción asistida almacenan cerca de 40.000 embriones congelados. Si no se permite su uso para la investigación, la mayoría de ellos tendrá que ser destruida al llevar congelados más de cinco años, tiempo límite legal para su implantación en una mujer.

Los obispos andaluces se opusieron a la autorización dada por la Junta al doctor Bernat Soria para que investigara con células madre obtenidas de embriones humanos congelados, alegando que no todo lo científicamente posible es moralmente lícito y que los embriones son seres humanos vivos en constante desarrollo y con identidad genética propia desde el momento en que son concebidos. Calificaron esas investigaciones de aberrantes ya que, apelando a finalidades científicas y terapéuticas, están destruyendo vidas humanas en desarrollo. Los obispos concluyen su valoración de estas investigaciones con un juicio rotundo: «una ciencia sin conciencia conduce a la destrucción del hombre». Yo me pregunto si es ciencia sin conciencia la que cura enfermedades, alivia el dolor a los seres humanos y posibilita mejores condiciones de vida.

La Conferencia Episcopal Española mantiene los mismos planteamientos que los obispos andaluces. En diciembre de 2002 la subcomisión episcopal para la Familia y la Defensa de la Vida condenó la investigación con embriones, sin distinguir entre embriones viables y no viables. Unos y otros deben ser protegidos igualmente, pues su destrucción es equiparable a un aborto: «Distinguir entre embriones viables y no viables a efectos de darles un tratamiento jurídico diferenciado sería contrario a la protección que el embrión merece en cuanto a ser humano». Según esto, los embriones sobrantes de procesos de reproducción asistida tampoco pueden ser utilizados para la investigación. Los obispos son tajantes al respecto y califican de «inaceptable moralmente la producción, manipulación y destrucción de embriones humanos».

LOS MOVIMIENTOS CRISTIANOS DE BASE: ALTERNATIVA DE IGLESIA

UN CRISTIANISMO COMUNITARIO Y LIBERADOR CONTRA LA ALIANZA SECULAR IGLESIA-ESTADO

Los movimientos cristianos de base surgieron en la Iglesia católica española tras el Concilio Vaticano II con el claro propósito de poner en práctica las transformaciones de dicho Concilio, a las que se resistían un sector de la jerarquía eclesiástica y el propio sistema político dictatorial. Su nacimiento respondía a cuatro motivaciones: *evangélica*: recuperar el dinamismo crítico-profético del mensaje y la práctica de Jesús de Nazaret; *liberadora*: trabajar por la liberación de los excluidos y marginados del sistema de todas sus opresiones; *socio-política*: descubrir las dimensiones públicas de la fe cristiana y activar las mediaciones sociales y políticas para vivir con autenticidad la experiencia religiosa en la sociedad secular; la de *base*, entendiendo ésta en su doble sentido: eclesial y social, sociológico y teológico. La base en la que se ubican y por la que optan los movimientos cristianos críticos es «la parte inferior de la sociedad» (e. Floristán), «aquel sector de la población que se ve privado a la vez del tener, del poder y del saber» (R. Garaudy), el pueblo de Dios. La nueva hermenéutica teológica venía a mostrar, como expresó con gran lucidez el teólogo José María Ruiz, que «Dios está en la base».

Su nacimiento tuvo lugar en conexión con la contestación de estudiantes e intelectuales a la dictadura, el auge de las luchas obreras y el resurgir de la oposición política al régimen. Surgen así los primeros grupos cristianos «informales», preferentemente en ambientes universitarios y en los suburbios de las grandes ciudades, que pronto inicia-

ron una coordinación estable y constituyeron un movimiento comunitario crítico.

Dada la peculiar situación española, tanto política como religiosa, el nacimiento del movimiento comunitario de base resultó más conflictivo que en otras partes, al tener que asumir tareas y funciones que en las sociedades democráticas asumían las organizaciones políticas, los sindicatos y otras instancias culturales y sociales. El movimiento comunitario se convirtió desde el primer momento en cauce privilegiado de defensa de los derechos humanos negados, voz profética en favor de la justicia y espacio de libertad. Se producía así una ruptura con el nacional-catolicismo, simbolizado en el Concordato de 1953 y en la legislación entonces vigente. Con esta ruptura, expresada a través de múltiples gestos contestatarios, desde declaraciones públicas y asambleas clandestinas hasta la toma de la Nunciatura y la ocupación del Seminario Diocesano de Madrid en noviembre de 1973, los movimientos cristianos críticos se convirtieron en fuerza sociorreligiosa deslegitimadora del régimen franquista. Tales actuaciones motivaron la persecución del sistema y la condena de la jerarquía católica. Eso les llevó a vivir una doble clandestinidad: política y religiosa.

Los grupos cristianos de base se enfrentaban a la secular alianza entre la Iglesia y el Estado, a la interdependencia de ambos poderes y a la mutua legitimación político-religiosa, y se convirtieron en «otra voz de Iglesia» crítica de la que era protegida por el Estado y del Estado apoyado por la Iglesia, y a favor de una Iglesia libre en una sociedad democrática.

En su seno se fueron creando espacios horizontales de comunicación eclesial en un clima de diálogo y fraternidad, frente a las relaciones verticales imperantes en la organización jerárquico-piramidal, la burocratización y la masificación de la Iglesia oficial. Al estar insertos en las zonas empobrecidas de la población y en sectores profesionales y universitarios críticos, estos movimientos quebraron la vieja alianza entre cristianismo y conservadurismo, y llevaron a cabo un encuentro fecundo entre cristianismo y cultura emancipatoria, fe cristiana y opción por los pobres.

Desde los propios movimientos se invitaba a sus miembros a asumir el compromiso político, sindical y cívico, pero sin dejar la fe a la puerta de la militancia, sino implicándola en ella con toda la radicalidad del Evangelio.

El horizonte teológico que sirvió de guía a estos movimientos en

sus inicios y en su ulterior evolución fue la teología política desarrollada en Europa y la teología de la liberación desarrollada en América Latina. Esta doble fuente de inspiración, asumida creativamente, se vio enriquecida por el encuentro cristiano-marxista, un encuentro no entre dos modelos dogmáticos de creencias, sino entre dos cosmovisiones de honda tradición ética, no entre un marxismo ortodoxo y un cristianismo de cristiandad, sino entre un marxismo humanista y un cristianismo liberador. Los cristianos asumieron el método de análisis marxista de la realidad, su filosofía de la praxis y su sensibilidad hacia los sectores empobrecidos. En el seno de esos movimientos se produjo el conocido salto del socialismo científico al socialismo utópico. Todo ello contribuyó a superar los dogmatismos tanto del marxismo ortodoxo como del cristianismo ortodoxo, a eliminar los dualismos del pasado entre sagrado y profano, religión y política, Iglesia y mundo, esperanza cristiana y utopías históricas, a articular de manera coherente las relaciones entre fe y política, salvación cristiana y liberación, amor cristiano y lucha de clases, experiencia religiosa y compromiso en el mundo.

LA OLA CONTESTATARIA LLEGA A LA IGLESIA

En el nacimiento de los movimientos cristianos de base ejerció una influencia determinante la ola contestataria que recorrió el mundo durante la década de los sesenta del siglo pasado. El símbolo por excelencia de la contestación, cargado de sentido, fue el «mayo francés», movimiento radical de fuerte contenido utópico, que pretendía cambiar la vida desde la raíz y proponía una alternativa global de sociedad, desde el terreno político hasta la vida personal. El «mayo francés» puede ser considerado la conciencia anticipatoria de los actuales movimientos de resistencia global, para quienes «otro mundo es posible». Los valores propuestos por los jóvenes contestatarios de entonces constituían todo un desafío a los contravalores de la sociedad de consumo. Esos valores eran, entre otros: amor, belleza, diferencia, tolerancia, creatividad, imaginación, rehabilitación de la utopía, derecho al propio cuerpo, etc. La alternativa de sociedad del «mayo francés» implicaba la denuncia de la miseria que se escondía tras la aparente abundancia de la sociedad del bienestar en todos los niveles: psíquico, cultural, sexual, intelectual, religioso; de la tiránica moralidad burguesa-

sa represiva de los instintos de vida, y de la violencia instalada en el corazón mismo de la vida cotidiana y de las instituciones.

La ola contestataria cuajó en los ambientes intelectuales, universitarios y obreros. Se generalizaron las revueltas de los estudiantes, insatisfechos con las instituciones de la dictadura. El movimiento obrero llegó a su cenit revolucionario, donde convergían las reivindicaciones laborales y políticas.

La contestación entró también en la Iglesia española, con una fuerza y una radicalidad inusitadas. Aquí hay que situar la «operación Moisés», de 1966, que consistió en la recogida masiva de firmas de sacerdotes a una carta dirigida a los obispos españoles en la que denunciaban la «complicidad y compromiso de la jerarquía con el orden temporal establecido». En aplicación de los documentos renovadores del Vaticano II, los sacerdotes firmantes, más de trescientos, pedían la total separación de la Iglesia y el Estado y la renuncia a todos los privilegios de que gozaba la institución eclesiástica desde tiempos inmemoriales. Se definían por «una Iglesia mártir, que dé testimonio y que su testimonio empiece por serlo de penitencia y de servicio».

En la cresta de la ola contestataria posterior al Concilio Vaticano II hay que situar el encierro de sesenta sacerdotes vascos en el seminario de Bilbao «para hacer sensibles la opresión que vive el pueblo trabajador vasco, en el que participa también la institución eclesiástica». Los sacerdotes encerrados, con un amplio respaldo de numerosos cristianos y cristianas, presentaban una radical tabla de reivindicaciones, que puede resumirse en estas tres: «una iglesia pobre, libre, dinámica e indígena, un administrador apostólico que prepare, con la participación del pueblo, la elección del futuro obispo de Bilbao, y una Conferencia episcopal vasca».

CURAS OBREROS: TESTIGOS DE DIOS ENTRE LA CLASE TRABAJADORA

Dos fenómenos de alta temperatura utópica se produjeron en la Iglesia católica y en el ambiente social: los sacerdotes obreros y los religiosos y religiosas comprometidos en los barrios populares. Algunos sacerdotes se sintieron impelidos a hacerse presentes en el ámbito laboral y empezaron a trabajar como curas obreros. La experiencia francesa, que databa de la década de 1950, había dado buenos resulta-

dos y, aunque con una década de retraso, comenzaba a realizarse en España. Así se rompía la vieja y muy arraigada imagen del sacerdote segregado, dedicado exclusivamente al culto y entregado al servicio de las almas. Los sacerdotes obreros entendían el ministerio sacerdotal como una presencia testimonial por medio del trabajo manual en los ambientes más alejados del cristianismo. Tomaron conciencia de la necesidad de compartir las penalidades de la vida con sus conciudadanos sin las segregaciones a las que los sometía la institución eclesiástica.

De funcionarios de Dios, dedicados en cuerpo y alma -sobre todo en alma- al culto, pasaron a trabajadores manuales que se ganaban el pan con el sudor de su frente y estaban comprometidos en las luchas de la clase trabajadora. De consagrados y segregados pasaban a encarnarse en el mundo de la pobreza y a contaminarse con la suciedad de las fábricas. Su verdadera consagración a Dios consistía en testimoniarlo en los ambientes laborales, donde no había noticias de Dios. Querían vivir del trabajo de sus manos y no a costa de los feligreses de sus parroquias, que en su mayoría estaban sumidos en un mundo de pobreza y de marginación. Se negaban a ser parásitos de la sociedad. En un principio entendieron el trabajo civil como una forma de realización personal, de encarnación en el mundo obrero, de independencia económica y cauce privilegiado para predicar con el ejemplo el Evangelio de Jesús de Nazaret a los sectores más alejados del cristianismo.

Pero los curas obreros no renunciaron a su trabajo pastoral, que realizaban en el seno de las comunidades cristianas y no se reducía a los servicios de culto, sino que implicaba un amplio trabajo de concienciación social, formación política, educación en la fe. Esto dio lugar a escuelas de teología, catecumenados, escuelas de formación política, talleres de formación profesional, centros de educación de adultos, etc. La promoción humana se compaginaba ejemplarmente con el servicio a Dios y se convertía en la mejor prueba de la autenticidad de dicho servicio. Se daba prioridad a la ortopraxis sobre la ortodoxia, al profetismo sobre el cultualismo. José María Díez Alegría supo expresar muy bien el cambio de paradigma que se estaba produciendo entonces en la Iglesia española cuando en su libro *Yo creo en la esperanza* distinguía dos modelos de religión, la ontológico-cultural y la ético-profética.

Los sacerdotes obreros eran la mejor encarnación de la religión ético-profética. Sus homilías recordaban por el tono de denuncia y por

el contenido liberador, a los viejos profetas de Israel. A los cristianos acomodados que estaban seguros de conseguir la salvación a través de la participación en los ritos les recordaban las palabras de Jeremías en las puertas del Templo: «Resulta que confiáis en palabras engañosas que de nada sirven, para robar, matar, adulterar, jurar en falso, incensar a Baal y seguir a otros dioses que no conocíais. Luego venís y os paráis ante mí en este Templo donde se invoca mi Nombre y decís: "estamos seguros" para seguir haciendo todas estas abominaciones. ¿Una cueva de bandidos se os antoja que lleva mi nombre? (Jr 7, 8-11).

Para ellos, como para los profetas de Israel, el centro de la religión no eran los tiempos, los lugares, las personas, las acciones sagradas, sino la existencia humana en su totalidad, en actitud ética, con sus luces y sombras. La ética comienza cuando los otros entran en escena, afirma Humberto Eco con claro lenguaje lévinasiano. Precisamente los otros excluidos, las alteridades negadas constituían el horizonte de aquellos sacerdotes comprometidos en el mundo del trabajo y en los ambientes populares. La religión que predicaban y querían, la que agrada a Dios, consistía en mejorar la conducta, amar la lealtad, desistir de hacer el mal, aprender a hacer el bien, buscar lo justo, reconocer y devolver sus derechos a los oprimidos, hacer justicia al huérfano, atender a la viuda desprotegida, dar de comer al hambriento, acoger al forastero, etc.

Pero el testimonio de vida y la denuncia profética no lo hacían en tono idealista, sino con los pies en la tierra. Como obreros que eran, militaban en las organizaciones sindicales de clase. Como vecinos de un barrio popular, promovían la creación de asociaciones vecinales. Como personas comprometidas en la sociedad, militaban en partidos políticos defensores de la libertad y de la igualdad. No es de extrañar, por ende, que en la jerarquía se encendieran todas las alarmas y tocaran a rebato.

El movimiento de curas obreros sigue vivo y dispuesto a responder a los desafíos actuales, que no son los mismos que cuando surgió hace cuarenta años. En el encuentro estatal celebrado en la localidad valenciana de Llíria en julio de 2002, se plantearon dos preguntas: cómo hablar de Dios en una sociedad secularizada y cuál ha de ser el lugar de ejercicio del ministerio sacerdotal. En relación con la primera, constatan que el lenguaje de la Iglesia oficial sobre Dios es a veces ininteligible y abstracto. Para los curas obreros, sin embargo, «hablar de Dios implica vivir coherentemente y consiste en ser testimonio de humanidad en

nuestro mundo y transmitir una vida acorde con el evangelio». Dios se manifiesta y se hace presente de manera especial en el mundo del trabajo. En relación con la segunda pregunta, los sacerdotes obreros consideran que el espacio privilegiado de su ministerio no son las parroquias, sino los ámbitos donde existe fractura social, el lugar de trabajo y su entorno.

RELIGIOSAS y RELIGIOSOS, CON EL PUEBLO

También las congregaciones religiosas se sintieron interpeladas por el Concilio Vaticano II a vivir una vida más auténtica y evangélica a partir de la opción por los pobres y marginados. Numerosas congregaciones religiosas revisaron sus constituciones y reglamentos para adaptarlos a los tiempos nuevos. ¿Resultado? No pocos religiosos y religiosas abandonaron los conventos amurallados donde vivían una existencia anodina, alejados del «mundanal ruido» y se encarnaron en los barrios populares. Renunciaron a su actividad docente en los colegios, muchas veces de elite, y entraron a trabajar manualmente en las fábricas o como enseñantes en los colegios de los barrios más depauperados. Fue ahí donde se produjo la reinención de la vida religiosa con un espíritu renovado. Y surgieron pequeñas comunidades religiosas en medio del pueblo, compartiendo sus inquietudes, sus problemas, aspiraciones, luchas, esperanzas y desesperanzas. Así ponían en práctica de manera ejemplar la invitación del Concilio Vaticano II que, al comienzo de la revolucionaria constitución sobre la Iglesia en el mundo actual, dice:

Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo (= de los cristianos y cristianas). Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón [...]. La Iglesia, por ello, se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia (GS, 1).

Una experiencia similar tuvo lugar en algunos seminarios, donde se vivía bajo la disciplina establecida hacía cuatro siglos en el Concilio de Trento (1545-1563), y la renovación del Concilio Vaticano II

(1962-1965) encontraba todo tipo de resistencias de unos profesores formados en los principios del nacionalcatolicismo. Hubo un amplio movimiento de seminaristas que, descontentos con los métodos de formación en que eran educados, críticos con la teología que estudiaban porque no respondía a sus preguntas existenciales y descontentos con el aislamiento del mundo en que vivían, abandonaron los seminarios. Y lo hicieron no porque experimentaran profundas crisis de fe o tuvieran dudas sobre su vocación, sino porque iban en busca de su propia identidad humana y cristiana. Unas veces con el apoyo de algunos formadores y otras por su propia iniciativa, comenzaron a vivir en pequeños grupos en los barrios populares y a estudiar en las universidades públicas, en algunas de las cuales el clima cultural era más abierto y se respiraba mayor libertad que entre los altos y sólidos muros de los seminarios.

En los nuevos contextos sociales y culturales de carácter secular la fe cristiana se liberaba de sus adherencias clericales y la experiencia religiosa adquiriría mayor autenticidad. Con su presencia testimonial y comprometida en el mundo del trabajo, así como en los ambientes populares y universitarios, los sacerdotes obreros, los religiosos y religiosas y los seminaristas ofrecían un nuevo rostro del cristianismo, mostraban un nuevo modelo de ministerio sacerdotal y vivían una espiritualidad encarnada en el mundo más acorde con las exigencias radicales del Evangelio.

IGLESIA POPULAR: POR UNA IGLESIA DEL PUEBLO

El tenor de los acontecimientos políticos y eclesiales (Consejo de guerra de Burgos, «Proceso 1001», intentos de firmar un nuevo Concordato que perpetuara el ya de por sí anacrónico de 1953, represión política generalizada, encarcelamiento de sacerdotes y religiosos comprometidos en la llamada «cárcel concordataria de Zamora», etc.) hizo ver a las comunidades de base y a otros movimientos cristianos que era necesario organizar, agrupar y coordinar los brotes contestatarios y alternativos para que las acciones de protesta no se quedaran en puro testimonialismo ni fueran simples fuegos de artificio o actos esporádicos sin continuidad. Había que preparar una estrategia a largo y medio plazo, intentar la eficacia en la defensa de la democracia y la transformación evangélica de la Iglesia e influir, en la medida de lo po-

sible, en los dirigentes eclesíásticos que poco a poco se iban despegando del franquismo.

Así nace a principios de la década de 1970 el movimiento Iglesia Popular bajo la guía política de la Organización Revolucionaria de los Trabajadores (ORT), de origen cristiano, y bajo la influencia religiosa de la teología de la liberación entonces incipiente en España, con un triple objetivo: luchar políticamente contra la dictadura; enfrentarse culturalmente a un tipo de civilización que imponía unas pautas ético-religiosas derivadas de la Iglesia de cristiandad y del nacionalcatolicismo y no posibilitaba en la práctica la libertad religiosa; configurar una sociedad laica y religiosamente plural al servicio de los marginados.⁵³

Iglesia Popular nacía en una doble clandestinidad: la política, impuesta por la dictadura, y la eclesial, al no contar con el apoyo de la jerarquía eclesíástica y al ser condenada –e incluso perseguida– por no pocos obispos dentro de la Iglesia católica. En el análisis de la estructura de la Iglesia y de la composición social de sus miembros aplicaba el análisis marxista y trasladaba al interior de la Iglesia el método de la lucha de clases que defendían en la sociedad.

Veámoslo siguiendo las *Bases comunes de la Iglesia Popular*, documento ideológico que marcaba la estrategia que había que seguir dentro y fuera de la Iglesia. Se trata de un análisis muy crítico del papel jugado por la Iglesia católica en la legitimación de la dictadura de Franco que, a su juicio; se mantenía en ese momento. Así de radical y contundente era el lenguaje utilizado:

La Iglesia institucional no ha roto con su alianza de la «Cruzada»; sólo tímidos y aislados esfuerzos de independencia, que quedan ante el pueblo como disputas entre aliados [...]. La Iglesia institucional sigue teniendo gran fuerza legitimadora de la opresión y explotación bajo múltiples y solapados razonamientos: resignación, pasividad, esperanza espiritualista, unidad interclasista, idolatría del orden, la autoridad y la ley. Toda la sociedad está en gran

53. Para un seguimiento más detallado del nacimiento y de la evolución de Iglesia Popular, d. Tamayo, J.J., Rey, J. y Antón, Ma J., *Por una Iglesia del pueblo*, Mañana Editorial, Madrid, 1976, secuestrado por el Tribunal de Orden Público; Tamayo, J. J., *Un proyecto de Iglesia para el futuro en España*, San Pablo, M. Idris, 1978; *Ibid.*, *Comunidades cristall/\^populares. Fnsayo de teología narrativa*, Sígueme, Salamanca, 1981.

medida sacralizada y sometida a influjos religiosos, por herencia de siglos y tras 40 años de catolicismo imperante.

La Iglesia católica está integrada por miembros pertenecientes a todas las clases sociales, desde oligarcas a proletarios. La función que ejerce la Iglesia oficial consiste, a su juicio, en conciliar los intereses de todos obviando las diferencias objetivas y antagónicas. Con ello está favoreciendo a la clase dominante y colaborando en la marginación del pueblo.

Todas las actividades de la Iglesia oficial aparecen a los ojos de *Iglesia Popular* como medios por los que se refuerza el papel sociopolítico legitimador de la opresión: la predicación, muchas de sus publicaciones, la administración de los sacramentos, la enseñanza obligatoria de la religión, los programas religiosos de los medios de comunicación, la presencia de la jerarquía y del clero en actos públicos, la mayoría de las organizaciones seculares, las instituciones religiosas de apostolado, beneficencia y enseñanza.

La Iglesia oficial cuenta con el apoyo de los católicos de la clase dominante y de los que sin pertenecer a dicha clase están aliados con ella. Sólo quieren una Iglesia que actúe como fuerza de «orden» y persiguen a los cristianos comprometidos con la liberación. Las *Bases comunes* llaman la atención críticamente sobre el alejamiento de una gran parte del pueblo con respecto a la Iglesia. La mayoría del pueblo la considera «enemiga, extraña y de los opresores», así como «freno ideológico, ético e institucional contra la necesidad objetiva de liberación».

Al papel legitimador de la Iglesia institucional, el movimiento contestatario opone el papel deslegitimador del sistema llevado a cabo por una «minoría consciente» de cristianos que participaba en las luchas de las clases populares y sobre todo de la clase obrera, como un nuevo modo de vivir el Evangelio. Ésta es su autodefinición:

Diversos grupos de cristianos pertenecientes a las clases que hoy componen el pueblo oprimido, intentamos coordinamos en un esfuerzo organizado por conseguir que la Iglesia cumpla su misión evangélica de anunciar realmente la Liberación total a través de la lucha y de la conquista de los derechos más inmediatos y urgentes que el pueblo necesita. Sin romper con la Iglesia española, globalmente considerada, desde dentro de ella, en la Iglesia uni-

versal, pero sin renunciar en ningún momento a la solidaridad real con el pueblo oprimido al que pertenecemos.

El objetivo de Iglesia Popular en el interior de la Iglesia, formulado en el más ortodoxo lenguaje marxista, era sostener una lucha ideológica entre dos modos de entender y vivir el evangelio y su liberación, desde las dos posiciones contradictorias de identificación u oposición con los intereses objetivos del pueblo oprimido. Pero esa lucha se orientaba a la liberación de la Iglesia, no a su destrucción, con la convicción de que sólo de esa manera dejaría de ser refugio de opresores y de defender sus intereses, y entraría en contradicción con ellos.

También se definía la estrategia que había que seguir para conseguir dicho objetivo, que consistía en disponer de organización y coordinación estables, contenidos objetivos comunes y una teología popular.

A este análisis correspondía una lectura materialista de la Biblia y del Evangelio, bajo la inspiración de obras como *Lectura materialista del evangelio de Marcos* (Verbo Divino, Estella, 1975), del biblista portugués Fernando Belo; *Lectura materialista de la Biblia* (Sígueme, Salamanca, 1978), del teólogo francés Michel Clevenot; e *Ideología e historia. La formación del cristianismo como fenómeno ideológico* (Siglo XXI, Madrid, 1974), del intelectual español Gonzalo Puente Ojea. Durante la segunda mitad de la década de los setenta del siglo pasado, hubo una amplia producción de textos en esta línea que sirvieron de base para la formación de los grupos cristianos comprometidos en las organizaciones políticas y sindicales de clase.

COMUNIDADES CRISTIANAS POPULARES: ALTERNATIVA DE IGLESIA

En 1976 el movimiento de Iglesia Popular cambia de nombre y pasa a llamarse Comunidades Cristianas Populares. Se inicia así una nueva etapa en el itinerario de las comunidades de base. Se comprueba su expansión, arraigo, vitalidad y dinamismo en la mayoría de las regiones y nacionalidades del Estado: Galicia, Euskadi, Cataluña, Canarias, Aragón, Valencia, Castilla-León, Castilla-La Mancha, Andalucía, etc. Se presta especial atención a la realidad plural del país, mostrando gran sensibilidad hacia el hecho autonómico y se busca establecer una

comunicación más fluida entre las comunidades de las distintas regiones y nacionalidades.

El principal empeño a partir de 1976, durante la transición democrática y posteriormente, fue elaborar una Alternativa de Iglesia y buscar las mediaciones adecuadas, tanto eclesiales como sociopolíticas, para hacerla realidad. Las líneas de esa alternativa fueron perfilándose con la participación de todas las comunidades y tuvieron su primera formulación en el 1 Encuentro de Comunidades Cristianas Populares celebrado en Madrid en marzo de 1976 con la asistencia, todavía en régimen de semiclandestinidad, de 220 representantes de comunidades de base, parroquias populares y movimientos apostólicos de la Acción Católica, procedentes de 20 diócesis españolas. He aquí algunas de las características de la *Alternativa*:

Las comunidades cristianas de composición popular nos hemos de empeñar en la práctica de una Iglesia que, fiel a Cristo y su Evangelio, sea fuerza de liberación para el conjunto de las clases oprimidas.

Una Iglesia libre de toda dependencia política opresora y con una posición clara aliado del pueblo y su causa. Una Iglesia libre de toda ideología opresora, que arraigada en fundamentos evangélicos, elabore, en constante escucha de los pobres, la teología y moral que exprese e ilumine la causa de la liberación popular. Una Iglesia libre de mitos, que celebre el mensaje y la salvación ofrecidas por Cristo, con signos y símbolos propios de cada cultura genuina creada por el pueblo. Una Iglesia profética que libre de susos neutralismos, se identifique con la defensa de los intereses reales de los oprimidos y, desde ahí, denuncie todas las opresiones concretas que sufren.

El criterio a seguir es la fidelidad al Evangelio; el horizonte, la liberación de las clases oprimidas: se trata, por tanto, de una liberación colectiva e integral. La teología y la moral cristianas son un momento ideológico del proceso liberador. Siguiendo la tradición teológica ilustrada, las comunidades cristianas populares abogan por la desmitologización y por la inculturación tanto de los símbolos como del mensaje cristiano en un esfuerzo por crear una nueva teología con raíces en los textos fundantes del cristianismo leídos en clave de liberación para su tiempo y en las experiencias de lucha de las organizaciones populares.

Las *Bases comunes* han ido reformulándose periódicamente en función de los cambios y desafíos producidos en el panorama político, cultural, religioso, económico, tanto a nivel nacional como internacional: caída del muro de Berlín, evolución política y cultural en España, protagonismo político y económico del neoliberalismo, neoconservadurismo e involución dentro de la Iglesia católica, etc.

CRISTIANOS POR EL SOCIALISMO: AMOR CRISTIANO Y LUCHA DE CLASES

La actitud de cristianismo hacia el socialismo no ha sido tan monolíticamente agresiva como se nos ha presentado. Junto a los anatemas de los documentos papales y episcopales contra el movimiento socialista, ha habido también actitudes de acercamiento, diálogo y convergencia.

El socialismo estuvo desde el principio en el punto de mira del magisterio eclesiástico y engrosó la larga lista de los principales errores modernos anatematizados por la Iglesia católica: materialismo, darwinismo, panteísmo, comunismo, protestantismo, deísmo, racionalismo, modernismo, liberalismo, sindicalismo, laicismo, ateísmo, sociedades clandestinas, sociedades bíblicas y sociedades clerico-liberales. Todos ellos son calificados de «pestes de doctrinas».

La respuesta del socialismo a las condenas eclesiásticas tuvo el mismo tono beligerante. Calificó al cristianismo como integrista en el terreno político, contrarrevolucionario en el social y retrógrado en el científico y cultural. Ubicado como estaba en la tradición ilustrada, el socialismo afirmaba que las creencias religiosas eran generadas por la ignorancia y el miedo, y se mostraban contrarias al progreso. No perdió ocasión de denunciar la permanente alianza entre el trono y el altar.

Sin embargo ha habido también espacios de diálogo y colaboración, al menos en dos campos, el del debate ideológico entre teólogos cristianos y teóricos del socialismo, y el de la lucha política y sindical. Aquí es donde se inscribe el movimiento Cristianos por el socialismo (CpS), que nace en Chile a principios de la década de los setenta del siglo pasado con motivo del triunfo de Salvador Allende y la Unidad Popular y se extiende por toda América Latina y Europa.

Era la época en que ya arreciaba la crítica contra el marxismo ortodoxo en el interior mismo de la tradición marxista y se impulsaba un socialismo de rostro humano, y en que se estaban superando las rigi-

deces doctrinales del cristianismo y éste mostraba una faz liberadora. Es dentro del marxismo humanista y utópico de pensadores como Lombardo-Radice, Ernst Bloch y Garaudy, y de la teología política y de la liberación de teólogos como Johann Baptist Metz, Jürgen Moltmann, Giulio Girardi y Gustavo Gutiérrez, entre otros, donde se inscribe primero el diálogo cristiano-marxista y luego la corriente de Cristianos por el socialismo.

La incorporación de los cristianos en los movimientos populares de liberación era el hecho mayor del cristianismo latinoamericano. A su vez, la amplia afiliación de los cristianos a los partidos socialistas era uno de los fenómenos más relevantes del cristianismo moderno, que venía a quebrar la conciencia política monolítica del cristianismo, identificado hasta entonces con las opciones políticas conservadoras y con planteamientos sindicales interclasistas.

En España, Cristianos por el socialismo surge en enero de 1973, año en que celebra su I Encuentro en España en Calafell (Barcelona), donde se aprueba el documento fundacional y programático (conocido como *Documento de Ávila*). Se reunieron más de 200 cristianos y cristianas -obreros industriales, estudiantes, campesinos, intelectuales, sacerdotes, religiosos y religiosas, etc.- para reflexionar sobre el sentido de su fe desde la opción de clase marxista y afirmar su identidad cristiana comprometida en la lucha por una sociedad más justa e igualitaria a través de la mediación del socialismo. De entonces para acá ha ido siguiendo las profundas transformaciones de la sociedad española y tomando postura crítica ante las nuevas situaciones de neoconfesionalismo y de marginación y exclusión que se producen en nuestra sociedad, sobre todo tras la implantación del modelo neoliberal en el terreno político y económico y de la alianza de la Iglesia católica con los sectores políticos conservadores.

Dos eran los objetivos que el movimiento se proponía. Uno, el desbloqueo ideológico de los cristianos, que llevaba a superar las tradicionales incompatibilidades entre marxismo y socialismo, amor cristiano y lucha de clases, esperanza cristiana y compromiso terrestre. Dos, la adopción, por parte de los cristianos, de la praxis revolucionaria liberadora a través de la militancia en partidos políticos socialistas y marxistas como opción fundamental y como expresión pública de la fe cristiana. La presencia en las organizaciones marxistas no se entendía como simple colaboración esporádica, en la que los cristianos fueran convidados de piedra. Los compañeros de viaje de los comu-

nistas y de los socialistas. Se consideraban verdaderos militantes que situaban su práctica de fe en la lucha liberadora por una sociedad libre de toda opresión.

Dos aspectos conviene destacar durante las tres décadas de vida y actividad como algo intrínseco a Cristianos por el socialismo: el pluralismo político dentro de la opción socialista sin exclusiones ni exclusivismos y la carta de ciudadanía dentro de la Iglesia. CpS se considera una corriente de cristianos que lucha por la liberación de los pueblos desde una opción socialista y marxista. Pero los creyentes integrados en ese movimiento nunca pretendieron ser los únicos portavoces del compromiso revolucionario de los cristianos. De esa manera hacían efectivo también el pluralismo político en la Iglesia católica, que el papa Pablo VI había defendido en 1971 en la Carta Apostólica *Octogesima adveniens*.

La defensa del pluralismo llevaba derechamente a reclamar su reconocimiento dentro de la comunidad cristiana entendida no como Iglesia paralela sino como servidora de la humanidad, no ligada a opciones políticas concretas, participativa y comunitaria, y en comunión crítica con la Iglesia institucional. Así expresaba CpS su derecho de ciudadanía dentro de la Iglesia en el *Documento de Ávila*, de 1973:

Los cristianos que estamos comprometidos en una lucha marxista revolucionaria proclamamos nuestra carta de ciudadanía en el seno de la Iglesia, y no aceptamos ser reducidos a posiciones marginales que nos obligan a actuar en la clandestinidad dentro de esta misma Iglesia.

Nuestro Encuentro [...] tiene como uno de sus principales objetivos el desenmascaramiento de justificaciones que se presentan inequívocamente como cristianas, pero que no son más que simples aparatos y controles ideológicos para manipular la conciencia de los cristianos, consiguiendo de éstos transformarlos en fieles y humildes servidores del orden establecido.

CpS contribuyó positivamente al impulso de la militancia política de los cristianos, ayudó a muchos de ellos a clarificar el sentido de su opción por el socialismo e hizo importantes aportaciones al debate interno de los partidos socialistas y comunistas.

Hoy el debate dentro de CpS no se centra ya en torno a la compatibilidad o incompatibilidad ideológica entre cristianismo y socialis-

mo, sino que se mueve en el plano ético-político-religioso. La confrontación está entre la ética y la teología neoliberales del mercado, profundamente individualistas, por una parte, y la ética y la teología liberadoras del cristianismo y de las religiones, de orientación comunitaria e inclusiva, por otra. La ética neoliberal se basa en la competitividad y la acumulación, genera desigualdades y exclusión social, y fomenta el pensamiento único. Esta ética ha conseguido filtrarse hábilmente en algunas tendencias del socialismo actual, hasta desbancar su dimensión social e igualitaria. La teología neoliberal defiende una religión en la que el único dios es el Mercado que se apropia de los atributos de los viejos dioses de las religiones monoteístas: omnipotencia, omnisciencia, omnipresencia y providencia.

La ética liberadora del cristianismo camina en dirección contraria y privilegia valores como justicia, solidaridad, igualdad, fraternidad-sororidad, gratuidad, compasión, alteridad, compartir, hospitalidad y acogida. Algunas de las mejores formulaciones teóricas de estos principios y valores se encuentran en las diferentes teologías de la liberación del Tercer Mundo y de las teologías políticas elaboradas en el Primer Mundo. Algunas de sus mejores traducciones prácticas tienen lugar en los movimientos cristianos de solidaridad, los movimientos apostólicos comprometidos en el mundo obrero y la amplia red de comunidades de base.⁵⁴

El debate político de CpS55 ha de girar en torno a la dimensión

54. He desarrollado este tema en Tamayo, J. J., «Ética liberadora del cristianismo frente a teología neoliberal del mercado», en *CrIstIanzmo y globalIzacIón*, Centro Evangelio y Liberación, Madrid, 2002, pp. 99-124.

55. Existe una amplia literatura sobre el movimiento CpS y sobre las relaciones entre cristianismo y socialismo. Cito algunas obras que me parecen especialmente iluminadoras para la reflexión y el debate: Varios, *El hombre cristiano y el hombre marxista*, Estela, Barcelona, 1967; J. Dalmau, *DIstenSIOnes crIstzano-marxIstas*, Editorial Cuadernos para el Diálogo, Madrid, 1968; J. Aguirre, J. L. Aranguren, M. Sacristán y otros, *Cristianos y marxistas: Los problemas de un diálogo*, Alianza, Madrid, 1969; G. Girardi, *MarXIsmo y crIstIanzmo*. Prólogo de J. Aguirre y presentación del cardenal F. König, Tauros, Madrid 1968; A. Fierro-R. Mate, *CrzstIanos por el SOCIalIsmo*, Verbo Divino, Estella, Navarra, 1975; P. Richard, *Cristianos por el soezalIsmo*, Sígueme, Salamanca, 1976; G. Girardi, *Cristianos por el socialIsmo*, Laia, Barcelona, 1977; A. C. Comín, *La reconstrucción de la palabra*, Ediciones Paulillas, Madrid, 1977; *Ibid.*, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Laia, Barcelona, 1977; Varios, *El encuentro. Diálogo sobre «El Diálogo»*, Laia, Barcelona, 1977; Varios, *CrIstIanzmo y soeIalIsmo en Izbertad*, Laia, Barcelona, 1979.

crítico-pública de la fe cristiana. Determinados sectores socialistas españoles arrastran todavía algunos prejuicios de la Modernidad, como el de reducir el cristianismo al ámbito privado y desconocer su carácter público. Sin embargo, el cristianismo no es una religión de sacristía, sino de calle. No se encierra en el templo, sino que en su misma entraña posee una vocación cívico-política. Puede ejercer una innegable funcionalidad pública de carácter emancipatorio y de hecho lo está ejerciendo actualmente de múltiples formas en los países subdesarrollados y en sectores marginados de nuestra sociedad. Así lo vio ya Marx, quien, en su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, no consideró a la religión sólo «opio del pueblo», sino que la definió bellamente como «el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, el espíritu de una situación carente de espíritu». Hoy la religión sigue siendo opio, es verdad, pero de la burguesía, mientras que para los excluidos se está convirtiendo en fuerza de liberación.

EXPERIENCIA RELIGIOSA Y PRÁCTICA DE LA JUSTICIA

Experiencia religiosa y práctica de la justicia: éstas eran las dos actitudes fundamentales que mejor definían a los cristianos críticos en España, en un clima caracterizado por la alianza de la Iglesia católica con la dictadura, la negación de los derechos humanos y la falta de profundidad de las expresiones religiosas. Actitudes que habían sido formuladas con gran lucidez en plena Segunda Guerra Mundial por el teólogo mártir alemán Dietrich Bonhoeffer, cuando estaba preso en la sección militar de la cárcel de Tegel-Berlín, por haber atentado de pensamiento, palabra y obra contra Hitler:

Nuestra existencia de cristianos sólo tendrá sentido [] en dos aspectos: orar y hacer justicia entre los seres humanos [] No es cosa de predecir el día -pero ese día vendrá- en que de nuevo habrá seres humanos llamados a pronunciar la palabra de Dios, de tal modo que el mundo será transformado y renovado por ella. Será un lenguaje nuevo, quizá totalmente irreligioso, pero liberador y redentor como el lenguaje de Cristo. Los seres humanos se espantarán por él, pero a la vez serán vencidos por su poder. Será un lenguaje de una justicia y una verdad nueva, el lenguaje que

anunciará la paz del Señor con los seres humanos y la proximidad de su reino. Habrá hombres que rezarán, actuarán con justicia y esperarán el tiempo de Dios.⁵⁶

LOS MOVIMIENTOS ApOSTÓLICOS ESPECIALIZADOS

Los movimientos apostólicos especializados nacieron a partir de mediados de la década de los cuarenta del siglo XX dentro del espíritu de la vieja Acción Católica entendida como «participación de los seculares en el apostolado jerárquico» y con una clara intención de reconquista de *los* sectores -sobre todo, la clase obrera- alejados del catolicismo para atraerlos al redil de Cristo, desde la convicción de que «fuera de la Iglesia (católica) no hay salvación». El sujeto del apostolado era la jerarquía, y los seculares no pasaban de ser meros colaboradores, el brazo largo que llegaba a donde no accedían los obispos, aislados como estaban del mundanal ruido. La Acción Católica era una de las organizaciones más fieles al nacionalcatolicismo. Muchos de sus cuadros dirigentes formaron parte de los consejos de ministros de la dictadura y ocuparon puestos de máxima responsabilidad en las esferas políticas y económicas del régimen.

Dentro de la Acción Católica primero se crearon los movimientos obreros (Juventud Obrera Católica, Hermandad Obrera de Acción Católica); después, el movimiento de estudiantes (al principio JUMAC, más adelante, JEC); luego, el movimiento rural; finalmente, el de medios independientes (aIC).

Pero pronto cambiaron las cosas. Los movimientos especializados se dieron cuenta enseguida de las dificultades que implicaba la acción evangelizadora y la justicia social dentro del sistema. Cualquier actividad en ambos campos era considerada subversiva por el régimen. Los militantes cristianos de los movimientos apostólicos estaban plenamente integrados en sus lugares de trabajo y poco a poco fueron ganándose la confianza de sus compañeros, quienes, más allá de las creencias y a veces precisamente por descubrir la coherencia con ellas, los elegían como representantes sindicales para que defendieran sus derechos. Se liberaron de la marca nacionalcatólica y se convirtieron en grupos incó-

56. D. Bonhoeffer, *Resistencia y sumisión*, Árci, Esppluges de Llobregat, Barcelona, 1969, pp. 169-170.

modos para la dictadura. Al principio contaron con el respaldo de la jerarquía en su actividad apostólica y en su compromiso temporal. En el conflicto de los movimientos apostólicos obreros con el régimen, el cardenal Plá i Deniel se puso del lado de aquéllos. Pero el sistema estrechaba cada vez más el cerco contra esas organizaciones hasta suspender algunos de los órganos de expresión de la Acción Católica.

Los movimientos especializados jugaron un papel fundamental en el cambio que posteriormente se produciría en la Iglesia católica, en el despertar de la conciencia de clase y en la defensa de los derechos de los trabajadores, en la concienciación de la juventud y en el testimonio cristiano. Entre sus principales aportaciones habría que destacar las siguientes: trabajo en equipo, frente a una concepción individualista del ser humano y del ser cristiano; mayoría de edad de los seglares en el trabajo por la evangelización y en el compromiso temporal, frente a la tradicional dependencia jerárquica; correcta articulación entre teoría y práctica, fe y militancia, evangelización y promoción humana, anuncio del Evangelio y solidaridad de clase; pedagogía inductiva a través del método de la revisión de vida. Se adelantaron al Concilio Vaticano II que ratificó muchas de sus intuiciones y aportaciones.

Sin embargo, fue precisamente después del Concilio cuando se desencadenó una profunda crisis provocada por los obispos, que no aceptaban las nuevas líneas del apostolado seglar aprobadas con su apoyo en el Vaticano II. La jerarquía se negaba a reconocer la autonomía que el Concilio concedía a los movimientos apostólicos y quería poner límites al compromiso temporal que ejercían. Dos obispos destacaron por su postura regresiva y preconiliar en la crisis: D. José Guerra Campos, obispo consiliario de la Acción Católica, y D. Casimiro Morcillo, arzobispo de Madrid y presidente de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar. En un discurso pronunciado en las Jornadas Nacionales de la Acción Católica, que se celebraron en 1966 en el Valle de Los Caídos, Morcillo subrayó el carácter jerárquico de la Acción Católica, se mostró crítico con la metodología seguida por los movimientos especializados y prohibía a éstos hacer declaraciones públicas sobre los asuntos temporales sin autorización previa de la jerarquía eclesiástica. La jerarquía destituyó a 7 consiliarios nacionales, sin respetar los estatutos de la propia Acción Católica.

La crisis fue larga y dolorosa, generó una desconfianza mutua entre los obispos y los movimientos apostólicos especializados y produjo una fractura en la Iglesia católica española. Muchos militantes aban-

donaron la fe cristiana y se integraron en la lucha política y sindical en la clandestinidad. Otros, perdida la confianza en la jerarquía y en la iglesia institucional, optaron por vivir su fe religiosa en las pequeñas comunidades de base que entonces nacían con un claro matiz antiinstitucional. Otros siguieron militando en los movimientos apostólicos y desde ellos impulsaron el nacimiento de organizaciones sindicales de clase.

Los movimientos especializados de la Acción Católica han perdido la fuerza numérica que tuvieron en el pasado. Su influencia en la sociedad es hoy muy limitada como resultado del proceso de secularización y de la crisis religiosa, pero también de la poca ejemplaridad de algunas instituciones religiosas. Sin embargo tienen importantes espacios de influencia, sobre todo desde el punto de vista educativo y militante, en algunos sectores de la sociedad como la infancia, la juventud, el mundo de la cultura, menos entre la clase trabajadora. Es ahí donde proponen el cristianismo como oferta de sentido y los valores evangélicos como propuestas éticas alternativas en un clima generalizado de instalación en el sistema, mantienen viva la militancia en medio de una profunda crisis de compromiso y dejan abierta la pregunta por la trascendencia en una sociedad que vive a ras de suelo.

LA IGLESIA DE BASE: OPCIÓN POR LOS POBRES Y COMUNIDADES RESPONSABLES

A mediados de la década de 1980, en plena involución eclesial, surgió en muchas regiones españolas Iglesia de base, que, en realidad, no era una nueva organización o un nuevo movimiento, sino un esfuerzo de coordinación de los numerosos colectivos critico-proféticos para responder colectivamente como creyentes de manera más adecuada a la nueva situación sociopolítica y eclesial.

Iglesia de base constata el choque que existe entre la buena noticia de liberación que anuncia Jesús de Nazaret y la cruda realidad de unas estructuras injustas e insolidarias que excluyen a una mayoría de la humanidad, así como entre los valores de las bienaventuranzas y los valores que defiende el sistema. Dicha constatación lleva derechamente a denunciar el actual orden económico, jurídico y político, tanto a nivel nacional como internacional, que legitima y consolida situaciones generalizadas de alienación y empobrecimiento, hambre y violen-

cia en el Tercer Mundo, consumismo en el Primer Mundo junto a gigantescas bolsas de pobreza, paro estructural junto a explotación' desmedida y manipulación informativa.

Para la Iglesia de base, los cristianos y las cristianas no pueden ser ajenos a esas situaciones. Han de asumir la responsabilidad histórica que les corresponde, pero no creando instituciones confesionales, sino integrándose en las organizaciones y los movimientos populares y colaborando en la creación de cauces de solidaridad e intercambio en todos los campos: cultural, económico, laboral, social, etc.

Desde el espíritu de las bienaventuranzas Iglesia de base defiende un cambio de actitudes y una nueva jerarquía de valores: solidaridad y gratuidad en lugar de competitividad, compromiso militante frente a resignación y apatía; austeridad frente a consumismo; bienes compartidos frente a propiedad privada; esperanza contra toda desesperanza.

Consciente de la necesidad de la reforma de la Iglesia y de su implicación en dicha reforma, afirma la libertad de pensamiento y de expresión, tanto personal como colectiva, y el pluralismo dentro de la Iglesia, buscando espacios de convergencia en los aspectos esenciales y no creando iglesias paralelas. Ese pluralismo se expresa en las distintas formas comunitarias, si bien con un cierto grado de homogeneidad interna y en permanente actitud de diálogo.

La primera característica de la Iglesia de base es la opción por los pobres, que implica: actitudes personales de gratuidad y austeridad, frente al consumismo; compromiso en movimientos y organizaciones que luchan por la erradicación de la pobreza estructural; denuncia del actual orden social, de una Iglesia de poder y de las actitudes pasivas de los cristianos; anuncio de un nuevo modelo de sociedad y de un ser humano nuevo; comunicación y redistribución de bienes. En el Documento-Programa de Iglesia de base de Madrid se concreta este último objetivo así:

La economía de las comunidades **-y** de la Iglesia en su **conjunto**- debe ser independiente del Estado y tener como fin principal la comunicación de bienes a todos los niveles, evitando la acumulación de riqueza y las diferencias entre las diversas iglesias. Además de aportar dinero (en forma de cuotas, porcentaje del sueldo, aportaciones voluntarias, etc.), la comunicación de bienes se **hace** efectiva mediante otros recursos y capacidades, en especial poniendo a disposición de los demás **el** propio tiempo.

Otra característica es la presencia liberadora en la sociedad y en la Iglesia. Iglesia de base es sensible a los cambios profundos producidos en nuestra sociedad y a los grandes problemas del mundo: desequilibrios económicos, políticos y ecológicos; división norte-sur; insostenibilidad del modelo de vida y de desarrollo del norte; crisis ecológica; incremento de la xenofobia; cambios en la Europa del Este; límites de la economía de mercado y de las democracias; crisis de la izquierda; reafirmación del capitalismo en su versión neoliberal; crisis moral; ambivalencia de las religiones; diálogo entre las religiones como alternativa al choque de civilizaciones, y especialmente entre el cristianismo y el islam; búsqueda de alternativas y convergencias. Tras el análisis se pregunta por su ubicación en dichos cambios y por la respuesta cristiana que dar a ellos. La primera actitud que adopta ante la nueva situación es de resistencia al actual modelo económico. Así lo expresaba la III Asamblea General de Iglesia de base de Madrid:

Los cristianos de base de Madrid nos resistimos a aceptar el nuevo orden mundial basado en el capitalismo como eje vertebrador de las relaciones sociales. Es más, denunciarnos las desigualdades que están en su base y que generan todo tipo de injusticias, procesos de exclusión y desequilibrios ecológicos. En especial, cuando el llamado «socialismo real» aparece como perdedor, rechazamos la pretensión del nuevo orden de erigirse como modelo único y apostamos por buscar nuevas formas de socialismo en democracia.

Junto a la resistencia, los Cristianos de base asumen compromisos de largo alcance y con perspectiva internacional: exigir el cumplimiento de las ayudas al Tercer Mundo; apoyar a los inmigrantes, acogidos como conciudadanos, fomentando su organización, prestándoles asistencia jurídica y denunciando las políticas restrictivas en materia de inmigración y la xenofobia; superar el concepto de ciudadanía nacional y defender una ciudadanía mundial sin fronteras.

Iglesia de base compagina el horizonte internacional de la solidaridad con el local y asume el compromiso de trabajar con otros colectivos y sectores del Cuarto Mundo para luchar contra la exclusión social, cultural, de género y de clase, como asociaciones de vecinos, madres contra la droga, prostitutas, personas marginadas, etc. Esta presencia tiene su base en una ética con prácticas y valores alternativos:

En el centro de las preocupaciones de este movimiento está la creación de comunidades cristianas de base con un amplio pluralismo de formas comunitarias, corresponsabilidad en el ejercicio de las distintas funciones dentro de la comunidad, funcionamiento democrático, participación de todos los miembros de las comunidades en la toma de decisiones, celebraciones participativas, ligadas a los acontecimientos de la vida, festivas e imaginativas, actitud de servicio de las personas que tienen funciones directivas. Las comunidades de base⁵⁷ constituyen el principal cauce de expresión, formación y ejercicio de la fe cristiana.

LA CORRIENTE SOMOS IGLESIA: OTRA IGLESIA ES POSIBLE

La Corriente Somos Iglesia aglutina a cientos de movimientos de tendencias plurales dentro de la Iglesia católica española: comunidades de base, Cristianos por el socialismo, parroquias populares, religiosos y religiosas comprometidos en zonas populares, sacerdotes en el mundo obrero, el Movimiento Pro Celibato Opcional y otros muchos movimientos del arco cristiano crítico.

La Corriente se inició en Austria en la década de 1990 a partir de un Manifiesto que cuestionaba la estructura piramidal y las prácticas autoritarias de los obispos católicos y del Vaticano y recogía los anhelos de cambio de un importante sector de cristianos y cristianas. El Manifiesto fue firmado por cerca de medio millón de cristianos austriacos en pocos meses. Pronto se extendió a otros países: Alemania, donde firmaron alrededor de dos millones, Francia, Italia, Suiza, América Latina, Asia, África. Fue respaldado por cuatro millones de firmas.

La Corriente surge en España en 1995, precisamente a partir de la recogida de firmas del Manifiesto que fue presentado por Hans Küng en el XIV Congreso de Teología, convocado por la Asociación de

57. Para una profundización sobre el tema, pueden consultarse los Cuadernos de Iglesia de base publicados en la editorial Nueva Utopía: R. Velasco, *La Iglesia de base*; J. Lois, *Opción por los pobres*; J. J. Tamayo, *Hacia una comunidad de iguales*; J. A. Estrada y J. J. T. Inayo, *Iglesia y sociedad*; C. Floristán, *Celebrar en la comunidad*; y los documentm de las asambleas de Iglesia de base de Madrid: *Documento-Programa*; *Nuestr./ opu /01/ por los!,obres*; *Los cristianos arlll' los caml)jos de nuestra época*.

Teólogos y Teólogas Juan XXIII, en un momento en que la involución se había instalado en la cúpula de la Iglesia católica. El Manifiesto expone unas exigencias mínimas a asumir dentro de la Iglesia en cinco puntos programáticos:

- Construcción de una Iglesia de hermanos y de hermanas caracterizada por la igualdad de todas las personas bautizadas, superación del abismo existente entre clérigos y laicos, recuperación de la pluralidad de carismas y coparticipación de las iglesias locales en la elección de los obispos, que han de contar siempre con la confianza del pueblo cristiano.
- Plena igualdad de derechos de la mujer, que implica: su participación en la toma de decisiones en todos los ámbitos eclesiales, su acceso al diaconado y al ministerio sacerdotal.
- Libertad de los cristianos a la hora de elegir su forma de vida, célibe o no, sin vincular el ministerio sacerdotal a una vida célibe, ya que el derecho de las comunidades a la celebración de la eucaristía es más importante que la actual regulación eclesiástica que impone el celibato a los sacerdotes.
- Valoración positiva de la sexualidad como dimensión fundamental del ser humano, que implica: respeto a las decisiones personales tomadas en conciencia en cuestiones de moral sexual, como la regulación de la concepción, no identificación de la contracepción con el aborto; renuncia a las condenas globales de la homosexualidad y de las relaciones prematrimoniales; poner el acento en otras cuestiones más importantes como la paz, la justicia social y la defensa de la naturaleza.
- Presentación y anuncio del cristianismo como oferta de sentido, mensaje de alegría y no de intimidación, propuesta de solidaridad y acompañamiento comprensivo hacia personas en situaciones difíciles que pueden emprender un nuevo camino, como los divorciados que vuelven a casarse y los sacerdotes casados sin ejercicio ministerial, en un clima de diálogo y de libertad de pensamiento y de palabra, sin amenazas, ni exclusiones, sobre todo para los teólogos y las teólogas.

En 1998, coincidiendo con el 50 Aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, Somos Iglesia puso en marcha una nueva campaña bajo el lema: "Por una Iglesia consecuente con la de-

fensa de los derechos humanos», que denunciaba la sistemática violación de estos derechos en el interior de la Iglesia y reclamaba su reconocimiento. Los firmantes del nuevo documento, a nivel personal y colectivo, retomaban los cinco puntos del documento anterior y se abrían a nuevos horizontes culturales, sociales, políticos y ecológicos, con el compromiso de construir una Iglesia:

- Pobre y solidaria, seguidora del mensaje de Jesús, defensora de los derechos humanos desde la opción por los pobres, que debe traducirse en un compromiso por la liberación de las personas y los colectivos humanos empobrecidos y excluidos.

Comprometida con la defensa de la naturaleza, que es creación de Dios, y con el respeto al medio ambiente.

- Multicultural e inculturada, que se enriquece con la diversidad de imágenes, lenguajes y expresiones de la fe y descubre nuevos caminos de acceso a Dios.
- Que practique el micro-ecumenismo: el diálogo y el encuentro entre las distintas confesiones cristianas, y el macro-ecumenismo: el diálogo y el encuentro con otras religiones a través de las cuales se revela Dios.

Dispuesta a trabajar por la justicia social, la paz, la libertad y la felicidad de todos los seres humanos y a encontrarse en esa lucha con personas y grupos sociales que tienen concepciones distintas de la suya, pero convergen en los mismos objetivos.

UN CONCILIO PARA EL SIGLO XXI

El paso siguiente de Somos Iglesia ha sido la puesta en marcha de la «Iniciativa Internacional a favor de un Nuevo Concilio en la Iglesia católica», suscrita por más de ocho mil firmas, entre ellas, las de 35 obispos católicos: cardenal Paulo Evaristo Arns, arzobispo emérito de São Paulo (Brasil), Luis Alberto Luna Tobar, arzobispo emérito de Cuenca (Ecuador), Stephen Furnia Hamao, obispo emérito de Yokohama (Japón), Antonio B. Fragoso, obispo emérito de Crateús (Brasil), Nicolás Castellanos, obispo emérito de Palencia (España) y misionero en Bolivia, Mauro Morelli, obispo de Caxias (Brasil), Samuel Ruiz, obispo emérito de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México), Joaquín Piña, obispo de Iguazú (Argentina), Eugenio Rixen, obispo

de Goiás (Brasil), Tomás Balduino, obispo emérito de Goiás (Brasil) y responsable de la pastoral de la Tierra, Pedro Casaldáliga, obispo de Matto Grosso (Brasil); 1196 religiosos/as, 295 teólogos/as, 6000 laicos/as.

La necesidad de un nuevo Concilio había sido planteada ya en 1999 ante el Papa por el cardenal Carla María Martini, arzobispo de Milán, en el sínodo de obispos celebrado ese año en Roma. El arzobispo de Milán, hoy emérito, dijo que había cuestiones de especial trascendencia cuya respuesta desborda la capacidad de un sínodo episcopal. La propuesta cayó en saco roto, y la mayoría de sus colegas -incluidos los obispos españoles-le dieron la espalda. Pero Martini no se dio por vencido y, en una entrevista publicada en el *Corriere de la Sera*, volvió a reiterar su propuesta de un Concilio ecuménico que abordara con vigor y rigor los «temas cálidos» de la vida de la Iglesia católica. A la petición se sumó Karl Lehmann, presidente de la Conferencia Episcopal Alemana, quien mantiene profundas divergencias teológicas con el cardenal Ratzinger y se enfrentó al Vaticano por negarse a cerrar los centros de asesoramiento sobre el aborto que tiene la Iglesia católica en Alemania. Lehmann cree que los ámbitos de decisión no pueden limitarse al Papa, la curia y los sínodos diocesanos. Por eso, ha sugerido la celebración de un Concilio Vaticano III. Hoy es un clamor generalizado en todos los sectores eclesiales.

Es verdad que no ha pasado tanto tiempo desde la celebración del Concilio Vaticano II (1962-1965). Pero de entonces acá se han producido cambios tan profundos en el mundo que han mutado el panorama político, cultural, económico y político. Estamos ante un cambio de era más que ante una era de cambios. Y eso obliga al catolicismo a reubicarse en el nuevo escenario mundial si no quiere perder el tren de la historia, como lo ha perdido tantas veces en sus dos milenios de existencia.

Un Concilio sería una gran oportunidad para cambiar la actual tendencia restauracionista del Vaticano y de muchas iglesias locales y regionales por una tendencia renovadora más acorde con los signos de los tiempos y con los orígenes del cristianismo. Los dos últimos Concilios tuvieron lugar en el Vaticano coincidiendo con la centralidad del catolicismo romano. Hoy, sin embargo, la Iglesia católica tiene un rostro multicultural, multiétnico, multirracial y multirreligioso. Por eso no parece que el Vaticano sea el lugar más adecuado para el nuevo Concilio. Hay que buscar otros países del Tercer Mundo, África

Latina, por ejemplo, que cuenta con un vigoroso cristianismo profético, una pujante teología de la liberación, unas comunidades eclesiales de base vivas y dinámicas y un amplio sector de la jerarquía católica que ha hecho una decidida opción por los pobres y excluidos.

El futuro Concilio no puede convertirse en una reunión de notables o de títulos nobiliarios que sólo se representan a sí mismos. Ha de ser una asamblea en el pleno sentido de la palabra, en cuanto ámbito de encuentro y de reflexión, de diálogo y debate en torno a las grandes cuestiones que preocupan hoy al cristianismo, con la máxima representación de los católicos y las católicas, y con capacidad de decisión en los temas que afectan a la comunidad cristiana.

RECUPERAR LA TRADICIÓN CONCILIARISTA: EL CONCILIO POR ENCIMA DEL PAPA

Es necesario recuperar la tradición conciliarista, que considera el Concilio la forma de gobierno de la Iglesia, defiende la autoridad del Concilio sobre la del Papa y afirma que éste está obligado a poner en práctica las decisiones conciliares. Dos fueron los Concilios que siguieron esta tradición: el de Constanza (1414-1418) y el de Basilea (a partir de 1431). La declaración del primero, aprobada el 6 de abril de 1415, afirma:

Este Sínodo, legítimamente reunido en el Espíritu Santo, constituye un Concilio general que representa a la Iglesia católica militante y recibe su poder directamente de Cristo [no del Papa: añadido mío]; todo cristiano, independientemente de su estado y dignidad, incluso papal, está obligado a obedecerle en cosas que afectan a la fe, a la extirpación del cisma actual, así como a la reforma universal de la Iglesia en la cabeza y en los miembros.

Esto se hacía extensible a los sucesivos Concilios. En Constanza se aprobó, asimismo, un decreto que obligaba a los futuros papas a celebrar Concilios con una periodicidad fija que, en ningún caso, se podía retrasar. Para el historiador Klaus Schatz, el Concilio de Constanza fue probablemente la asamblea más numerosa de la Edad Media; en ella participaron en torno a 2.000 personas, de las cuales sólo 200 eran obispos. **Ilan Künig** lo define como el gran Concilio ecuménico de la

reforma. Resulta llamativo, sin embargo, que esta declaración no aparezca en el *Enchiridium Symbolorum*, donde se recogen los principales documentos conciliares y papales de toda la historia del cristianismo, cuando sí aparece la condena de los errores de Wycleff y Hus, este último quemado vivo en 1415.

El Concilio de Basilea, considerado el de la democratización de la Iglesia, define con carácter imperativo que: a) el Concilio general está por encima del Papa; b) el Papa no puede disolver, retrasar o trasladar un Concilio; c) quien contraviniera esas verdades incurría en herejía. El primero en contravenidas fue el papa Eugenio IV, quien se negó a aceptar la limitación de sus prerrogativas. Por eso fue declarado hereje y depuesto.

El conciliarismo es una tendencia que hay que recuperar en la teología, así como en la organización y la vida de la Iglesia católica. Amén de frenar la tendencia autoritaria del papado, constituye unas de las principales claves para la democratización de la Iglesia.

Ante la resistencia del Vaticano y de no pocos jerarcas a un nuevo Concilio para el siglo XXI, habría que recordar los testimonios elocuentes de dos personalidades revelantes. Uno es del monje medieval Udalrico: «Los males que hoy le causan (a la Iglesia) desolación, las herejías y las perversiones de la vida religiosa de la entera Cristiandad, proceden del hecho de haber abandonado la celebración de Concilios». Otro es el de Francisco de Vitoria, «padre» del derecho de gentes, quien se expresaba en términos similares en el siglo XVI: «Desde que los papas comenzaron a temer a los Concilios, la iglesia está sin Concilios, y así seguirá para desgracia y ruina de la religión».

Somos Iglesia ya ha puesto manos a la obra en esa dirección en el Encuentro Internacional celebrado del 19 al 22 de septiembre de 2002 en la Universidad Carlos III de Madrid bajo el lema «Otra Iglesia es posible», con la participación de 500 personas de América Latina, África, Europa y España, entre ellas numerosos seglares, pero también teólogos, teólogas, obispos, sacerdotes, religiosos y religiosas. El encuentro se estructuró en torno a cinco mesas redondas y numerosos talleres. Las mesas redondas abordaron los siguientes temas: Hacia una Iglesia servidora del mundo (reflexión sobre la presencia de la Iglesia en la sociedad democrática y pluralista); Hacia una Iglesia comprometida con los/as pobres y los derechos humanos (perspectiva de la opción por los pobres, del compromiso de la Iglesia a favor de la justicia social; en defensa de la democracia participativa y la paz, en

diálogo y colaboración con los movimientos sociales y colectivos de otras confesiones religiosas); Hacia una Iglesia participativa y responsable (perspectiva de la ministerialidad, que implica el carácter opcional del celibato de las personas que ejercen el presbiterado en la comunidad cristiana; la ordenación de las mujeres; el papel de los seculares; la elección de los presbíteros y de los obispos); Hacia una Iglesia acogedora y de iguales (perspectiva de género: derechos de las mujeres en la Iglesia; reconocimiento de las lesbianas y los gays en la comunidad eclesial; nuevos modelos de familia y de convivencia de pareja y su reconocimiento en la Iglesia); Hacia un nuevo concilio para la Iglesia católica.

La iniciativa de un nuevo concilio ecuménico se basa en la necesidad de que la Iglesia católica responda evangélicamente, en diálogo fraterno y en colaboración con las demás iglesias cristianas y religiones, a los desafíos que tiene delante la Humanidad, sobre todo los que proceden del mundo de los pobres. El Concilio se concibe como un proceso conciliar participativo y corresponsable, a partir de las iglesias particulares, locales y continentales, que habrá de realizarse en un amplio periodo de tiempo, con la metodología adecuada para que la comunidad de creyentes pueda reflexionar y pronunciarse sobre los temas y las cuestiones que considera más importantes y urgentes como: papel de la Iglesia en la defensa de la creación de Dios, su labor en relación con los empobrecidos y excluidos por el neoliberalismo, su trabajo a favor de la paz y la resolución no violenta de los conflictos, las mujeres, la moral sexual, el ecumenismo, la inculturación de la fe cristiana en la realidad plural de los pueblos y la estructura eclesiástica.

El proceso conciliar se entiende como el desarrollo y la actualización del Vaticano II, la construcción de las condiciones necesarias para la celebración del nuevo concilio y la creación de una nueva cultura de libertad y de diálogo en el interior de la Iglesia.

LOS OBISPOS, CONTRA SOMOS IGLESIA

A través de una Nota de la Oficina de Información de la Conferencia Episcopal Española fechada el 10 de julio de 2002, la jerarquía católica española adoptó una actitud crítica contra la corriente Somos Iglesia, de la que afirma que, a pesar del nombre que ha adoptado, no es un grupo eclesial ni cuenta con reconocimiento canónico ni apro-

bación alguna, sino que es una asociación civil que mantiene actitudes opuestas al magisterio y a la disciplina de la Iglesia, hace reivindicaciones alejadas de las enseñanzas católicas oficiales que van en detrimento de la comunidad eclesial, e impide gravemente los caminos de renovación de la Iglesia del Concilio Vaticano II. La Nota condena a la corriente sin dar un solo argumento. Parece dictada por un ataque de celos ante la relevancia pública y académica que tienen las propuestas de Somos Iglesia. Como motivación de la Nota la Oficina Episcopal hace referencia a la «creciente presencia» de la corriente Somos Iglesia en algunos medios de comunicación y en internet.

Somos Iglesia se encuentra en el punto de mira de monseñor José Gea Escolano, obispo de Mondoñedo-Ferrol, quien, en menos de un mes, del 20 de agosto al 17 de septiembre de 2002, dirigió a «sus feligreses» cinco cartas pastorales en las que demonizaba a la corriente y alertaba de sus errores y reduccionismos. En la carta de 20 de agosto cita los siguientes:

Centrarse en la promoción social, dejando de lado otras promociones como la fe, la oración, la catequesis, el apostolado y la doctrina.

Poner el acento de la misa en su dimensión de fiesta de la comunidad, prescindiendo de la acción de gracias y de la incorporación al misterio de la muerte y resurrección de Cristo.

Defender que la moral nace de la conciencia, dando por supuesto que está bien formada, a pesar de la diferencia y de la falta de sintonía entre la enseñanza moral de la Iglesia y 10 que muchos piensan, sobre todo en materia de sexualidad.

No presentar a Jesús como el único Salvador y no hablar apenas de Jesús y de su obra redentora.

Querer hacer una «Constitución» de la Iglesia de acuerdo con 10 que ellos creen que debe ser, y no como quiso Jesús que fuese e insistiendo en la imagen de pueblo de Dios, sin tener en cuenta otras imágenes como morada del espíritu y cuerpo místico de Cristo; una Iglesia secularizada y democrática.

Contraponer dos modelos de Iglesia: por un lado, la Iglesia institucional, de los obispos, clerical, autoritaria, inmovilista, rica, enemiga de la liberación sexual; por otro, la iglesia carismática, igualitaria, fraterna, renovadora, de los pobres.

El obispo de Mondoñedo muestra su extrañeza y pesar porque Somos Iglesia cuenta con el apoyo de personas con formación teológica como bastantes sacerdotes y religiosas, la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, y, en Galicia, las revistas *Irimia* y *Encrucillada*. El juicio final de monseñor Gea Escolano no puede ser más contundente: la Iglesia que quiere construir esta corriente es completamente distinta a la fundada por Jesús.

SOMOS IGLESIA NO ES UNA IGLESIA PARALELA

¿Están justificadas las descalificaciones de la Oficina Episcopal de Información y del obispo Gea Escolano? En vez de dar una opinión personal al respecto, es mejor atenerse a lo que la propia corriente dice de sí misma en respuesta a la Nota Episcopal citada. No se considera «Iglesia paralela». Se define como una amplia corriente eclesial formada por decenas de miles de católicos, laicos y ordenados con diferentes niveles de responsabilidad eclesial, que cree necesario impulsar un proceso de renovación en la Iglesia coherente con el Evangelio, los derechos humanos y los valores democráticos. La corriente no rechaza frontalmente el magisterio. Lo que defiende es una evolución del mismo y una actitud menos autoritaria y más dialogal. Tampoco condena a la Iglesia institucional. Lo que hace es reclamar una Iglesia más participativa y menos excluyente. No descalifica a los obispos como colectivo, sino que les pide que tengan mayor capacidad de escucha, mediación e integración de las plurales inquietudes que se dan entre los cristianos y las cristianas. Lo que pide en realidad es una actualización de la Iglesia para que pueda responder mejor a los desafíos de la sociedad actual y respeto para el pluralismo. Tiene la convicción de que «otra Iglesia es posible» y trabaja en esa dirección.

MOVIMIENTO PRO CELIBATO OPCIONAL

En 1965, coincidiendo con la celebración del Concilio Vaticano II, Ivan Illich escribía un artículo titulado «El clero, esa especie que desaparece», que causó un fuerte impacto. Hubo quien lo calificó de alarmista e incluso de iconoclasta de una institución como la clerical que **contaba** con **1111,1** existenci,**1** bimilnaria. Otros, empero, lo vieron

como la descripción de una tendencia que empezaba a apuntar: el final de la era clerical y el comienzo de la era de los seglares en la Iglesia católica.

Poco a poco el pronóstico – o el diagnóstico, si se prefiere – de Illich fue haciéndose realidad. El Concilio arrinconó la definición de la Iglesia como sociedad perfecta, jerárquica y desigual por voluntad divina, según la caracterización de los papas del siglo XIX y de comienzos del siglo XX. La Iglesia era presentada como pueblo de Dios y comunidad de creyentes, dentro de la mejor tradición bíblica y patristica. Se ponía el acento en lo que era común a todos los fieles: su condición de bautizados, de miembros del pueblo de Dios, de hermanos de la misma comunidad. Se producía así un cambio de paradigma, una verdadera «revolución copernicana», según la feliz expresión del cardenal Suenens, arzobispo de Malinas-Bruselas y uno de los protagonistas del Vaticano II. Todos los cristianos son iguales por el bautismo.

La oposición tradicional entre clérigos y laicos, que había marcado a la Iglesia católica durante tantos siglos, daba paso al binomio comunidad-ministerios, siguiendo la teología de san Pablo y la organización de las comunidades primitivas. Toda la comunidad es ministerial, y no sólo quienes ejercen el ministerio sacerdotal. Esto tiene consecuencias importantes en la imagen y las funciones de los sacerdotes, que ya no se definen como personas dedicadas al culto, sino como servidores de la comunidad y testigos de Dios en el mundo.

El cambio de imagen del sacerdocio no se tradujo, sin embargo, en una nueva forma de ejercerlo. La institución eclesiástica mantuvo la imagen y las funciones tradicionales. La ruptura entre la teoría y la práctica produjo desencanto y abrió una crisis profunda entre los candidatos al sacerdocio y entre el clero. En contra de lo esperado, el Vaticano II no supuso un florecimiento de las vocaciones sacerdotales, sino un decrecimiento. Los seminarios resultaban grandes para sus pocos habitantes y, con el paso de los años, se vaciaron. Hoy muchos de ellos son edificios vendidos o alquilados a las distintas administraciones públicas.

Del Vaticano II para acá se ha producido una creciente secularización de sacerdotes, que todavía no se ha detenido. Si a esto sumamos la falta de vocaciones, el resultado es un acusado envejecimiento del clero todavía en activo. Actualmente hay en el mundo alrededor de 400.000 sacerdotes católicos, de los que 19.000 son españoles. Los sacerdotes casados ascienden a 100.000, Y en España están en torno a

6.500. Muchos de ellos han abandonado el sacerdocio sin solicitar la secularización, se han casado y siguen ejerciendo el ministerio sacerdotal. Numerosos sacerdotes casados son profesores de religión en colegios públicos, concertados y privados, incluso con el consentimiento de los obispos, quienes les ponen como condición que no hagan público su estado.

Varios son los factores que explican esta situación. Ha fracasado el modelo de Iglesia del actual pontificado, un modelo muy alejado del diseñado en los documentos del Vaticano II. Ha fracasado también el modelo de formación y de vida de los aspirantes al sacerdocio. Se ha vuelto a los seminarios tradicionales, con un estilo de vida y una disciplina aislados del mundanal ruido y poco acordes con los nuevos climas culturales. Hay un retorno a la imagen clásica del sacerdote.

Durante la segunda mitad de la década de 1970 surge en España el Movimiento Pro-celibato Opcional (MOCEOP) con tres objetivos: reivindicar el celibato opcional para los sacerdotes, hacer compatible ministerio sacerdotal y vida en pareja y activar un nuevo modelo de ministerio sacerdotal.⁵⁸ Tres hechos estaban en la base del nacimiento del movimiento: la negativa del Vaticano a conceder la «secularización» a los sacerdotes que solicitaban «la dispensa del celibato»; la firme voluntad de bastantes sacerdotes casados de seguir ejerciendo el ministerio; la petición de las propias comunidades de que los sacerdotes casados siguieran ejerciendo como presbíteros.

La primera línea de argumentación del MOCEOP descansa en la no vinculación intrínseca entre sacerdocio y celibato y en la defensa de la compatibilidad entre ministerio sacerdotal y vida en pareja. Jesús fue célibe, pero no impuso el celibato entre las condiciones necesarias para su seguimiento a los miembros de su movimiento. Lo que pide para ser perfecto es la renuncia a los bienes y su reparto entre los pobres, no la renuncia al ejercicio de la sexualidad. En las primeras comunidades, ninguno de los carismas y ministerios exigía una vida célibe. Su ejercicio dependía de la llamada de Dios, de las necesidades de la comunidad, de la disponibilidad y de la capacidad de servicio, no en función del estado de vida.

Cuando la Iglesia se organiza bajo la dirección de obispos, presbíteros y diáconos, a éstos no se les impone la obligación del celibato.

58 (f. El revista del MOCEOP! *tiempo de hablar Tiempo de actuar*, especial-
MPL11C (1 extraordinario que comprende los años 81 Y 82, septiembre 2000.

Las virtudes que se exige al obispo son de tres tipos: las comunes a toda persona; las que tienen que ver con la familia y las que se refieren al servicio de la comunidad cristiana de la que es responsable. Entre las primeras destacan: conducta intachable, actitud pacífica, comprensión, desinterés, sobriedad y hospitalidad. Las relacionadas con la vida familiar son: monogamia, amor y fidelidad a la esposa, recto gobierno de la casa y reclamar la obediencia de los hijos. Las directamente relacionadas con la comunidad son: transmitir la recta doctrina y rebatir los errores. Dice la primera Epístola a Timoteo:

Es, pues, necesario, que el epíscopo (= obispo, dirigente) sea intachable, fiel a su mujer, juicioso, equilibrado, bien educado, hospitalario, hábil para enseñar, no dado al vino ni amigo de reyer-tas, sino comprensivo, pacífico y desinteresado. Tiene que gober-nar bien su propia casa y hacerse obedecer de sus hijos con digni-dad. Uno que no sabe gobernar su casa, ¿cómo va a cuidar de una asamblea de Dios? Que no sea recién convertido, por si se le sube a la cabeza y lo condenan como al diablo. Se requiere además que tenga buena fama entre los de fuera, para evitar el desprestigio y que el diablo lo atrape (1 Tim 3, 2-7).

Las restricciones comienzan con el Concilio de Elvira (s. IV), que no prohíbe que los sacerdotes y obispos estén casados, pero les pide que renuncien a las relaciones sexuales con sus esposas. Osio, obispo de Córdoba, quiso imponer la misma regla en el Concilio de Nicea, pero fracasó. Sin embargo, poco a poco se fue extendiendo la mentali-dad de la continencia sexual de los sacerdotes hasta que el papa Ino-cencia II impuso el celibato obligatorio para todos los sacerdotes de rito latino en el II Concilio de Letrán (s. XII), respondiendo a una do-ble motivación: la concepción dualista del ser humano con la corres-pondiente devaluación del cuerpo y de la sexualidad, y la necesidad de evitar que los bienes de la Iglesia fueran heredados por los hijos de los obispos y presbíteros.

Con todo, no debe olvidarse que se trata de una ley disciplinar que no forma parte de ningún dogma de fe, ni pertenece al núcleo funda-mental de la teología moral, ni constituye la única forma de vida de quienes ejercen o desean ejercer el ministerio sacerdotal. El cardenal Walter Kasper, y con él la mayoría de las teólogas y los teólogos cris-tianos, recuerda que el celib'ito representa un carisma propio y distin-

to del sacerdocio, y que no puede considerarse la única expresión posible de vida adecuada al sacerdote.

MOCEOP defiende y pone en práctica, en círculos de influencia cada vez más amplios, un nuevo modelo de Iglesia y de ministerio en sintonía con el ministerio liberador de Jesús, con el ejercicio de los ministerios y carismas en las comunidades primitivas y con las necesidades de las comunidades cristianas de nuestro tiempo, que implica la plena incorporación de las mujeres al ministerio sacerdotal. En ningún caso pretende reproducir la casta sacerdotal del pasado, y menos aún mantener sus privilegios. Uno de los objetivos del MOCEOP es precisamente la desclericalización de los ministerios.

A veces se tiende a justificar el celibato de los sacerdotes argumentando que el pueblo cristiano no vería bien que los sacerdotes se casaran. Las encuestas, sin embargo, van en otra dirección. Un sondeo del CIS revela que el 79% de la población española es favorable al celibato opcional de los sacerdotes. Estos resultados coinciden básicamente con los de una encuesta de la revista belga *L'Appel* realizada entre 10.000 católicos: el 76% se mostraba a favor del celibato opcional; el 18% prefería que los sacerdotes fueran célibes; el 6% no respondió. Los partidarios de la ordenación de personas casadas llegaban al 79%; los contrarios eran el 17%; el 4% restante no reveló su opinión.

Entre los sacerdotes las tendencias son similares. En una encuesta realizada en Madrid en 1992 entre 400 sacerdotes, el 91,4% estaba a favor del celibato opcional, el 91,6%, a favor de la ordenación de personas casadas, y el 73,9% a favor de la ordenación sacerdotal de las mujeres, que es una de las reivindicaciones del MOCEOP.

Tras más de un cuarto de siglo de existencia, MOCEOP se siente satisfecho del recorrido hecho. Lo que empezó siendo un grupo testimonial apenas tenido en cuenta, hoy se ha convertido en una red de movimientos extendida por todo el mundo. Sus reivindicaciones están calando en el imaginario social y cuentan con un respaldo cada vez mayor dentro de la Iglesia católica, que va desde creyentes y comunidades cristianas enteras hasta teólogos, teólogas y obispos.

La conciencia de fracaso no está en la agenda del movimiento. Pero MOCEOP sí tiene en cuenta una serie de datos que lo hacen ser realista: se está pasando por una profunda crisis de fe, que se manifiesta en los miembros del movimiento y afecta de manera especial a instituciones religiosas, resistentes al cambio; los modelos sociales, culturales y filosóficos rll\os qlll' históricamente se ha configurado la cxpriellci, l rcli-

giosa resultan hoy inadecuados y, en ocasiones, se convierten en obstáculos para vivir la fe y transmitirla a las nuevas generaciones. Con todo, cree que la validez de sus planteamientos no depende del número de quienes los defienden y apoyan, sino de la consistencia de sus argumentos y de la capacidad para hacerlos realidad gradualmente. Para ello cuentan con la revista *Tiempo de hablar. Tiempo de actuar*, que recoge las nuevas experiencias ministeriales, las más recientes reflexiones teológicas, las aportaciones exegéticas y las investigaciones históricas sobre el tema. Amén de una importante fuente de formación e información, es un excelente instrumento de concienciación.

LAS RELIGIOSAS SE SIENTEN INCÓMODAS EN LAS CONGREGACIONES

La crisis vocacional afecta también y de manera muy acusada a la vida religiosa, tanto masculina como femenina. Esta última ha sufrido un descenso espectacular durante los dos últimos lustros, sobre todo entre las religiosas de 35 a 55 años que, tras permanecer entre 10 Y20 años dentro de las congregaciones, las abandonan, según un estudio llevado a cabo en el seminario de Investigación sobre la Vida Religiosa. Quienes se secularizan no son las instaladas cómodamente en el sistema, sino las más críticas y creativas, muchas de las cuales tenían un profundo sentido de pertenencia e incluso llegaron a compartir responsabilidades en los órganos de gobierno de sus respectivas congregaciones. Y las abandonan porque sienten asfixia en la institución y en las propias comunidades donde viven, y descubren que las instituciones religiosas tal como actualmente funcionan no tienen futuro.

A través de un largo y rico proceso de crecimiento personal y grupal estas mujeres han ido descubriendo los valores humanos y evangélicos de la solidaridad, la libertad, la relación igualitaria, la búsqueda, la responsabilidad. Pero cuando quieren llevarlos a la práctica, la institución les pone todo tipo de obstáculos para que no puedan hacerlos realidad, hasta llegar a culpabilizarlas por salirse del esquema de la vida religiosa y aislarlas para que recapaciten y vuelvan al reglamento. Tras un tiempo de reflexión y discernimiento, terminan por convencerse de que la institución no tiene capacidad para asumir a las personas maduras, con sentido crítico, con talante dialogal, que ella misma ha creado, y abandonan ese camino.

Pero el abandono no es precipitado. Va precedido de lúcidos análisis sobre los problemas actuales de la vida religiosa, entre los que citan el desfase, el miedo a perder poder institucional, la desconfianza sistemática, los controles infantiles, la incapacidad para inculturarse en los nuevos climas culturales, la imposibilidad de regenerarse, el alejamiento del espíritu evangélico que dio origen a muchas instituciones religiosas.

Según confesión propia, algunas de estas mujeres se inspiraron en la conocida respuesta de Kant a la pregunta *¿Qué es la Ilustración?* para salir de la minoría de edad en que se encontraban y acceder a la adultez:

La Ilustración es la salida del ser humano de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración! La pereza y la cobardía son las causas de que una gran parte de los seres humanos permanezca, gustosamente, en minoría de edad a lo largo de su vida, a pesar de que hace ya tiempo la naturaleza los liberó de la dirección ajena; y por eso es tan fácil para otros el erigirse en tutores. ¡Es tan cómodo ser menor de edad!⁵⁹

y cuando han accedido a esa mayoría de edad vital e intelectual, no pueden ejercerla dentro de la vida religiosa y terminan por abandonarla en busca de otros caminos que les permita hacerla realidad. Fuera pueden llevar a cabo con más coherencia el estilo de vida que no pudieron vivir dentro. y lo hacen trabajando en colegios y en parroquias, en universidades y barrios, donde ejercen como teólogas, profesoras, trabajadoras y educadoras sociales. Son mujeres que participan en las manifestaciones, en las asociaciones de vecinos, en los colectivos feministas, ONGs, movimientos de resistencia global, sin la culpabilización que eso les creaba cuando eran religiosas. Suelen vivir solas o con algu-

⁵⁹). V. u jos, *¿Qué es la Ilustración?*, Tcellos, Madrid, 1989, 2ª ed. corregida y .IU-
IIII-III.III.I pp. 17 18.

nas compañeras con quienes comparten los mismos ideales y las mismas luchas solidarias. Han incorporado el sentido lúdico, placentero, que no podían exteriorizar cuando vivían bajo la regla religiosa.

COLECTIVOS DE MUJERES CRISTIANAS: EN BUSCA DE LA PLENA CIUDADANÍA EN LA IGLESIA

Durante las dos últimas décadas ha surgido, en la Iglesia católica española, una amplia red de colectivos de mujeres que quieren vivir la fe desde su propia subjetividad sin someterse al modelo patriarcal, luchan contra las discriminaciones de género dentro de la Iglesia tanto en el plano teológico como en el pastoral, reclaman el reconocimiento de su plena ciudadanía en la comunidad cristiana, reflexionan desde la perspectiva de género y están comprometidas con la emancipación de la mujer en la sociedad a través de su participación en los movimientos feministas. Entre estos colectivos cabe citar: Asociación de Mujeres Teólogas, Colectiu de Dones en l'Església, Seminario de Teología Feminista y Mujeres y Teología, donde están coordinados más de una docena de colectivos extendidos por todo el país. Muchos de esos colectivos están integrados en organizaciones más amplias como Somos Iglesia e Iglesia de base y otros se encuentran dentro de la red del movimiento ecuménico.

Lo que las mujeres reivindican dentro de la comunidad cristiana es su plena ciudadanía, de la que han sido privadas por una organización eclesiástica jerárquico-piramidal, que considera a las mujeres menores de edad. Basan esa reivindicación en el movimiento de Jesús de Nazaret, al que se incorporaron las mujeres en igualdad de condiciones que los varones. Esta práctica religiosa inclusiva suponía una verdadera revolución en la religión y la sociedad judías patriarcales y androcéntricas. Continuó en las comunidades paulinas donde las mujeres ejercían funciones ministeriales y directivas como apóstoles, profetas y diaconisas, y no se sentían discriminadas por razones de género. Pablo formula el principio de igualdad en la carta a los *Gálatas*:

Pues todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús. Los que os habéis bautizado en Cristo, os habéis revestido de Cristo: ya no hay judío ni griego; esclavo ni libre; ni hombre ni mujer, ya que todos vosotros sois uno en Cristo Jesús (Gálatas 3, 26-28).

Las actuales discriminaciones de género contra la mujer en las iglesias cristianas, y muy especialmente en la Iglesia católica, no tienen, por tanto, su origen en Jesús y sus seguidores, como tampoco en las comunidades paulinas -donde los carismas dependían de la disponibilidad y de la actitud de servicio a la comunidad-, sino en los contextos sociales y culturales en los que se desarrolló el cristianismo y a los que éste se adaptó, renunciando a la herencia igualitaria anterior.

Para conseguir la plena ciudadanía en la sociedad y en las iglesias, las mujeres reclaman en primer lugar su reconocimiento como sujetos morales.⁶⁰ Las mujeres se ven sometidas a unas normas patriarcales represivas para ellas y permisivas para quienes las elaboran. No participan en la elaboración de la ética cristiana, ni siquiera en aquellas cuestiones que tienen que ver directamente con ellas, como la sexualidad, los derechos reproductivos, etc. Ser sujetos morales comporta tener la capacidad de tomar decisiones en conciencia bajo la propia responsabilidad, sin depender de las directrices de los varones, en las distintas situaciones en que las mujeres se encuentran, y de intervenir en la formulación de las grandes líneas de la ética cristiana. Es aquí donde reclaman su protagonismo y donde pueden jugar un papel fundamental aportando una ética de la fraternidad-sororidad horizontal, que cuestiona en sus raíces la ética patriarcal.

La ciudadanía de las mujeres en la comunidad cristiana implica, a su vez, su reconocimiento como sujetos teológicos. Las mujeres han sido excluidas históricamente del saber religioso, considerado exclusivo de los varones en su mayoría clérigos. Hoy se ha avanzado algo en este campo. Cada vez es mayor el número de mujeres que estudian teología y el de las que ejercen la docencia en centros teológicos. Con todo, en ambos terrenos el camino está lleno de obstáculos. En los seminarios no se ve con buenos ojos que las mujeres estudien teología compartiendo pupitre o mesa de trabajo con los que se preparan para el sacerdocio. Por eso se les pone todo tipo de dificultades, y muchas desisten. En muchos casos la salida que se les ofrece es cursar estudios en escuelas de teología para seculares que carecen de estatuto universitario y dan un diploma. Se cree que con eso es suficiente para ser una buena catequista, que es la función que los obispos y los sacerdotes

60. (Cf. M. M^a Pintos, «El derecho de las mujeres a la plena ciudadanía y el poder de decisión "la Iglesia"», *Concilium* 298, noviembre, 2002, PP. 93-102.

suelen asignar a las mujeres como colaboradoras suyas. Además, los estudios universitarios de teología tienen pocas salidas laborales. El acceso de las mujeres a la docencia teológica plantea mayores dificultades todavía. La presencia mayoritaria de varones en los claustros de los centros teológicos reduce a puramente testimonial la participación de las mujeres.

Ahora bien, los cambios en el panorama teológico no se consiguen por la sola incorporación de las mujeres a la reflexión teológica. Dicha incorporación es necesaria, pero no suficiente. Se requiere trabajar con una metodología en la perspectiva de género, y con el instrumental que nos ofrece el feminismo, como expondré en el capítulo siguiente. Y eso ciertamente no es sólo tarea de las mujeres teólogas, sino de todos los que queremos mutar los hábitos mentales patriarcales por estructuras de pensamiento inclusivas. Yo acostumbro a definirme como teólogo feminista porque trabajo con las herramientas hermenéuticas que ofrece el feminismo y en colaboración con los colectivos de mujeres cristianas y de mujeres teólogas.

Los grupos de mujeres reclaman su reconocimiento como sujetos eclesiales. La jerarquía se ha apropiado de la eclesialidad hasta el punto de identificar Iglesia con papado, episcopado y sacerdocio, y de excluir de la misma a los seculares y a las mujeres, sean seculares o religiosas. Las mujeres, además, se ven privadas del ejercicio del poder y alejadas de toda responsabilidad. La recuperación de la eclesialidad comporta el ejercicio de todos los derechos y libertades de que disfrutaban todos los cristianos y cristianas en cuanto ciudadanos y bautizados: de reunión, asociación, expresión, conciencia, pensamiento, investigación, crítica. Esos derechos son indivisos e irrenunciables y deben ejercerse también dentro de la comunidad cristiana. La consideración de todos los cristianos, hombres y mujeres, como sujetos eclesiales, invalida la oposición entre jerarquía y pueblo, Iglesia docente e Iglesia discente, clérigos y laicos, y da paso a la creación de una comunidad de iguales.

La plena ciudadanía cristiana y eclesial de las mujeres implica su reconocimiento como sujetos en el terreno sacramental. Éste es el campo donde mayores dificultades se les plantean a las mujeres y donde se aprecia la exclusión sin límites por la negativa a permitirles el acceso a los ministerios ordenados. Se alegan para ello argumentos de carácter teológico-bíblico e histórico, que pueden resumirse así: Cristo no llamó a ninguna mujer a formar parte del grupo de los doce apóstoles, y la

tradicón ha ratificado esa exclusión no ordenando sacerdotes a mujeres. Si en alguna ocasi3n se ha ordenado a mujeres sacerdotes, el Vaticano no ha reconocido la validez de dicha ordenaci3n ni les ha permitido ejercer las funciones sacerdotales. Esta pr3ctica se interpreta como voluntad de Cristo que quiso que s3lo los varones pudieran representarlo y hacerlo presente en la eucaristía.

NO HAY RAZONES PARA EXCLUIR A LAS MUJERES DEL SACERDOCIO

Estos argumentos vienen repitiéndose sin apenas modificaci3n durante los pontificados de Pablo VI (1963-1978) Y de Juan Pablo II (1978-¿ ?). El primero expres3 su oposici3n a la ordenaci3n de las mujeres cuando en la Iglesia anglicana se plante3 esta cuesti3n. En el *Rescripto a la Carta del Arzobispo de Canterbury, Rvdmo. Dr. F. D. Coogan*, sobre el ministerio sacerdotal de las mujeres afirma taxativamente: «la exclusi3n de las mujeres del sacerdocio est3 en armonía con el plan de Dios para su Iglesia». Por muy Papa e infalible que sea, no puede arrogarse el privilegio de conocer el plan de Dios con esa seguridad con que lo hace. Los planes de Dios son inescrutables para todos los seres humanos, incluido el «vicario de Cristo» en la tierra.

La declaraci3n *Inter insigniores* «Sobre la cuesti3n de la admisi3n de las mujeres al sacerdocio ministerio» (15-10-1976), de la Congregaci3n para la Doctrina de la Fe, aprobada por Pablo VI, saca la siguiente conclusi3n de la argumentaci3n anterior: la Iglesia «no se considera autorizada a admitir a las mujeres a la ordenaci3n sacerdotal».

Pablo II da un paso m3s, blinda la cuesti3n y cierra la discusi3n en la carta apost3lica *Ordinatio sacerdotalis* «Sobre la ordenaci3n sacerdotal reservada s3lo a los hombres» de 22 de mayo de 1994: «Por tanto, con el fin de alejar toda duda sobre una cuesti3n de gran importancia, que atañe a la misma constituci3n divina de la Iglesia, en virtud de mi ministerio de confirmar en la fe a los hermanos (cL Lucas 22, 32), declaro que la Iglesia no tiene en modo alguno la facultad de conferir la ordenaci3n sacerdotal a las mujeres, y que este dictamen debe ser considerado definitivo por todos los fieles de la Iglesia». *Roma locuta, causa finita!*

Pero en este tema, despu3s de hablar Roma, la discusi3n continúa y cada vez con m3s intensidad y con argumentos m3s s3lidos .1 favor

del sacerdocio de la mujer, con la esperanza de que se produzca un cambio, como ha sucedido con algunas declaraciones papales, que han sido corregidas por otros papas. Sirvan dos ejemplos. Los papas del siglo XIX y de principios del siglo XX declararon imposible que la Iglesia se reconciliara con el progreso, condenaron la separación Iglesia-Estado, calificaron las libertades modernas como libertades de perdición, y la libertad de culto como pestilente error y otras lindezas similares. El Concilio Vaticano II defendió la separación entre el trono y el altar así como entre la comunidad política y la Iglesia católica, oponiéndose a la confesionalidad del Estado, se mostró partidario de la secularización y asumió la cultura de los derechos humanos y de las libertades modernas. Un cambio importante se ha producido también en la doctrina sobre los otrora llamados «novísimos»: cielo, infierno y purgatorio, considerados lugares físicos por el magisterio eclesiástico durante siglos y presentados hoy por Juan Pablo II como estados.

Se dirá que el problema de la ordenación sacerdotal de las mujeres es un problema teológico e histórico de gran calado que requiere mucha discusión. y sin duda lo es, pero no en la línea de afirmar la exclusión, sino para defender que las mujeres fueron durante varios siglos de la historia del cristianismo presbíteras, diaconisas e incluso episcopas, como ha demostrado el historiador italiano Giorgio Otranto.⁶¹ Diría más: el problema de fondo que se esconde tras la prohibición del acceso de las mujeres al sacerdocio es de poder, más que teológico o histórico. Lo plantean en forma interrogativa e interpelante la teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza y el teólogo Hermann Haring:

¿Qué clase de autocomprensión teológica y eclesial se pone de manifiesto en la prohibición de la ordenación de las mujeres? ¿Cómo está constituido el discurso romano de poder y cuál es la fuerza que lo motiva? ¿Cuál es la ubicación social de esta prohibición categórica y cuáles son sus ramificaciones teológicas? ¿Por qué Roma recurre a estrategias de censura y represión en lugar de a los argumentos y la persuasión? ¿Cuáles son los temores que

61. Puede consultarse G. Otranto, «Il sacerdozio femminile nell'antichità cristiana», en www.womenpriest.org.it/theology/ottranto.htm. donde se resumen las investigaciones al respecto. Cf. también. K. Jo Torjesen, *Cuando las mujeres eran sacerdotes. El liderazgo de las mujeres y el escándalo de su subordinación con el auge del cristianismo*, El Almendro, Córdoba, 1996.

continúan motivando la exclusión de las mujeres de lo sagrado? ¿Están la autocomprensión católica y su jefatura de ordenados indebidamente definidas por la ciudadanía de segunda clase de las mujeres? ¿Qué hace teológicamente aceptable a la razón que las mujeres no puedan representar a Cristo, el Hombre? ¿Qué hace teológicamente admisible sostener que las mujeres no pueden ser ordenadas sacerdotes porque Jesús no ordenó a mujeres, aunque esté históricamente documentado que Jesús no ordenó a nadie? ¿Cuáles son los discursos educacionales e institucionales que subrayan y garantizan que el ministerio ordenado debe ser exclusivamente masculino? ¿Por qué los obispos colaboran en silenciar a teólogos y comunidades eclesiales enteras que plantean estas cuestiones? *Lo que mueve a los hombres del Vaticano, ¿es la falta de fe que siempre fuerza al Gran Inquisidor a controlar, o es el miedo a que las mujeres lleguen al poder?* ¿Cómo es que la lucha por la ciudadanía plena de las mujeres en la Iglesia provoca tal temor o misoginia?⁶²

Que se trata de un problema de poder se demuestra en el hecho de que las mujeres tampoco son nombradas cardenales, cuando para ello no se requiere ser sacerdote.

En la base de la exclusión de las mujeres del sacerdocio y de la imposición del celibato obligatorio a los sacerdotes hay dos problemas todavía no resueltos: uno antropológico, que consiste en la valoración negativa del cuerpo y del ejercicio de la sexualidad; otro, el de la imagen androcéntrica de Dios, que lleva derechamente a justificar una concepción jerárquico-patriarcal de la Iglesia.

En numerosas comunidades cristianas se está empezando a quebrar tanto la concepción represiva del cuerpo como la imagen patriarcal de Dios. A su vez, las mujeres asumen puestos de responsabilidad en las mismas condiciones que los varones dentro de los grupos cristianos de base. Esa práctica está en plena sintonía con el movimiento igualitario de Jesús de Nazaret, con los movimientos de liberación de la mujer y con la cultura de los derechos humanos. Éste es el camino por el que deben avanzar no sólo las comunidades católicas sino todas las iglesias cristianas y las religiones, en muchas de las cuales la misogi-

62 1 Schussler Fiorenza y H. Haring, «Introducción», en «La no ordenación de las mujeres y la cuestión de poder» *Concilium* 281, 1999, p. 8 (I a Cor. IV, 15-17)

nia y el sexismo son prácticas muy arraigadas y extendidas. En las tres religiones monoteístas, judaísmo, cristianismo e islam, existen movimientos de mujeres que luchan contra esas prácticas.

EL PROBLEMA DEL PODER

El reconocimiento de la plena ciudadanía eclesial de las mujeres implica el ejercicio del poder. y es aquí donde empiezan a plantearse los problemas dentro de los movimientos de mujeres cristianas y también en la sociedad. Algunos colectivos feministas se oponen al ejercicio del poder por parte de las mujeres, porque el poder corrompe y el máximo poder corrompe máximamente. Lo que buscan es transformarlo para después ocuparlo. Los movimientos contraculturales son más radicales todavía y afirman que las mujeres no quieren el poder, porque ellas son el contra-poder y deben actuar como tales. El discurso tradicional dice que las mujeres ni quieren el poder ni lo necesitan, porque no es conforme a su naturaleza y, además, les sienta mal. Más allá de las divergencias en las motivaciones para el rechazo del poder, los tres discursos mantienen una coincidencia básica.

Similares actitudes se dan cuando se trata del ejercicio del poder de las mujeres en la esfera religiosa. Sectores progresistas cristianos -incluidos grupos feministas- se muestran contrarios al sacerdocio femenino por creer que todo lo que tiene que ver con el mundo sacerdotal es antievangélico y que las mujeres debe estar al pie de la cruz acompañando a Cristo en su sufrimiento. Otros grupos creen que la Iglesia carece de poder y que su verdadera y única función es el servicio. Y las mejores dispuestas para el servicio son las mujeres. La postura oficial justifica la exclusión de las mujeres del gobierno de la Iglesia en que así lo quiso Cristo y en que ésta ha sido una constante en la historia del cristianismo.

Sin embargo, las distintas argumentaciones contra el sacerdocio de la mujer y contra el acceso de las mujeres al poder en la comunidad cristiana están llenas de falacias y cargadas de un idealismo que no contribuye a cambiar las estructuras. Su ausencia del poder las mantiene en una situación marginal y de invisibilidad. Desde fuera del poder, no se cambia la situación de exclusión. Se contribuye, más bien, a mantenerla por los siglos de los siglos. Mientras se excluya a las mujeres del poder en las iglesias () ellas se ,IIIIOexcluY,III, por muchos avan-

ces que se produzcan en su integración, su ciudadanía eclesial estará mutilada. Si se las impide acceder al poder, ¿cómo pueden participar en la toma de decisiones?, ¿sólo en el plano testimonial y a través de gestos de protesta? Es verdad que no se puede renunciar a esos gestos, que son constitutivos del ejercicio de la ciudadanía dentro y fuera de las iglesias, pero deben ir acompañados de la participación de los creyentes, hombres y mujeres, en la elaboración de las leyes y de la doctrina, así como en el ejercicio de la responsabilidad. De lo contrario se perpetuará la minoría de edad eclesial no sólo para las mujeres sino también para los cristianos no clérigos.

En conclusión: sin la plena ciudadanía de las mujeres, sin su participación en la toma de decisiones, sin su presencia en todos los ámbitos de responsabilidad, la democratización que pudiera producirse en la Iglesia católica, llevaría la marca del patriarcado. Ahora bien, una democracia patriarcal es una contradicción en sus propios términos, además de serlo en la práctica.

Los colectivos de mujeres críticas trabajan por extender la ciudadanía eclesial y social a otros colectivos excluidos por razones de etnia, raza, clase social u opción sexual. La ciudadanía tiene que desarrollarse en forma de red, de círculo inclusivo. Para eso son necesarias la unión y la solidaridad de todos los excluidos en la lucha contra las causas de la exclusión, así como ampliar la tríada de la carta de Pablo a los Gálatas: «ya no hay ni hombre ni mujer, ni judío ni gentil, ni esclavo ni libre, ni homosexual ni heterosexual, ni blanco ni negro, etc.; todos somos uno en Cristo Jesús». Respetando las diferencias, claro está, para no desembocar en una Iglesia y una sociedad «clónicas».

LA JERARQUÍA ANTE LOS MOVIMIENTOS CRISTIANOS CRÍTICOS

Si dirigimos una mirada retrospectiva, podremos comprobar que la jerarquía eclesiástica española no vio con buenos ojos ni el nacimiento de los movimientos cristianos críticos, ni su desarrollo posterior. La actitud ante ellos fue de recelo, de reticencia y, en algunos casos, de rechazo e incluso de condena. Monseñor Morcillo, arzobispo de Madrid y presidente de la Conferencia Episcopal Española, dirigió en 1970 una crítica contra las comunidades proféticas a las que apenas les reconocía el derecho a permanecer dentro de la Iglesia. Muchos de

aquellas comunidades se vieron obligadas a vivir una doble clandestinidad, la política y la eclesiástica. Diez años después fueron los obispos del sur de España quienes cuestionaban la teología que servía de base a las comunidades cristianas populares así como sus denuncias y declaraciones críticas.⁶³

Algunos de los obispos más lúcidos del momento llamaron la atención sobre esa actitud poco acogedora de la jerarquía hacia las comunidades de base nacientes con un profundo sentido autocrítico. Monseñor Alberto Iniesta, obispo auxiliar de Madrid, escribió en 1979:

Todavía quedan entre la jerarquía y los pastores (obispos y sacerdotes) quienes tienen suspicacias y reticencias respecto a las pequeñas comunidades; que piden a éstas... un perfeccionismo que no piden a las comunidades parroquiales; y, en cambio, no dan a las pequeñas comunidades unos medios -materiales y personales- que sí dan a las parroquiales. No dan a veces lo más mínimo que se puede dar en las actuales condiciones, y es el reconocimiento eclesial público, claro, sincero, total. El mismo que se da a la parroquia hay que darlo a la pequeña comunidad cristiana no parroquial, pues hay argumentos teológicos de sobra para que pueda afirmarse con toda claridad y derecho que las pequeñas comunidades tienen la misma eclesialidad y diocesanidad, y, por tanto, la misma comunión que tienen las parroquias cosa que, en la práctica, sin embargo, no sucede. Y decimos que no sucede porque algunos pastores no visitan a esas comunidades, no tienen contacto con ellas, se fían sólo de noticias e informaciones con frecuencia deformadas, y siempre sacadas de su contexto.⁶⁴

El cardenal Tarancón expresó una idea similar a la de Iniesta en el discurso de apertura de la XXXII Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Española. Tras presentar a las comunidades eclesiales como una manifestación genuina y auténtica de la renovación de la vida cristiana, reconocía que la mayoría de ellas habían surgido al mar-

63. CL Carta pastoral de los obispos del sur de España, *Las Iglesias diocesanas en Andalucía*, Madrid, 1980, pp. 24-25.

64. A. Iniesta, «La pequeña comunidad, lugar privilegiado para la experiencia de la fe», *Misión Abierta* 73, 1979/3, p. 115

gen de las estructuras tradicionales de la Iglesia, como las parroquias y las diócesis, y sin el impulso directo de la jerarquía. Ésta se mantuvo al margen del dinamismo del movimiento comunitario. «Y esto en principio no es bueno», concluía Tarancón.

La Comisión Episcopal de Pastoral, consciente de la importancia de las pequeñas comunidades cristianas en el conjunto de la Iglesia, publicó un documento que reconocía los valores cristianos y eclesiales latentes en la base de ese movimiento, y asumía compromisos concretos en relación con él, entre los que cabe citar los siguientes: reconocer públicamente sus derechos de ciudadanía en la Iglesia; estimular la corrección de sus defectos, animar a la formación de nuevas comunidades en las diócesis, potenciar el diálogo y la colaboración entre ellas y con las iglesias locales.

La valoración positiva y los compromisos de los obispos españoles se inspiraban en el pronunciamiento que sobre dichas comunidades había hecho el papa Pablo VI en la encíclica *Evangelii nuntiandi*, que les otorgaba pleno reconocimiento oficial.

La actitud de apoyo y de acogida fue la que predominó después del Concilio Vaticano II entre los obispos y sacerdotes latinoamericanos, que promovieron desde el comienzo las comunidades de base a nivel continental y en muchas diócesis como cauce de evangelización. La II Conferencia Episcopal Latinoamericana celebrada en Medellín (Colombia) en 1968 dio carta de ciudadanía a las comunidades de base, a las que define como «primero y fundamental núcleo eclesial», «factor primordial de promoción humana y desarrollo» y «punto clave en la pastoral de los misioneros que implantan la fe y la Iglesia en nuestro continente» (*Pastoral de Conjunto*, n. 12). La vivencia de la comunión, dicen los documentos de Medellín, debe encontrarla el cristiano en su «comunidad de base», es decir, «una comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros» (*Pastoral de conjunto*, n. 10).

La Asamblea Episcopal de Medellín comprometió a los obispos latinoamericanos en la tarea de animar a las comunidades de base desde la convicción de que a través de ellas la Iglesia «acontece en el mundo, en la tarea humana y en la historia» (*Movimiento de laicos*, n. 12). A partir de entonces, numerosos episcopados latinoamericanos optaron por las comunidades de base como línea prioritaria de estructuración eclesial y de actividad pastoral.

También los obispos reunidos en la **III** Conferencia Episcopal Latinoamericana, celebrada en Puebla de los Ángeles (México) en 1979 e inaugurada por Juan Pablo II unos meses después de su elección papal, valoraron el desarrollo de las comunidades eclesiales de base como «uno de los motivos de alegría y de esperanza para la Iglesia» y se comprometieron a «promover, orientar y acompañar a las comunidades eclesiales de base, según el espíritu de Medellín y los criterios de la *Evangelii nuntiandi*; favorecer el descubrimiento y la formación gradual de animadores para ellas», intentando ver «cómo las pequeñas comunidades, que se multiplican sobre todo en la periferia y las zonas rurales, pueden adecuarse también a la pastoral de las grandes ciudades de nuestro continente» (n. 496).

Entre las funciones que los documentos de Puebla asignan a las comunidades eclesiales de base podemos subrayar las siguientes: interpelar las raíces egoísta y consumista de la sociedad; poner en práctica un nuevo ejercicio de la autoridad; constituir un valioso punto de partida para la construcción de la nueva sociedad; ser expresión del amor preferente de la Iglesia por el pueblo sencillo.

Con todo, en Puebla el magisterio episcopal latinoamericano empezó a desviarse de Medellín y a seguir una pendiente regresiva, que se iría agudizando en las décadas siguientes. Ahí está para demostrarlo la acusación de sectarismo que dirige a la «iglesia popular» y a los «magisterios paralelos», en clara referencia esto último a la teología de la liberación:

Algunos aspectos del problema de la «iglesia popular» o de los «magisterios paralelos» se insinúan en dicha línea: la secta tiende siempre al autoabastecimiento, tanto jurídico como doctrinal. Integradas en el Pueblo total de Dios, las comunidades eclesiales de base evitarán, sin duda, estos escollos y responderán a las esperanzas que la Iglesia latinoamericana tiene puestas en ellas.

El problema de la «iglesia popular», que nace del pueblo o del Espíritu Santo presenta diversos aspectos [...]. Si se entiende como una Iglesia que se encarna en los medios populares del continente y que, por lo mismo, surge de la respuesta de la fe que esos grupos dan al Señor, se evita el primer obstáculo: la aparente negación de una verdad fundamental, que la Iglesia nace de una primera iniciativa desde arriba (nn. 161-162).

Los documentos de Puebla caen aquí en un verticalismo cristológico y eclesiológico difícilmente compatible con la teología del Jesús histórico y de la Iglesia como comunidad de creyentes.

DENUNCIA PROFÉTICA: EL DEDO EN LA LLAGA DE LA INJUSTICIA

La denuncia profética ha sido una constante en el itinerario de las comunidades de base y los demás movimientos críticos a lo largo de sus más de treinta años de vida. Su crítica se ha dirigido a aquellas situaciones, tanto religiosas como políticas, en las que se apreciarán signos de injusticia, discriminación, privilegios, etc. Denunciaron la violación del Concordato por parte del poder político durante la dictadura y pidieron su desaparición por considerarlo anacrónico y legitimador del nacionalcatolicismo. Se opusieron a la firma de los Acuerdos parciales con la Santa Sede por considerarlos restos de confesionalidad y, tras su firma, no han cesado de denunciar los privilegios que de ellos se derivaban para la Iglesia católica. Ante los estados de excepción (durante el franquismo), exigieron su inmediato levantamiento y el reconocimiento efectivo de los derechos humanos. Ante los problemas de la enseñanza, defendieron la escuela pública y, en ese marco, reclamaron enseñanza gratuita, una educación en valores, gestión democrática, y denunciaron el clasismo de los centros docentes en manos de la Iglesia católica. Se definieron a favor de una legislación civil que regulara de forma progresista el divorcio. Con motivo del año santo de la Reconciliación, celebrado en 1975, analizaron las causas de la división entre los españoles y pidieron a los dirigentes políticos, sociales, económicos y eclesiales medidas para su eliminación. Durante el debate constitucional se opusieron a la mención de la Iglesia católica en el artículo 16.3.

Criticaron a la jerarquía por su vinculación con las clases dominantes y por su participación en actos políticos de clara significación partidista (generalmente conservadora) y le pidieron que se comprometiera a favor de los sectores marginados de la sociedad. La denuncia ha arreciado últimamente en casos como Gescartera y el dinero de la diócesis de Bilbao colocado en paraísos fiscales, mientras los pobres viven en la indigencia.

Se opusieron a la intervención del poder político en el nombra-

miento de obispos, reclamaron la participación del pueblo de Dios en dicha elección y propusieron como candidatos a sacerdotes vinculados a las comunidades y comprometidos en el mundo de la marginación. Ante el proceder represivo del Vaticano y de algunos obispos españoles contra los teólogos críticos, reclamaron el ejercicio de la libertad de expresión e investigación. Ante las frecuentes descalificaciones contra las comunidades de base por sus opciones radicales en el terreno social y político, éstas exigieron respeto al pluralismo político de los cristianos, conforme al Concilio Vaticano II y a la encíclica *Octogesima Adveniens* (1971), de Pablo VI, que afirma: «Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (n. 50).

Reivindicación permanente de estos movimientos ha sido y sigue siendo el reconocimiento y el ejercicio de los derechos humanos en el interior de la Iglesia. En este terreno constatan la incoherencia que supone su reconocimiento en la sociedad y su desconocimiento en la Iglesia. Esa incoherencia resulta más llamativa todavía teniendo en cuenta que Jesús de Nazaret, el fundador del cristianismo, anuncia un mensaje de libertad y de liberación, asumido posteriormente por sus seguidores y formulado por san Pablo en numerosos textos. Escribe a los cristianos y las cristianas de Roma: «Mirad, no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os vuelva al temor; recibisteis un espíritu que os hace hijos y que nos permite gritar: ¡Abba! ¡Padre! Ese mismo espíritu le asegura a nuestro espíritu que somos hijos» (Romanos 8, 15-17). Y a los de Galacia: «Para que seamos libres nos liberó el Mesías, con que manteneos firmes y no os dejéis atar de nuevo al yugo de la esclavitud [...]. Ya no hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra» (Gálatas 5, 1; 3, 28).

La crítica se dirige contra la racionalidad económica del mercado seguida por algunas diócesis españolas y algunas organizaciones cristianas al invertir en Gescartera, renunciando así a la lógica evangélica del compartir y optando por la rentabilidad económica. Han destacado en esta denuncia las comunidades de base de Valladolid, la diócesis más implicada en Gescartera donde el escándalo ha sido mayor.

La denuncia a veces se ha dirigido contra eclesiásticos, con nombres y apellidos, cuyas prácticas económicas desentonan con la ejemplaridad de vida que debiera caracterizar a los sacerdotes. Las comunidades populares de Cádiz se han pronunciado contra el escándalo protagonizado por el sacerdote presidente del Consejo de Administración de Cajasur Miguel Castillejo, que posee un gran patrimonio

personal y se ha asignado una pensión de jubilación multimillonaria. Las comunidades gaditanas expresan su indignación por las actuaciones de este sacerdote cordobés que «no sólo no son acordes con el ser cristiano, sino que constituyen una gravísima infidelidad al Evangelio». El sacerdote ha llegado a esta situación por ser un destacado miembro de la Iglesia católica de Córdoba. Contraponen el inmenso poder financiero y la inmensa fortuna amasada por el presbítero con el paro y el hambre que hay en Andalucía.

Las comunidades populares de Cádiz creen que Castillejo y quienes lo apoyan se sitúan al margen de la comunidad de seguidores de Jesús. Recuerdan la actuación radical de Jesús contra los negociantes que habían convertido el templo de Jerusalén en una «cueva de ladrones», su opción por los pobres, la condena de los ricos y la relación causal que establece entre riqueza y pobreza: «Dichosos vosotros los pobres porque tenéis a Dios por Rey. Dichosos los que ahora pasáis hambre, porque os van a saciar [00.]. Pero ¡ay de vosotros los ricos, porque ya tenéis vuestro consuelo! ¡Ay de vosotros, los que ahora estáis saciados, porque vais a pasar hambre!» (Lucas 6, 20-26).

EN EL HORIZONTE DE LOS MOVIMIENTOS DE RESISTENCIA GLOBAL

Los movimientos cristianos críticos no se quedan en la sacristía ni centran su actividad en el ámbito religioso, ni limitan sus reivindicaciones a la reforma interna de la Iglesia. Ejercen una funcionalidad crítico-pública muy importante. Se muestran críticos con el neoliberalismo en cuanto se configura como un sistema inflexible de creencias y funciona con una «religión monoteísta» excluyente y deshumanizadora, cuyo dios es el mercado.

Para estos movimientos la universalidad del cristianismo nada tiene que ver con la uniformidad que quieren establecer las distintas iglesias a todos los fieles cristianos, ni con la imposición de sus creencias al mundo entero en una edición corregida y aumentada de la cristianidad medieval, ni con el pensamiento único del neoliberalismo ¡Y menos aún con el todopoderoso imperialismo económico, político y militar hoy dominante! Tiene que ver, más bien, con la universalización de los derechos humanos, de la justicia y de la igualdad, a partir de la opción evangélica por los pobres y excluidos.

La universalidad del cristianismo se traduce en una globalización de la solidaridad desde abajo que incluya a quienes la globalización neoliberal excluye. ¿Cómo? Participando activamente en los diferentes foros sociales mundiales, regionales y locales de solidaridad, en los movimientos de resistencia global contra la globalización neoliberal, en los movimientos sociales (ecologismo, feminismo, pacifismo, etc.) y en las organizaciones de defensa de los derechos humanos.

A pesar de las dificultades que oponen los organismos internacionales que controlan la globalización neoliberal, a pesar de la lucha encarnizada de los globalizadores contra los globalizados, estos movimientos confían en que la alternativa es posible. Pero no es una confianza ciega, nacida de un optimismo ingenuo, sino consecuencia de la resistencia activa y de las nuevas propuestas alternativas. El cristianismo debe renunciar al fatalismo que ha caracterizado durante siglos y asume la consigna del Foro Internacional de las Alternativas: «es tiempo de revertir la historia», que se encuentra en los orígenes del cristianismo y en sus mejores tradiciones proféticas y utópicas.

Si en 1989 algunos movimientos cristianos comprometidos con la libertad contribuyeron pacíficamente a derribar el muro de Berlín, que separaba el Este del Oeste europeo, hoy creo que pueden contribuir a derribar un muro más alto, el que ha levantado el capitalismo entre el Norte y el Sur. Precisamente por su carácter universalista, el cristianismo puede ayudar a mundializar las luchas sociales y políticas haciendo converger sus ideales emancipatorios y liberadores. ¡Ya mundializar la esperanza, que es la virtud que el neoliberalismo ha arrebatado a los pobres y excluidos!

Los movimientos cristianos críticos están redescubriendo nuevos espacios de presencia y nuevas formas de militancia ante la metamorfosis del poder y de los nuevos mecanismos de la globalización neoliberal para dominar el mundo. De entre esas formas de militancia cabe destacar las siguientes:⁶⁵

En el aspecto económico: resistencia al consumo, comercio justo, economía social, inversiones alternativas, huelgas de consumo, campañas contra la deuda externa, deuda eterna, contra ali-

65. Cf. I. Zambrana, *Nuevas militancias para tiempos nuevos*, **el** cristianisme i Justícia, Barcelona, 2002.

mentos manipulados genéticamente, sobre educación, a favor de la tasa Tobin.

En el plano político y social: partidos políticos y sindicatos, asociacionismo, üNGs y voluntariado, globalización de la resistencia a través de la participación en los foros sociales, opción por la no-violencia y una cultura de la paz, compromiso en organizaciones feministas.

En el terreno eclesial: nueva espiritualidad, ecumenismo intraeclesial, nuevas formas de protesta y resistencia, como Somos Iglesia, colectivos de mujeres, etc.

REVOLUCIÓN EN LA TEOLOGÍA

NUEVA UBICACIÓN DE LOS TEÓLOGOS Y DE LAS TEÓLOGAS

A comienzos de la década de los ochenta del siglo XX se produce un fenómeno especialmente significativo y relativamente nuevo en la Iglesia católica española: la celebración de congresos de reflexión y diálogo de numerosos colectivos cristianos: Comunidades de base, Cristianos por el socialismo, grupos de mujeres, movimientos apostólicos, colectivos gays, religiosas/as en barrios, etc. A este fenómeno cabe sumar la creación, a nivel regional y nacional, de numerosos foros que impulsan el debate teológico en un sentido amplio, con especial atención a los desafíos que los nuevos climas culturales y sociales plantean a las religiones en general y al cristianismo en concreto. Algunas revistas de pensamiento cristiano celebran también jornadas de reflexión con sus suscriptores, pero abiertas a un público más amplio. Estos foros y congresos no dependen de la jerarquía ni en su puesta en marcha ni en su funcionamiento y desarrollo. Han surgido de la iniciativa de grupos cristianos que quieren dar razón de su fe en un mundo cultural y religiosamente plural, y en diálogo con la increencia. Se desarrollan en un clima de libertad, creatividad y pluralismo.

Lo que las nuevas iniciativas ponen de manifiesto es que la teología no es cosa de curas ni de personas que se preparan para el sacerdocio, como lo fue en el pasado. La teología no tiene por qué asociarse de manera necesaria con el sacerdocio. Son dos campos perfectamente diferenciables. La dependencia entre ambas no ha sido beneficiosa al menos para la primera, que se aisló del concierto de los saberes y se (Oril") culturalmente irrelevante, fungió como freno de las revolucio-

nes sociales y como anatema de las revoluciones científicas, y perdió la autonomía para su libre desarrollo como disciplina con identidad propia.

Hay otro dato a tener en cuenta: del Concilio Vaticano II para acá ha decrecido el número de candidatos al ministerio sacerdotal y la dedicación de éstos a la teología. Algunos centros teológicos -sobre todo los vinculados a seminarios diocesanos- cuentan con un claustro de profesores más numeroso que los alumnos a quienes imparten las clases. La enseñanza de la teología pierde así su dimensión socializadora y queda reducida casi a clases particulares. A esto hay que sumar la creciente secularización de los sacerdotes.

El desplazamiento de la teología a espacios laicos no controlados por la jerarquía le ha permitido recuperar el estatuto de autonomía que tuvo en los mejores momentos de su historia. En este nuevo clima es cada vez mayor el número de creyentes que desean vivir la fe de manera adulta y con sentido crítico, y formarse teológicamente.

Estos cambios y los producidos dentro de la academia teológica durante los últimos 30 años han dado lugar a una verdadera revolución teológica tanto en la metodología como en el enfoque, que queda bien reflejada en el libro dirigido por Juan Bosch *Panorama de la teología española* (Verbo Divino, Estella, 1989), donde 35 teólogas y teólogos españoles exponemos nuestra propia evolución y desgranamos algunas de las aportaciones que hemos hecho a la reflexión teológica, y en algunos de mis trabajos sobre el tema, sobre todo el artículo «Nuevos teólogos y nuevas teologías en España» (*Vida Nueva*, 1977) y el libro *Nuevo paradigma teológico* (Trotta, Madrid, 2003, 2ª ed.).

Los teólogos y las teólogas no son personas sensatas y sesudas que pasan toda una vida encerrados en la biblioteca de un seminario o de una universidad pontificia, intentando dar respuestas exactísimas y precisas a preguntas que nadie se plantea, como nos definiera el arzobispo anglicano William Temple. Se ven mejor reflejados en la descripción de los teólogos de la liberación hecha por Leonardo y Clodovis BoH en un texto antológico:

¿Por dónde anda el teólogo de la liberación? Se le puede encontrar en las bases. Está ligado a una comunidad concreta, inserto vitalmente en ella. Ejerciendo el servicio de la iluminación teológica, pertenece al caminar de la comunidad. Se le puede sorprender durante el fin de semana en alguna chabola, en un grupo

de la periferia o en una parroquia rural. Allí está, caminando con el pueblo, hablando, aprendiendo, oyendo, interrogando y siendo interrogado. No existe el teólogo puro, el teólogo que solamente sabe teología [...]. El teólogo de la liberación debe poseer en alto grado el arte de la articulación: articular el discurso de la sociedad, de los oprimidos, del mundo de las significaciones populares, simbólicas y sacramentales con el discurso de la fe y de la tradición. En el ambiente de la liberación querer saber solamente de teología es condenarse a no saber ni la propia teología [...].

También se podrá encontrar al teólogo en los encuentros con el pueblo de Dios [...]. Allí está sobre todo como asesor. Oye los problemas, escucha la teología hecha en y por la comunidad [...]. Invitado por la asamblea intenta entonces reflexionar, profundizar, criticar, replantear la problemática suscitada, confrontándola siempre con la palabra de la revelación, con el magisterio y con la gran tradición. Otras veces lo vemos en debates interdisciplinarios, en mesas redondas, incluso en los medios de comunicación social, como representante del caminar de una Iglesia que ha tomado en serio la opción solidaria con los pobres. Podríamos decir que entonces hace teología con el pueblo.⁶⁶

Pero ahí no termina su labor. Luego viene el estudio, la investigación, la docencia, las conferencias, la participación en congresos, las publicaciones, que son el momento teórico, donde, a la luz de la experiencia comunitaria y de la praxis socio-histórica, los teólogos y las teólogas llevan a cabo la elaboración conceptual de la experiencia comunitaria y del compromiso de la fe, reconsideran críticamente la fe heredada, reformulan los principios teológicos y proponen nuevas hipótesis, que hacen avanzar la teoría teológica y la vida de las comunidades cristianas. El lugar comunitario se convierte así en un verdadero, *kairás*, a cuya luz los textos fundantes de la fe cobran vida y los acontecimientos históricos adquieren nuevo sentido.

La teología como producción colectiva de los movimientos cristianos de base posee unas señas de identidad bien definidas: nace de la experiencia de los creyentes comprometidos en la lucha por la justicia; se contextualiza en la situación socioeconómica, cultural y religiosa en

66 1. Y.C.I. Boff, *Cómo hacer teología II' (La liberación)*, s. III Pablo, Madrid, 1986 p. 10.

que viven las comunidades; no se limita a interpretar la realidad, sino que busca su transformación; tiene un carácter histórico-vital, narrativo y biográfico, que permite articular adecuadamente teoría y praxis, vida y pensamiento. En el nuevo modo de hacer teología se entretajan, como dice Metz, «biografía, fantasía, experiencia acumulada, conversiones, visiones y plegarias».67 La teología que se elabora en los talleres de las comunidades de base y demás movimientos cristianos críticos se entiende como *docta caritas* o pensamiento de la compañía (sabiduría del amor), *como docta spes* o pensamiento anticipador, *como docta fides* o fe vivida, pensada y comunicada.68

Esta teología no tiene como objetivo la legitimación de la actual «patriarquía» (organización jerárquico-patriarcal de la Iglesia) y su consiguiente reproducción mimética, sino el cuestionamiento crítico de la estructura estamental y de su organización piramidal, y su transformación en sintonía con los nuevos climas culturales, el movimiento de Jesús de Nazaret, donde tiene su origen, y la cultura de los derechos humanos. Propone una alternativa comunitaria donde primen la responsabilidad compartida sobre el autoritarismo; la fraternidad y la sororidad sobre las discriminaciones por razones de género, clase social o cultura; el carisma del servicio sobre las rígidas estructuras de poder; el espíritu democrático sobre las decisiones dictatoriales; el diálogo sobre el anatema; la participación sobre la pasividad; lo místico y lo profético sobre lo institucional.

ASOCIACIÓN DE TEÓLOGOS y TEÓLOGAS JUAN XXIII

Un ejemplo significativo del cambio teológico producido en España son los Congresos de Teología, convocados por la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, que han servido de referencia tanto en su metodología como en su orientación a los diferentes foros de reflexión interdisciplinar creados durante las dos últimas décadas en nuestro país por sectores cristianos críticos.

Empezaré por presentar a la Asociación Juan XXIII. Se trata de

67. J.-B. Metz, *La fe, en la historia y la Sociedad*, Cristiandad, Madrid, 1979, p.230.

68. eL B. Forte, *La teología como compañía, memoria y profecía*, Sígueme, Salamanca, 1990.

una Asociación no canónica. En el momento de la fundación, a comienzos de los ochenta del siglo pasado, se discutió mucho sobre su estatuto. Se sopesaron los pros y los contras de ser asociación canónica. Los obispos insistían en que tuviera ese carácter. Pero ello exigía un precio que la Asociación no estaba dispuesta a pagar: someter sus actividades a la aprobación de la Conferencia Episcopal. Al final se optó por el estatuto civil para garantizar la libertad de sus actividades, para hacerse presente en la sociedad sin la etiqueta jerárquico-confesional y facilitar el acceso a ella de teólogos de otras confesiones cristianas.

La Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII se creó en 1980, dos años después de la elección de Juan Pablo II, momento en que se frenaba la renovación del Concilio Vaticano II y se ponía en marcha un proceso de involución, que afectaba a los teólogos críticos, a los seminarios renovadores, a las publicaciones cristianas aperturistas, a los movimientos cristianos de base y a los medios de comunicación pertenecientes a la Iglesia católica. Entre los fines de la Asociación están los siguientes:

Promover el desarrollo de la teología en España mediante una mejor relación entre sus cultivadores, a través de la investigación y la divulgación, en el espíritu de libertad, diálogo y compromiso iniciado por el Vaticano II.

Conjugar la exigencia de calidad y rigor teóricos con la inserción vital en las comunidades y movimientos eclesiales.

Buscar, con espíritu innovador, el diálogo con la cultura contemporánea y los logros de la modernidad; tratar de responder creativamente a la tradición y situación geocultural-en su unidad y pluralidad- de los pueblos del Estado español.

Hacer de la opción preferencial por los pobres el marco básico y el lugar epistemológico de la reflexión teológica.

Contribuir, desde sus tareas específicas, a la permanente renovación de la Iglesia católica, vinculando sus esfuerzos con los grupos y sectores cristianos comprometidos en ese empeño.

Fomentar la solidaridad fraterna entre los miembros de la Asociación, mediante una ayuda efectiva, especialmente en lo referente al desarrollo de la investigación y docencia teológica.

Nada hubo en la creación de la Asociación de actitud **antijerárquica**. Precisamente uno de sus fines, tal como consta en el acta fundacional,

nal, es «mantener el propósito firme de comunión con el conjunto de la Iglesia y con su jerarquía», sin renunciar, claro está, a la libertad en la búsqueda de la verdad.

Las relaciones de la Asociación Juan XXIII con la jerarquía han pasado por tres etapas. La primera, de 1980, año en que tiene lugar la primera asamblea del colectivo, a 1985, año en que se aprueba por mayoría absoluta su carácter civil. Durante ese periodo se produjeron frecuentes reuniones con los obispos, caracterizadas por el recelo mutuo. La Asociación era tolerada sin más. La segunda corresponde a los tres años siguientes. Continuaron los intentos de diálogo a través de una comisión de la Asociación y de otra episcopal. Las reuniones entre ambas comisiones se caracterizaron por la sinceridad y la tensión. Las críticas de los obispos hacia la Asociación se centraban en asuntos como su carácter civil, el talante poco jerárquico de los congresos de teología y la concepción de la Iglesia más «discipular» que «apostólica». La negativa de la Asociación a su reconocimiento canónico llevó a los obispos a acusarla de «abstencionismo eclesial».

La tercera etapa se inicia en 1987, en que es elegido presidente de la Conferencia Episcopal Española el cardenal Ángel Suquía, arzobispo de Madrid, y llega hasta hoy. Durante estos quince años, la involución de la Iglesia se ha acentuado y afecta a la cúpula episcopal y a la mayoría de los obispos. A pesar de los intentos de diálogo, éste se ha visto interrumpido. Los obispos alegan que la Asociación no ha cumplido los compromisos asumidos y que el diálogo no puede ser indefinido. La actitud de la jerarquía fue de descalificación, al principio, de indiferencia, después, y de prohibir la celebración de los congresos de teología en lugares religiosos finalmente.

Tres tipos de actividades son las que lleva a cabo la Asociación Juan XXIII. Una son las jornadas de reflexión sobre temas propios del quehacer teológico: tareas urgentes del teólogo en la Iglesia de hoy; la Iglesia española a 20 años del Concilio Vaticano II; teología y magisterio; la teología en la sociedad secular; la crisis de Dios en la cultura actual; la Conferencia latinoamericana de Santo Domingo; los fundamentalismos, Jesús de Nazaret en perspectiva feminista e interdisciplinar; competencias y límites del magisterio eclesiástico en la teología y en la moral, etc.

Otra de sus actividades son las declaraciones públicas en torno a cuestiones religiosas en las que está en juego la libertad de los cristianos y de las cristianas dentro de las iglesias y la libertad de los teólogos.

gos. La Asociación se ha pronunciado críticamente también sobre cuestiones sociales, políticas y culturales. Entre las declaraciones más significativas cabe citar las relacionadas con el divorcio, la enseñanza de la religión en la escuela, el terrorismo mundial y el de ETA, las sanciones contra teólogos españoles (José María Castillo, Juan Antonio Estrada, y yo mismo), europeos (Küng), latinoamericanos (BoH) y asiáticos (Tissa Balasuriya), la transgresión de derechos humanos dentro de la Iglesia; el cese de directores de revistas de pensamiento cristiano e información religiosa por razones ideológicas (Pedro Miguel Lamet, Benjamín Forcano, Rufino Velasco, Evaristo Villar); la necesidad de pedir perdón por la complicidad de la Iglesia católica en la guerra civil con el bando nacional sublevado; el terrorismo mundial y el de ETA, la elección de obispos, la beatificación de Escrivá de Balaguer, el cese de monseñor Jacques Gaillot como obispo de la diócesis francesa de Evreux, la guerra del Golfo Pérsico, la inmigración y las leyes de extranjería.

Los pronunciamientos críticos se han dirigido también contra algunos documentos romanos o episcopales, entre los que cabe citar el de los obispos españoles de 1990 en torno a la situación moral de la sociedad española, poco respetuoso con los valores de la modernidad, la *Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación* (1984), que condenó sin matices una teología de la liberación que no se corresponde con los textos de los teólogos de esa corriente latinoamericana, y la declaración *Dominus Iesus*, que volvía al excluyente «fuera de la Iglesia (católica) no hay salvación». Los dos últimos documentos pertenecen a la Congregación para la Doctrina de la Fe. La Asociación Juan XXIII dio su apoyo a la *Declaración de Colonia*, firmada por más de 600 colegas europeos, adaptando el texto a la situación de la Iglesia española.

La última declaración fue contra la guerra de Irak, que contó con la firma de más de 200 teólogos de todo el mundo y se sumaba a los pronunciamientos del Papa y de numerosos episcopados, incluido el español. En ella se apela al Dios de la Vida para expresar el rechazo a la guerra contra el pueblo iraquí, motivada por intereses económicos y comerciales más que por la amenaza real que pudiera representar el régimen de Sadam Hussein. Se apela al Dios de la Reconciliación para defender el desarme y la búsqueda de vías pacíficas como solución a los conflictos y para oponerse a cualquier resolución que justifique la guerra. Ella cuando sea aprobada por las Naciones Unidas. En nom-

bre del precepto divino «No matarás», la declaración se muestra contraria al uso del nombre de Dios para justificar el empleo de la violencia y la declaración de guerra, y defiende la paz y el diálogo entre las religiones como alternativa al choque de culturas y civilizaciones y como colaboración en la construcción de una sociedad multirreligiosa, multiétnica y multicultural.

CONGRESOS DE TEOLOGÍA

El tercer tipo de actividades se centra en los congresos de teología, que es la actividad de mayor incidencia en la sociedad, la que más choques ha provocado con la jerarquía eclesiástica y la que mejor refleja el nuevo lugar social y epistemológico en que se ubican la Asociación Juan XXIII y los movimientos cristianos críticos.

Los congresos son lugares de encuentro y de reflexión de cristianos y cristianas que se identifican con el espíritu renovador del Concilio Vaticano II, dentro de un amplio pluralismo; espacios dinamizadores de grupos, comunidades y movimientos pertenecientes a sectores progresistas y comprometidos en el mundo de la solidaridad; ámbitos de reflexión crítica en libertad.

Vienen celebrándose desde 1981 con periodicidad anual. Son convocados por la Asociación Juan XXIII y gestionados por otros colectivos teológicos y cristianos de base.

Los temas no se extraen de ningún tratado de teología, sino de la vida y de la experiencia de las propias comunidades, a partir de la cual se tratan las cuestiones fundamentales del cristianismo, no estudiadas intemporalmente, sino en relación con la realidad histórica, los nuevos climas culturales, los problemas y desafíos más importantes de la humanidad. Los temas tratados en sus 22 ediciones han sido los siguientes: teología y pobreza; esperanza de los pobres, esperanza cristiana; los cristianos y la paz; cristianos en la sociedad democrática; Dios de vida e ídolos de muerte; Iglesia y pueblo; los laicos en la Iglesia y la sociedad; utopía y profetismo; Iglesia y derechos humanos; Dios o el dinero; quinto centenario: memoria y profecía; y Dios creó a la mujer; cristianismo y ética universal, cristianismo e inmigración; cristianismo y marginación; ecología y cristianismo; Evangelio e Iglesia; cristianismo y neoliberalismo; el cristianismo en el siglo XXI; el cristianismo en un mundo plural y conflictivo; democracia y pluralismo en la socie-

dad y en las iglesias; cristianismo y globalización; el cambio de valores y sus repercusiones en el cristianismo.

El tratamiento de los temas es interdisciplinar. En los congresos interactúan las diferentes disciplinas que pueden aportar información sobre los temas tratados y ofrecen nuevos horizontes: historia, antropología, economía, sociología, politología, filosofía, exégesis bíblica, teología, etc. El método es inductivo. No se parte de datos revelados, ni de dogmas, ni de verdades teológicas, sino de las situaciones, desafíos, problemas, inquietudes y tendencias de la sociedad: inmigración, marginación, ecología, feminismo, pluralismo religioso, neoliberalismo, globalización, etc., que se iluminan desde la fe cristiana interpretada y vivida en clave liberadora. Aquí radica la revolución metodológica que supone el nuevo modo de hacer teología, que cuenta con una fuerte resistencia en la Iglesia católica institucional y en algunas de sus organizaciones.

Se empieza con un análisis de la realidad. Para ello se recurre a la mediación socioanalítica. Quienes intervienen en este primer momento de la reflexión son economistas, analistas políticos, antropólogos, historiadores, filósofos, etc, invitados no en razón de sus creencias religiosas, sino de su competencia.

Los sectores religiosa y políticamente más conservadores se preguntan entre la sorpresa y la desaprobación: «¿Qué hace un agnóstico o un ateo en un congreso de teología?». La pregunta se la hicieron a Ignacio Sotelo, quien respondió: «porque en lugares como éste se siguen planteando las preguntas por el sentido y porque en los grupos cristianos críticos hay un plus de solidaridad». En el Congreso de Teología de 2002 fue el propio Manuel Vázquez Montalbán quien se preguntaba al comienzo de su conferencia qué hacía un ateo como él en un congreso de teología como éste. A lo que respondió que era necesario unir fuerzas en la actual lucha que se salva entre globalizadores y globalizados.

Presencia significativa han tenido en los congresos los políticos de las distintas formaciones e ideologías, que han contribuido a un mejor conocimiento de la realidad desde perspectivas plurales. La sociología ha ayudado a hacer un análisis riguroso de las creencias religiosas en la sociedad española y de su funcionalidad social. Al análisis de la realidad han contribuido también los periodistas. La filosofía ha jugado un papel importante en los congresos, ya que ha permitido que se plantearan algunos de las preguntas fundamentales que se esconden tras los análisis de las ciencias sociales.

El segundo momento de los congresos de teología es la reflexión en clave ética, bajo la guía de personas que se mueven en el campo de la filosofía moral.

El tercer momento es la reflexión teológica que tiene en cuenta el análisis de la realidad y el juicio ético. Para ello se recurre a la mediación hermenéutica. Se abren caminos nuevos y se proponen pistas para la praxis, siempre guiada por el análisis, la reflexión y la perspectiva ética.

Pero los congresos de teología no son eurocéntricos. La intervención de teólogos y teólogas del Tercer Mundo, preferentemente de África y de América Latina, es muy relevante. De América Latina han participado algunos de los más cualificados cultivadores de la teología de la liberación.

El clima es ecuménico e interreligioso: se invita a personas de las distintas confesiones cristianas: católicos, protestantes, ortodoxos y a creyentes o especialistas de otras religiones, como budismo, hinduismo, judaísmo e islam. Los lenguajes de los congresos son plurales: conferencias, mesas redondas, comunicaciones, celebraciones festivas. El discurso argumentativo se compagina sin dificultad con los testimonios, el mimo, la música, la danza, etc. La perspectiva de género está muy presente tanto en la elección de ponentes y participantes en mesas redondas como en el tratamiento de los temas.

CAMBIO DE PARADIGMA TEOLÓGICO

Los congresos de teología llevan a cabo un cambio de paradigma en el modo de hacer teología. Se trata -haciendo mía la expresión que Metz aplica a la teología política europea y a la teología latinoamericana de la liberación- de un paradigma posidealista, que no se mueve en el terreno de la razón pura, sino de la razón práctica, e intenta hacer un poco de luz en la oscuridad del presente, pero sin partir de seguridades ni instalarse en los viejos dogmatismos ni ampararse en argumentos de autoridad, sino «desde la perplejidad» como método, actitud vital y talante intelectual. Una teología desde la perplejidad difícilmente puede hacerse en instancias eclesiásticas oficiales, como seminarios, instituciones teológicas confesionales o universidades pontificias, aun cuando existen colegas que, dentro de esos ámbitos eclesiásticos, logran un alto nivel de libertad de investigación y de ex-

presión. Esos centros se encuentran en el punto de mira de la ortodoxia vaticana, que controla el acceso de los profesores a la docencia y de los alumnos al estudio de la teología, y no permite hacer teología interrogativa desde la duda metódica y la adhesión parcial.

LA TEOLOGÍA, PRÁCTICA COLECTIVA

Los congresos y foros teológicos retoman una idea inscrita en los orígenes del cristianismo y en la mejor tradición de la Iglesia: que la teología es una práctica colectiva. Las comunidades cristianas hacen teología y explicitan sus reflexiones a través de lenguajes plurales: desde celebraciones, narraciones y testimonios, hasta discusiones en pequeños grupos, manifiestos, encuentros, poemas, símbolos, etc. Las comunidades no asisten a los foros de teología como convidadas de piedra ni se limitan a escuchar las lecciones magistrales de los doctores, ni a hacer preguntas a las cuales responden los doctores de la fe. Poseen un alto grado de creatividad, que es mayor y más profunda cuanto mayores y más profundas son sus experiencias humanas y religiosas liberadoras en el corazón con la historia.

Existe una fecunda interacción entre comunidades cristianas y teólogos/as. Éstos tienen una función irrenunciable en el proceso de sistematización del lenguaje de la fe cristiana y ayudan a la comunidad cristiana a pensar la fe de manera crítica y articulada. Los congresos de teología no son aulas o «escuelas de teología para seculares», como las que funcionan en varias diócesis españolas bajo el control del obispo y de un responsable, generalmente clérigo, nombrado por el obispo. Tampoco son actos magisteriales de expertos destinados a abrir las mentes de los inexpertos. Son una plataforma de reflexión cristiana colectiva en voz alta y un espacio de diálogo crítico y exigente capaz de producir una fecundación múltiple.

A la pregunta que se planteara hace un cuarto de siglo el teólogo alemán Johann Baptist Metz sobre el sujeto del quehacer teológico: si es el sabio, el profesor, el predicador, el pastor, el místico, el cristiano particular o los distintos grupos y comunidades, cabe responder que son todos los citados en interacción.

Otra característica que define el nuevo modo de hacer teología en los ámbitos comunitarios críticos es el esfuerzo por articular coherentemente teoría y práctica. «Las buenas ideas no caen del cielo», reza el

título de un libro de mi buen amigo el teólogo francés Georges Casalis, ya fallecido. Esta teología toma buena nota de lo que escribiera Marx en su tesis XI sobre Feuerbach, sin por ello renunciar a la hermenéutica, que es constitutiva de toda teología, cualquiera fuere su orientación: «Hasta ahora, los filósofos se han limitado a interpretar el mundo de distintos modos, cuando de lo que se trata es de transformarlo». Se confiese o no, la teología, lo mismo que la fe, se mueve entre la ética y la política, sin que se agote en ellas. La ética, observa lúcidamente el teólogo holandés Edward Schillebeeckx, es bisagra y punto de unión entre las dimensiones política y mística de la fe.

EL SINDICATO COMISIONES OBRERAS, SEDE DE LOS CONGRESOS DE TEOLOGÍA

A pesar de la que Asociación Juan XXIII es laica, no se ha librado del control y de las críticas de la jerarquía católica, que le ha puesto toda clase de dificultades en el desarrollo de sus actividades. La más pública y notoria ha sido la prohibición de celebrar sus congresos de teología en lugares religiosos dependientes directa o indirectamente de la Conferencia Episcopal. Los primeros congresos se celebraron en la Fundación Pablo VI. Pero con la llegada del cardenal Suquía al arzobispado de Madrid-Alcalá, hubo que cambiar de sede varias veces, peregrinando por distintos colegios. Se contó siempre con el apoyo de sus directores, hasta que se produjo la prohibición de celebrarlos en locales religiosos. Eso sucedía a mediados de los años noventa por decisión del secretario general de la Conferencia Episcopal Española, quien comunicó al director del Colegio Calasancio de Madrid que no volviera a alquilar el salón de actos para los congresos de teología a la Asociación Juan XXIII, porque ésta era muy crítica con la jerarquía. Desde entonces se celebran en el salón de actos de Comisiones Obreras de Madrid, sindicato de clase y laico. Allí se reúnen cada año, a principios de septiembre, más de mil personas, en su mayoría creyentes, pero también no creyentes interesados por el papel del cristianismo en nuestra sociedad. A nadie se le pide el carnet de afiliado al sindicato, ni la partida de bautismo, para asistir al congreso, como tampoco los organizadores piden a los asistentes el carnet de cristianos.

En el salón de actos sindical se celebra la misa de clausura del congreso en un clima profundamente religioso, con un tono lúdico-

festivo, espíritu solidario y gran riqueza simbólica. Los miembros de Comisiones Obreras que asisten a la celebración viven esa experiencia sin traumas ni extrañezas; se sienten como en su mundo. No es necesario explicarles el sentido de los símbolos. La sintonía es total.

La celebración de los congresos de teología en un sindicato laico y de clase tiene especial significación política, social y religiosa. Es la otra cara de la moneda de la solidaridad de clase, de la hospitalidad religioso-revolucionaria. Al abrir sus puertas al congreso de teología año tras año, Comisiones Obreras está reconociendo el sentido socializador de un tipo de cristianismo: el comprometido con la sociedad.

Al reunirse en la sede del sindicato para reflexionar sobre su fe, los cristianos y las cristianas están afirmando que el trecho del camino a recorrer juntos es más largo de lo que puedan hacernos creer las diferencias religiosas.

Hace treinta años las cosas sucedían al revés. En plena clandestinidad, los lugares religiosos -conventos, parroquias, incluso monasterios de clausura- se abrieron a la clase trabajadora. En ellos se crearon sindicatos; se reunieron los líderes del movimiento obrero; celebraron sus asambleas miles y miles de trabajadores, que mostraron un exquisito respeto para con las creencias de quienes asistían a los actos de culto. Sucedió, además, que muchos de los militantes sindicales eran cristianos que compaginaban sin problemas creencias religiosas y compromiso político y sindical, militancia cristiana y militancia en el mundo obrero. Las asambleas de los trabajadores se celebraban en los templos, donde coincidían las personas religiosas que participaban en los actos de culto y los trabajadores que reivindicaban mejores condiciones de vida y trabajo. Fue el momento cumbre de la colaboración estrecha de los cristianos y cristianas con los movimientos sociales, los partidos políticos de clase, el movimiento ciudadano, etc.

A pesar de las relaciones conflictivas con la jerarquía, los obispos han estado presentes en bastantes congresos. Algunos han participado como ponentes en conferencias y como panelistas en mesas redondas, y han presidido las eucaristías.

TRES INOCENCIAS A SUPERAR

Creo que la teología española está empezando a superar la triple inocencia que ha acompañado casi desde sus orígenes a la reflexión cristiana: la social, la histórica y la étnico-cultural.

Inocencia social

La superación de la inocencia social obliga a la teología a asumir la parte de verdad que hay en la crítica de la religión como superestructura ideológica y falsa conciencia, y ello en el marco de la crítica de las ideologías. Dicha asunción es parcial, nunca absoluta, y lleva a criticar, al mismo tiempo, los excesos de la crítica moderna hacia el cristianismo y a afirmar el carácter emancipador de éste. Tras la crítica de la religión hecha por los maestros de la sospecha resultan insoslayables, más aún, constitutivas de la teología, las preguntas sobre el sujeto, el contexto socioeconómico, religioso, cultural y político, así como la función, la finalidad y las tareas de la teología en la cultura y la sociedad actuales.

La teología nunca ha sido socialmente inocente o políticamente neutral. La teología que afirma ser neutral y dice no mancharse las manos, está ocultando una significación social y política de signo conservador. Siempre hubo teología política. Recuérdese, si no, la división tripartita de la teología que estableciera ya el filósofo romano estoico Varrón: *natural* o física, *mítica* o fabulosa y *política* o civil. La función de esta última era legitimar el sistema. La teología de los congresos es también confesadamente política, pero con una funcionalidad crítica y desestabilizadora del sistema eclesial patriarcal y del modelo económico neoliberal.

Después de los maestros de la sospecha, toda teología, sea académica o no, tiene que plantearse los condicionamientos antropológicos, sociales, económicos, étnicos, raciales, culturales y de género. Si renuncia a esta tarea, el discurso teológico se tornará vacío o, lo que es peor, cínico y cómplice de las situaciones de marginación y exclusión.

Inocencia histórica

La segunda inocencia de la que ha de liberarse la teología es la *histórica*. La historia no es un mero accidente por el que la teología pasa de puntillas, como por brasas, sino el ámbito privilegiado de reflexión teológica posidealista. Pero no la historia ideal construida por nuestra mente en el mundo de las ideas, sino la historia real con su infelicidad, sus catástrofes y sus víctimas; no la historia entendida como evolución hacia un futuro mejor, como progreso lento pero real o como triunfo, sino la historia como fracaso de las mayorías y como frustración de las esperanzas de los derrotados.

La teología no se coloca en el escenario de la historia como espectadora acrítica que se limite a contemplar el espectáculo de lo humano desde la lejanía, sin tomar partido. La teología entra en el escenario donde tiene lugar el drama del sufrimiento provocado por la injusticia y levanta la voz a favor de las víctimas, de todas las víctimas de todos los tiempos: las de ayer, las de hoy y las de mañana. Se interesa por las víctimas no románticamente o de forma caritativa, sino para responder a sus llamadas interpelantes. Su recuerdo de las víctimas no es nostálgico, sino subversivo, con intención de rehabilitarlas en su dignidad negada. La teología posidealista ha de huir por igual del optimismo y del pesimismo histórico, del activismo sin norte y de la apatía insolidaria.

Inocencia étnico-cultural

La tercera inocencia a superar es la *étnico-cultural*, que exige el abandono del eclesiocentrismo y del etnocentrismo. Los foros y congresos de teología no se recluyen en la cultura occidental, ni se refugian en los problemas eclesiásticos. Su horizonte es más amplio: la realidad humana en toda su complejidad, en toda su multidimensionalidad. Prestan atención a la realidad española, como no puede ser de otra forma, si quieren elaborar una teología contextual. La teología se hace siempre desde un determinado lugar social y geográfico, que no puede soslayarse so pena de emprender una huida hacia delante para evadirse de lo que se tiene más cerca. Pero esa ubicación no limita la mirada de la teología, sino que la abre a otros horizontes geográficos, culturales, religiosos y étnicos.

El nuevo paradigma teológico no puede construirse a partir de la superioridad y el predominio de una cultura sobre las demás. Debe desarrollarse en un clima de diálogo intercultural e interreligioso, como corresponde al actual pluralismo cultural y religioso. El cristianismo occidental no tiene el monopolio sobre el resto de los cristianismos, como tampoco la teología occidental puede arrogarse la exclusiva en la reflexión y la formulación de la fe cristiana. Hay otras formas de cristianismo y de hacer teología que merecen el mismo respeto y han de ser reconocidas en igualdad de condiciones que las formas de cristianismo y de teología occidentales, como existen otras religiones con sus teologías, distintas de la cristiana.

Por lo demás, no vivimos en tiempos de religión oficial única, como los del nacionalcatolicismo. El cristianismo es la religión dominante en nuestro entorno cultural, pero no la única. El pluralismo religioso es uno de los signos de los tiempos más luminosos. Las religiones no pueden vivir de espaldas unas a otras como tampoco puede elaborar su teología al margen de las otras. La actitud de diálogo entre las religiones y sus teologías constituye la mejor garantía del respeto entre sí y la mejor prueba de su enriquecimiento mutuo.

El diálogo interreligioso desemboca en una teología de las religiones que recupera las tradiciones religiosas y en unos mínimos éticos comunes a todas las religiones como aportación a la ética universal, que pueden resumirse en los siguientes: lucha por la justicia, defensa de la naturaleza como hogar común, compromiso por la paz y la no violencia; actitud de tolerancia; defensa de la vida; práctica de la solidaridad. En este empeño estamos comprometidos teólogos y teólogas de las distintas religiones tanto del Primero como del Tercer Mundo.

En el nuevo paradigma teológico el diálogo, amén de interreligioso e intercultural, ha de ser interdisciplinar, sobre todo con las disciplinas del arco de la filosofía y de las ciencias sociales, y muy especialmente con las que se ocupan del estudio de las religiones:

La filosofía de la religión estudia las relaciones entre razón y fe religiosa, se pregunta por el sentido o sinsentido de las afirmaciones teológicas y reflexiona sobre la racionalidad de las creencias.

- La fenomenología de la religión parte de las múltiples y variadas manifestaciones del fenómeno religioso a lo largo de la historia y analiza su estructura interna.

- La psicología de la religión se centra en el estudio del impulso religioso: origen y evolución, diferentes manifestaciones y motivaciones. Dos de las principales tendencias son la pragmática de William James y la psicoanalítica de Freud.
- La sociología de la religión estudia la radicación social de la religión, así como las funciones que ésta ejerce en la sociedad.
- La historia de las religiones muestra la creatividad religiosa y la riqueza simbólica de la humanidad a lo largo de su historia. No establece una jerarquía entre las religiones que lleve a privilegiar a unas sobre otras. Lo que sí hace es ponerlas en comunicación y facilitar el dialogo entre ellas y sus correspondientes teologías.
- La antropología de la religión estudia el hecho religioso como sistema de símbolos, de fe y de acción. Analiza los comportamientos religiosos, mitos, ritos, valores, creencias y organización religiosa en interacción con el ordenamiento social y jurídico, con instituciones como la familia y con otros ámbitos de la vida como la política y la economía.

UNA TEOLOGÍA DESDE LA PERSPECTIVA DE GÉNERO

Género y patriarcado

El cambio de paradigma teológico no sería tal si no integrara la perspectiva de género. Todas las teologías del siglo XX sin excepción se han hecho con ausencia de las mujeres, al margen de sus experiencias humanas y religiosas, sin tener en cuenta su multiseccular discriminación y de espaldas a sus sufrimientos. El resultado ha sido una teología patriarcal, fiel reflejo del mundo vital y mental de sus cultivadores, los varones, que se han caracterizado con frecuencia por una ignorancia vencible en este campo y por un silencio cómplice. Esta valoración vale para la teología española elaborada durante los últimos treinta años. A ella se le puede aplicar lo que la filósofa Cèlia Amorós dice de la filosofía:

El discurso filosófico es un discurso patriarcal, elaborado desde la perspectiva privilegiada a la vez que distorsionada del varón, y que toma al varón como su destinatario en la medida en que es,

identificado como género en su capacidad de elevarse a la autoconciencia.⁶⁹

Las cosas empezaron a cambiar, empero, hace dos décadas, sobre todo con la incorporación de las mujeres a la reflexión teológica, tras sortear un sinfín de dificultades en el acceso a los estudios de teología, vetados a las mujeres en no pocos centros teológicos, y más todavía en el acceso a la docencia en dichos centros, dominados por profesores varones, que imprimen su impronta patriarcal en el *currículum* y en la organización de los estudios.

En la teología desde la perspectiva de género ha jugado un papel fundamental el feminismo en cuanto teoría y práctica de la emancipación de la mujer. Éste ofrece importantes instrumentos de análisis para identificar las diferentes expresiones de marginación de la mujer, sus raíces más profundas y sus mecanismos de perpetuación. Proporciona, asimismo, categorías antropológicas, éticas y políticas para elaborar un paradigma de convivencia integrador y no excluyente, fundado en una antropología unitaria y multipolar, igualitaria y respetuosa de la diferencia, que da como resultado un modelo de relaciones interhumanas emancipadas y emancipadoras.

Dos son las categorías que esta teología toma del feminismo: *género* y *patriarcado*. La teoría de género defiende que lo masculino y lo femenino son construcciones socioculturales creadas por el patriarcado, y no basadas en la biología. Una primera aproximación a esta idea aparece en *El segundo sexo*, de Simone de Beauvoir:

No se nace mujer, se llega a serlo. Ningún destino biológico, psíquico o económico defiende la figura que reviste en el seno de la sociedad la hembra humana; es el conjunto de la civilización el que elabora ese producto [oo.], al que califica de femenino.⁷⁰

En la definición de lo masculino y de lo femenino se opera con estereotipos elaborados por el patriarcado que están muy grabados en el imaginario social. Lo masculino se vincula con la cultura, la razón, la actividad, la fuerza, el poder, la autonomía, la vida pública, la lógica,

69. C. Amorós, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Anthropos, Barcelona, 1985, pp. 23-24.

70. S. de Beauvoir, *El segundo sexo*, Aguilar, Madrid, 1981, p. 247.

la eficacia y las visiones globales. Lo femenino se asocia con la naturaleza, la intuición, la pasividad, la ternura, el apasionamiento, la dependencia, la vida privada, la paciencia, los pequeños detalles y el cuidado del hogar y de las personas desvalidas y necesitadas.

La nueva teología feminista ve confirmada los planteamientos de la teoría de género en los estereotipos que la tradición cristiana ha hecho de lo masculino y lo femenino, en los roles específicos asignados a los varones y a las mujeres en la Iglesia y en la sociedad, así como en las virtudes y los valores que se reconocen a unos y a otras: la racionalidad, la autoridad y el poder, a los varones; el sacrificio, la resignación y la obediencia, a las mujeres.

La segunda categoría de la teoría feminista que esta teología asume es la de patriarcado, definido por Célia Amorós como «el conjunto metaestable de pactos, asimismo metaestables, entre los varones, por el que se constituye el colectivo de éstos como género sexo y, correlativamente, el de las mujeres».71 La teóloga Elisabeth Schüssler Fiorenza define el patriarcado occidental como *kiriarcado* (= gobierno del señor o amo), ya que el poder político y económico está en manos de una minoría de «hombres ricos, educados y libres».

El patriarcado opera como una organización social generadora de prácticas de dominación masculina con tendencia a perpetuarse y universalizarse en los diferentes ámbitos de la existencia humana. Una de sus características es precisamente su capacidad de adaptación a las diferentes estructuras económicas y políticas. De ahí su condición de «metaestable», como le identifica C. Amorós. El patriarcado continúa hoy a pesar de las transformaciones socioculturales y políticas a favor de la emancipación de las mujeres. Según las sugerentes imágenes de D. Juteau-Lee y N. Guillaumin, hemos pasado del patriarcado entendido como una jaula con compartimentos estancos, al patriarcado entendido como una jaula para hámsters con una rueda que da vueltas y cambia de posición, pero no avanza. Es el llamado patriarcado de consentimiento, en el que la mujer cree ser libre y vivir sin presiones, pero, en realidad, sus actuaciones obedecen a consignas sociales, oportunamente interiorizadas, que la convierten en una persona dependiente.

La teología feminista recurre a la categoría de patriarcado para

71. C. Amorós, *Notas para una teoría nominalista del patriarcado*, Asparkía, Ulliversitat Jaume I, Castellón, 1992, p. 52.

analizar las estructuras patriarcales presentes en la tradición bíblica, la teología, las estructuras eclesíásticas y la moral cristiana en materia de sexualidad y de familia.

Deconstrucción y reconstrucción

La teología desde la perspectiva de género no debe entenderse como una teología regional o de genitivo, que se ocupe de cuestiones o asuntos relativos a las mujeres, sino como teología fundamental que intenta dar razón de la fe en Jesucristo a partir de sus experiencias de sufrimiento y de lucha, y de sus vivencias religiosas en clave de subjetividad. Pertenece a la familia de las teologías de la liberación, y en cuanto tal quiere contribuir a la emancipación de las personas y de los colectivos humanos oprimidos y a la liberación de las estructuras de las iglesias del dominio femenino mediante un análisis de la situación, una praxis de protesta constructiva inspirada en la «sororidad», una teología más integral y una liturgia más corporal y espontánea. No busca sólo salvar a las mujeres, sino a todos los seres humanos sometidos a humillación y a la naturaleza depredada, si bien presta atención especial al dominio masculino como uno de los principales obstáculos que impiden la salvación integral y universal.

En su metodología cabe distinguir dos momentos: la de-construcción y la re-construcción. La deconstrucción de las categorías androcéntricas es el primer paso para la construcción de un modelo alternativo. La teología feminista utiliza la hermenéutica de la sospecha como método exegético para el estudio de los textos fundantes escritos en el marco de una cultura patriarcal y con un lenguaje androcéntrico. Muchos de esos textos o bien defienden la inferioridad de las mujeres y justifican su sumisión al varón, o bien justifican las prácticas violentas contra ellas. Son los «textos de terror», de los que habla Ph. Tribble. La sospecha se extiende a las interpretaciones hechas la mayoría de las veces por los varones desde presupuestos igualmente machistas.

De-construye la cristología sacrificial y victimista que tiende a justificar el sufrimiento de las mujeres y a darle un sentido redentor. Ellas, que no pueden representar a Cristo ni hacerle presente en la eucaristía, sí pueden asemejarse a él permaneciendo junto a la cruz en el Gólgota y sufriendo como sufrió su redentor. Los sufrimientos de las mujeres no son en vano; tienen sentido expiatorio.

La de-construcción se aplica también a los textos, dogmáticos o no, del magisterio eclesiástico, trasunto de la ideología y del poder patriarcales. Ni en las formulaciones ni en el contenido de los textos magisteriales suele haber referencia alguna al mundo de las mujeres y a sus experiencias de fe. Lo que expresan es el mundo de los varones, su estilo de vida, su modo de pensar y su forma de creer.

El segundo momento de la teología feminista es la reconstrucción desde la perspectiva de género. «Nuestra herencia es nuestro poder», escribió la artista Judy Chicago en su obra *Dinner Party* como respuesta a la insignificancia de las mujeres en todas las instituciones de nuestra cultura. Por eso la primera tarea consiste en recuperar a las mujeres de la tradición bíblica que ejercieron prácticas liberadoras y contribuyeron a generar una conciencia alternativa en el pueblo. Veamos algunas de ellas. Eva deja de ser presentada como la transgresora del mandato divino y aparece como la mujer que transmite la vida e inicia una corriente de conciencia crítica en la humanidad al transgredir el precepto divino. Agar, esclava de Sara, huye de la presencia de su ama, que la tenía sometida, y, en el desierto, descubre a Dios como el Viviente y el que hace vivir. Myriam protagoniza, junto con sus hermanos Moisés y Aarón, la liberación del pueblo hebreo de la esclavitud de Egipto y celebra la libertad con cantos y danzas.

Tamar desenmascara la doble moral en que viven instalados los varones y constituye un ejemplo de coherencia ética. Débora administra justicia bajo una palmera, conocida como «Palmera de Débora», adonde acudía el pueblo a pedirle consejo. Julda, profetisa de Jerusalén, critica con severidad las prácticas idolátricas populares y llama al arrepentimiento. Judith, en quien convergen belleza y prudencia, habilidad y valor, reprocha a los dirigentes su actitud arrogante ante Dios y, desafiando la soberbia y la lujuria del poderoso Holofernes, lleva a su pueblo a la libertad. Ana, madre de Samuel, revela a Yahvé como Dios de los débiles en un revolucionario canto que inspiró el *Magnificat*.

María de Nazaret, madre de Jesús, vive su fe en la tradición de los pobres de Yahvé y da gracias a Dios por haber derribado a los poderosos de sus tronos y haber encumbrado a los pobres. Las mujeres se incorporan al movimiento de Jesús, acompañan a éste desde Galilea hasta el Gólgota y fueron las primeras testigas del Resucitado. De entre ellas destaca María Magdalena, que comunica a los discípulos varones su encuentro con el Resucitado y está en el origen de la fe pascual. SIII

ella, quizá, todo hubiera terminado en el Gólgota y no hubiera surgido el cristianismo.

El Evangelio narra la escena de una mujer anónima que se acercó a Jesús en Betania cuando estaba recostado a la mesa en casa de Simón el leproso y derramó un frasco con perfume puro de nardo sobre la cabeza del Maestro. Con ese gesto estaba reconociendo a Jesús como el Ungido, el Cristo. Ante la indignación de algunos de los presentes por tan atrevido gesto, Jesús sale en defensa de la mujer y la presenta como ejemplo: «Yo os aseguro, dondequiera que se proclame la Buena Noticia, en el mundo entero, se hablará también de lo que esta mujer ha hecho para memoria de ella» (Marcos, 14,9). Esta historia, que la teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza califica de «políticamente peligrosa», ha quedado olvidada. No así la triple negación de Pedro. Éste ha sido condecorado con la tiara, ha recibido todo el poder en el cielo y en la tierra y ejerce el vicariato de Cristo; la mujer de Betania, y con ella todas las mujeres, viven bajo el velo de la invisibilidad y están sometidas al silencio.

Tras la experiencia pascual las mujeres extendieron el movimiento de Jesús fuera de las fronteras de Israel, anunciaron el Evangelio como buena noticia de salvación, formaron comunidades cristianas y animaron la fe naciente. De entre ellas cabe citar a algunas que destacaron por su ejemplaridad y capacidad dinamizadora. Lidia, comerciante macedonia de púrpura, se convirtió a la nueva fe, creó en su casa una comunidad que ella misma presidía y se reunía a orar con otras mujeres (Hechos de los Apóstoles 16, 14-15); Junia y Andrónico eran paisanos y compañeros de prisión de Pablo y cristianos antes que él; Pablo los considera «ilustres entre los apóstoles» (Romanos 16, 7). Priscila y su esposo Aquila fueron compañeros de Pablo en la obra del Mesías Jesús (Romanos 16,3-5) y le salvaron la vida poniendo en riesgo la suya; ejercieron el liderazgo en las comunidades cristianas de Éfeso y Roma. Evodia y Síntique lucharon con el apóstol por el anuncio del Evangelio (Filipenses 4, 1-4). Febe era «diocanisa de la Iglesia de Cenreas». Muchas de ellas ejercieron funciones directivas en las comunidades domésticas y en cuanto responsables, quizá, presidieran la eucaristía.

Nuevo lenguaje sobre Dios

Desde la perspectiva de género se están reformulando con gran rigor metodológico los grandes temas del cristianismo: Dios, más allá del lenguaje y de las imágenes sexistas; Jesús de Nazaret, más allá de la cristología patriarcal; la Iglesia como comunidad de iguales; los sacramentos, símbolos de liberación y celebración festiva de la libertad; el pecado como ruptura de la filiación divina y de la fraternidad-sorridad; la fe vivida desde la propia subjetividad; la esperanza en la utopía del reino de Dios como cielo nuevo y tierra nueva sin discriminaciones; la caridad como trabajo solidario en la construcción de un mundo donde quepamos todos y todas.

La teología feminista está comprometida en la búsqueda de un nuevo lenguaje sobre Dios. El misterio de Dios trasciende toda representación imaginable y se resiste a ser encerrado en registros verbales y conceptuales rígidos. Muchos de los nombres de Dios en la Biblia tienen carácter andro-antropo-céntrico y patriarcal: Dios de los padres, Campeón de Jacob, Pastor y Piedra de Israel, El Saddai (Todopoderoso), Dios Rey, Señor de los ejércitos, Pastor, Padre, etc. Lo mismo cabe decir del lenguaje de la teología y de la liturgia. El mundo del varón, sus atributos y actividades en una sociedad patriarcal se convierten en referencia para hablar de Dios. Pero hay también términos e imágenes que remiten a otras experiencias y dimensiones: Dios escondido, clemente, compasivo, misericordioso, rebosante de ternura' amante, amigo, con sentido lúdico.

El nuevo lenguaje de la teología feminista sobre Dios es eurístico, simbólico, metafórico e inclusivo. Pero no todos los símbolos e imágenes son adecuados. Es necesario eliminar los símbolos que tienen que ver con el poder opresor y el patriarcado en cuanto encarnación del poder masculino, los que expresan relaciones de sumisión y dependencia. A su vez, se tiende a privilegiar las imágenes relacionadas con la naturaleza, muy presentes en la Biblia: fuente de todos los bienes, luz, viento vivo, agua de vida, y a utilizar términos que expresan profundidad, como mar, hondura, fondo (Paul Tillich habla de «Dios, en el fondo del ser»). Un lenguaje que tenga que ver con la vida, la naturaleza, la amistad, el amor, la compasión, el perdón, la paz. Se recurre también a categorías que expresen relación dinámica y armónica entre opuestos: poderoso y débil, presente y oculto, sufriente y consolador, cercano y distante.

La teología feminista está provocando una verdadera conmoción en la propia metodología teológica, que está empezando a dar sus frutos en las diferentes disciplinas: ciencias bíblicas, epistemología, antropología, cristología, historia de la Iglesia, ética teológica, eclesiología, etc.

Pero no se queda en el plano teórico, sino que incide en las estructuras jerárquico-patriarcales de las iglesias. Hace un análisis de género de la organización de la Iglesia y constata como hecho mayor la exclusión-marginación de las mujeres de las esferas de poder y de la toma de las decisiones (las mujeres están en la base de la pirámide eclesiástica ejerciendo la mayoría de las veces servicios auxiliares), de los espacios de lo sagrado (sólo los varones pueden administrar los sacramentos y ser portadores de gracia), del ámbito de la palabra (las mujeres no pueden predicar), del campo moral (son los varones los que dicen lo que es bueno y lo que es malo). Y tras el análisis propone formas organizativas y ministerios eclesiales inclusivos de hombres y mujeres.

EN EL HORIZONTE DE LA RAZÓN PRÁCTICA

La teología está dejando de ser una disciplina inocua e irrelevante en el concierto de los saberes para convertirse en interlocutora de un diálogo interdisciplinar, en el que plantea preguntas y aporta algunas respuestas en la dirección del sentido. Ya no es, como en el pasado, trincherera frente a las revoluciones sociales, sino conciencia crítica que anima a la transformación personal y estructural e impulsa la creación de comunidades de resistencia. Lejos de anatematizar revoluciones científicas, apoya los nuevos descubrimientos que contribuyen al bienestar social de la humanidad y al logro de mejores condiciones de vida para todos. Ha dejado de ser opio para convertirse en fuerza de liberación.

La teología se sitúa hoy más allá del clericalismo y del sexismo. Se mueve en el ámbito de la razón práctica y se reconstruye a través de los procesos históricos. Está creando nuevos imaginarios que liberan a la razón de su estrecho horizonte instrumental y la abren al mundo del símbolo, de la utopía y de la acción comunicativa.

La teología no se entiende sólo como inteligencia de la fe, sino como inteligencia de la esperanza y del amor, de la justicia y de la misericordia. El cambio en el método, que deja de ser una prisión para convertirse en un camino abierto, incide derechamente en las propias cate-

gorías teológicas. Las viejas nociones de sacrificio, redención, expiación, dogma, anatema, ascética, religión verdadera, hombre, etc. dan paso a otras nuevas: evangelio, experiencia, comunidad, misericordia, liberación, mística, diálogo intercultural e interreligioso, compañía, profecía, género, hombres y mujeres, etc. Y todo ello sin perder el rigor metodológico y conceptual.

A partir de aquí está naciendo una nueva teología profético-compasiva, que va sustituyendo, poco a poco y sin traumas, al discurso dogmático-patriarcal y levítico-sacerdotal del pasado.

LA IGLESIA CATÓLICA Y EL TERRORISMO

¿Ha condenado la Iglesia católica el fenómeno del terrorismo con la contundencia que merece? ¿Ha condenado a los terroristas y a quienes colaboran con ellos, muchos de los cuales se declaran católicos? ¿Ha practicado la compasión, la misericordia, para con las víctimas?

SOSPECHA EN EL IMAGINARIO COLECTIVO

En el imaginario colectivo está grabada la idea de que el episcopado español no ha condenado con la radicalidad requerida el terrorismo. Las críticas contra la tibieza eclesiástica en este terreno se han centrado en los obispos vascos, y especialmente en José María Setién Alberro, primero obispo auxiliar, y luego titular, de la diócesis de San Sebastián. A ellos se les acusa de estar identificados con los sectores más radicales del nacionalismo vasco, de actuar pastoralmente de manera partidista y no como obispos de todos, de ser a veces más políticos que pastores, de situar el terrorismo de ETA al mismo nivel que la represión del Estado, de estar más preocupados por los derechos de los presos vascos que por los de los ciudadanos amenazados por ETA, de no mostrar actitudes de compasión con las víctimas y de pasar de largo ante el sufrimiento de los familiares de los asesinados, de poner un precio a la paz, al defender la negociación del Estado con los terroristas.

Como hombre que procede del mundo del derecho canónico, monseñor Setién, hoy obispo emérito, acostumbra a matizar sus posiciones y sus afirmaciones, pero incluso los matices crean polémica, o quizá son los matices los que dan lugar a los comentarios de seguidores y oponentes en los medios de comunicación. Sus intervenciones

públicas provocan amores y odios, no sé si en proporciones similares, en la opinión pública. Todo el mundo reacciona ante ellas: desde los nacionalistas, que suelen aplaudirlas, hasta los no nacionalistas, que se reparten entre quienes lo consideran una persona equilibrada y quienes le consideran un pastor partidista. Se le ha acusado de leer y de aplicar de manera selectiva los diez mandamientos o de poner menos énfasis del debido en el que prohíbe matar. Hay quienes llegan a definirlo como «ayatolá mesiánico y providencialista».

De todos es conocida la influencia que Setién ejerció durante su largo mandato episcopal al frente de la diócesis de San Sebastián sobre la Conferencia Episcopal Española para que ésta no se pronunciara en torno a cuestiones que tenían que ver con el País Vasco o no lo hiciera en contra de la tendencia nacionalista, mayoritaria en la Iglesia vasca. Sonados han sido los enfrentamientos con sus colegas en el episcopado cuando han asumido posiciones que no coincidían con la suyas, aun cuando se hayan querido silenciar dentro del «cuerpo episcopal». Frontal fue el choque que mantuvo con varios obispos durante el debate para la aprobación del documento sobre el terrorismo de noviembre de 2002. En la presentación de su último libro *La ética y el nacionalismo*, que contó con la presencia de destacados líderes nacionalistas, se mostró crítico con dicho documento.

Sin embargo, en un tema tan delicado como éste, no podemos dejarnos llevar por simples impresiones o estados generales de opinión. Hay que estudiarlo con todo rigor. Y para ello lo mejor es atenernos a los gestos y a los pronunciamientos de la jerarquía y de otros sectores de la Iglesia ante los terroristas y ante las víctimas del terrorismo.

GESTOS DE SOLIDARIDAD

Las diócesis vascas han salido al paso con frecuencia ante las frecuentes críticas de que han sido objeto. En enero de 1979, las Oficinas de Información de los obispados de San Sebastián y Bilbao se defendieron de las acusaciones de silencio y pasividad de la Iglesia ante la violencia dirigidas por la Consejería de Interior del Consejo General Vasco, con una nota titulada «La Iglesia en el País Vasco, decidida a proseguir su lucha a favor de la paz», en la que apelaban a las colecciones de los Boletines Oficiales del episcopado vasco para demostrar que a lo largo de los últimos diez años habían expresado su firme re-

pulsa de la violencia, «cuando ninguna fuerza de la oposición política podía o creía deber decir una palabra de denuncia». Repulsa que, lejos de quedarse en generalidades, retrata con nitidez a los grupos terroristas y la filosofía que inspira sus actuaciones. Setenta y dos horas después de la acusación de la Consejería de Interior, el Consejo General Vasco tuvo que rectificar su acusación por entender que no respondía a la realidad. Y así era, porque el 31 de diciembre anterior el obispo administrador apostólico de Bilbao había pronunciado una homilía sobre el tema, y, unas semanas antes, el 10 de noviembre de 1978, los obispos de Bilbao y San Sebastián habían publicado un documento sobre la violencia en el País Vasco bajo el título «Defendemos la vida del hombre para construir la paz».

Esa autodefensa se ha repetido en otras ocasiones ante acusaciones similares, como las producidas contra la Conferencia Episcopal Española en 2000 por haberse negado a estampar su firma en el Pacto Antiterrorista junto al Partido Popular y el partido Socialista Obrero Española. En respuesta a tales críticas, procedentes de distintos sectores sociales y de los partidos firmantes, la Biblioteca de Autores cristianos (BAC) publicó el año 2001 el libro *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, que recoge los documentos de la Iglesia católica contra el terrorismo en sus diversas instancias: Santa Sede, Conferencia Episcopal Española, regiones y provincias eclesiásticas, arzobispado castrense, obispos diocesanos, movimientos apostólicos de Acción Católica española, Junta de Religiosos y Religiosas del País Vasco, Confederación Española de Religiosos (CONFER), Consejos de la Facultad de Teología de la Universidad de Deusto, editoriales de la revista *Ecclesia*, órgano de la Acción Católica hasta 1982 y luego dependiente de la Conferencia Episcopal, etc.

Con la recopilación de esos documentos se pretendía demostrar, como reconocía el cardenal Rouco Varela en la presentación de la obra, que la Iglesia no ha vivido al margen del fenómeno del terrorismo ni ha caído en la ingenuidad de ocultar sus causas y efectos, sino que las condenas son una constante de la Iglesia en su proclamación del Evangelio de la vida, y no simples declaraciones coyunturales que respondan a una retórica efectista.

Ha habido incluso peticiones públicas de perdón por la insensibilidad de la Iglesia hacia las víctimas y la gente amenazada por ETA. Con motivo del cincuenta aniversario de la creación de la diócesis de Bilbao, el 11 de noviembre de 2000, el obispo de Bilbao, Ricardo Blázquez,

pidió públicamente perdón por la falta de gestos de cercanía y de defensa pública de las víctimas y por no haber prestado la suficiente asistencia a las personas amenazadas y a quienes sufren las consecuencias de la falta de libertad.

La condena se ha traducido en gestos solidarios de honda significación religiosa, como el de monseñor Jacinto Argaya, obispo de San Sebastián, quien, en la homilía pronunciada en el funeral por el asesinato del presidente de la Diputación de Guipúzcoa, Juan María Araluce, en octubre de 1976, se ofreció como víctima propiciatoria para el cese del terrorismo:

Me considero, soy y me siento padre de toda la diócesis. La conozco perfectamente. La quiero de todo corazón. No he logrado la paz en la familia. Veo, por el contrario, que mis hijos se combaten, se odian y se matan. ¿Cabe mayor pena para un padre? ¿Cabe mayor decepción paternal y pastoral para un obispo? En Aránzazu dije y ahora lo repito, consciente de la responsabilidad de *mis palabras: si es necesario «que alguno muera por el Pueblo»*, yo, Señor, ofrezco mi vida por Guipúzcoa, yo ofrezco mi muerte, sea la que sea, la que mandéis: natural o violenta; en el lecho o en la calle. Yo me ofrezco, con toda generosidad y verdad, como víctima de expiación. Acepta, Señor, por favor, mi ofrecimiento. Pero que mi muerte, ¡sea la última! en Guipúzcoa.

El 13 de enero de 2001 los obispos vascos convocaron en Armenia (Vitoria) un «Encuentro de Oración por la Paz», en el que defendieron la propuesta de una casa común y de un proyecto compartido donde cupieran todos sin exclusión. «Lejos de empecinarnos en cualquier proyecto excluyente -declararon entonces-, este país necesita un proyecto integrador. La paz verdadera y plena ha de tener la ambición de acabar ganando para su causa incluso a los más recalcitrantes.»

De entre los documentos episcopales voy a centrarme en dos Cartas Pastorales de los obispos vascos: *Diálogo y negociación para la paz*, de diciembre de 1987, y *Preparar la paz*, de mayo de 2002, con motivo de la aprobación de la «Ley de Partidos Políticos», y en el Documento del Episcopado Español de noviembre de 2002. Analizaré también la Carta dirigida por 530 sacerdotes vascos al Papa con motivo de su viaje a España los días 3 y 4 de mayo de 2003 y las cartas cruzadas entre las comunidades cristianas populares de Granada y las del País Vasco.

En la primera parte de la pastoral *Diálogo y negociación para la paz*, los obispos ponen las bases para una antropología y una teología de la paz, que no admite discusión, porque se mueven en el plano de los principios. Consideran esperanzadora la persuasión cada vez más extendida sobre «la inutilidad y falta de sentido del derramamiento de sangre» e igualmente optimista el que se llegue a hablar de acuerdos promovidos por la Administración autonómica y la estatal en la línea de la pacificación. Llaman a su vez la atención sobre la parcialidad y el interés que se esconden tras los análisis de la realidad y los juicios éticos: «Con frecuencia, al analizar los males que nos hacen sufrir a todos, vemos solamente lo que nos afecta, parcializando así la realidad [...]. Lo bueno y lo justo se hace coincidir con el propio interés, y la bondad de las acciones con el criterio de la eficacia». Aquella visión de la realidad que ignora y oculta otros aspectos dolorosos e injustos de la misma [...] deja de ser verdadera visión de la realidad».

Más contundentes se muestran todavía cuando afirman: «Nadie puede arrogarse en exclusiva la pretensión de tener la única y verdadera clave de la interpretación histórica que define el ser de un pueblo en su globalidad [...]. Cualquier forma de dogmatismo [...] será un grave obstáculo para la convivencia pacífica [...]. De ahí que no pueda recurrirse a la fuerza armada para imponer una determinada interpretación histórica y, con ella, un determinado modelo político no refrendado por la voluntad popular». Hay aquí una condena radical de la lucha armada y una apuesta irrestricta por la democracia.

Siguiendo la doctrina social de la Iglesia católica de Juan XXIII a nuestros días y en convergencia con la tradición bíblica, los obispos vascos insisten de varias formas en la vinculación intrínseca de la paz con la justicia: «no hay paz duradera sin justicia»; «cualquier intento serio a favor de la pacificación es inseparable de la justicia de los medios utilizados y de la situación que se trata de instaurar». Dos consecuencias pueden deducirse de este mensaje: que la paz verdadera es «una victoria de todos y para todos» y que no es justo impedirle o retrasarla poniendo condiciones para asegurar lo que se considere ser la propia victoria». Esta segunda consecuencia fue objeto de crítica por parte de políticos no ubicados en la órbita nacionalista, de analistas políticos y de teólogos.

En el ambiente de entonces estaba la negociación, y los obispos la abordan directamente. Ésta «pretende llegar a un acuerdo consensuado

que ofrezca un compromiso de actuación práctica y operativa». E implicaría la firme voluntad de querer resolver el conflicto. Pero ponen importantes condiciones a la negociación: la primera, que «no puede ser una fase más dentro de una estrategia de lucha a la que luego se volviera»; la segunda, que los negociadores deben aceptar «ciertos principios y normas», entre ellos, «la atribución exclusiva de la representatividad política a los grupos que aceptan las leyes básicas de la misma convivencia democrática».

¿Debe tener un precio político la negociación? Los obispos se pronuncian en un tono lo suficientemente ambiguo como para que nadie pueda acusarlos de afirmar o de negar, aunque todos acierten en criticar el lenguaje espeso y ambiguo de sus pronunciamientos. Juzgue el lector por sí mismo: «[...] Y dado que en el fondo del conflicto que aqueja al País Vasco, se acepte o no, se formule o no explícitamente, subyace un problema político, es inevitable la cuestión de si puede plantearse o no un precio político en la negociación y en qué términos". Es todo tan vaporoso, untuoso, abstracto, que, debo reconocer que en más de una ocasión he sentido la tentación de renunciar a la lectura y al comentario de esta Pastoral. Pero no por nacionalista, sino por difusa, confusa, inconclusa y farragosa. Tras tantas perífrasis que no dicen nada en concreto, los obispos hacen esta sorprendente revelación: «No es competencia de la Iglesia abordar esta cuestión en sus términos estrictamente políticos». ¡Cuando toda la declaración es política, como no puede ser de otra manera tratando el tema que tratan! ¿O puede abordarse el tema de la paz y de la negociación en el País Vasco de otra forma que no sea política?

Sin embargo, los pastores católicos de Euzkadi se pronuncian éticamente sobre los medios empleados por la policía con gran nitidez: «En más de una ocasión hemos señalado que también las acciones policiales han de ejercerse dentro de los límites impuestos por un ordenamiento jurídico justo y, en definitiva, por el reconocimiento de los derechos humanos de los presuntos o reales delincuentes. Es éste un principio que ningún Estado de Derecho se atreve a poner en duda. Saben los Estados que dar por buena la represión de los delitos a cualquier precio lleva consigo el germen de la propia desautorización».,.

Hay otro punto del documento que fue objeto de crítica: el que se refiere a la colaboración francesa, de la que hablan en ese lenguaje genérico que ya he criticado no citando a Francia por su nombre sino llamándolo «país vecino». Así se expresaban en diciembre de 1987 los

obispos vascos: «Desde esta perspectiva es particularmente inquietante el curso de las autoridades del país vecino al supuesto de "urgencia absoluta" para justificar la expulsión y consiguiente entrega de súbditos españoles residentes en aquel país [...]».

En la primera parte del documento, los obispos se mueven en el plano de los criterios ético-antropológicos y evangélicos generales que difícilmente pueden rechazarse. Pero la segunda es claramente política. Y ahí a los obispos vascos no les asisten ni Kant ni el Evangelio, sino la racionalidad o irracionalidad de sus argumentos, nada más. Su punto de vista es el de cuatro intelectuales que coinciden en unos determinados presupuestos políticos y estampan su firma al pie de un documento eminentemente político. Y están en su derecho de hacerlo, pero sin poner por delante su autoridad como obispos ni exigir a los cristianos que acepten sus planteamientos. Sus pronunciamientos empiezan y terminan en ellos mismos y no pueden pretender ningún carácter normativo ni para los cristianos, ni para los vascos ni, ¡por supuesto!, para el resto de los ciudadanos del Estado español.

Hay dos objeciones más a plantear a este documento, que parecen de forma y son de fondo, muy de fondo: la oportunidad y la ausencia del nombre de ETA en todo el documento. Sobre la oportunidad, cabe recordar que se publicó muy poco después del brutal atentado contra la casa cuartel de Zaragoza, en el que fueron asesinadas nueve personas, de ellas cinco niños y niñas que jugaban en el patio del cuartel. ¡y el documento no hace mención expresa a él! Por aquellas fechas oí el siguiente comentario: eso no cabe en cabeza ajena, pero sí parece caber en cabezas mitradas.

Sobre la ausencia del nombre de ETA y la no calificación de «terrorista» a esta organización armada en todo el documento ha llamado la atención con gran lucidez Manuel de Unciti en un artículo sereno que, por lo demás, valora muy positivamente el documento de los obispos vascos. Por ello merece tenerse en cuenta su observación crítica a este respecto. Los obispos recurren a circunloquios muy propios del lenguaje eclesiástico que prefiere dar rodeos a llamar a las cosas por su nombre. Así hablan de «los implicados en enfrentamientos sangrientos», o se refieren al «grupo que recurre a la violencia», o encubren el terrorismo de ETA bajo la expresión «conflicto armado».72

72. Cf. M. de Unciti, «CII. Itro acotaciones a una cartil pastoral», *Sal Terr*/(/), febrero 191111, pp 145-150.

LA CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA ANTE LA LEY DE PARTIDOS POLÍTICOS

En diciembre de 2000 el Partido Popular, en el Gobierno, y el Partido Socialista Obrero Español, en la oposición, firmaron el Pacto Antiterrorista. La Conferencia Episcopal Española se negó a estampar su firma en dicho Pacto, alegando que se trataba de un acuerdo entre partidos y se movía en un plano estrictamente político, que no era el suyo. En una nota del Comité Ejecutivo de la CEE de 20 de febrero de 2000, los obispos consideraban misión ineludible de la Iglesia la predicación del Evangelio y de las exigencias morales derivadas de él, que van mucho más allá de las exigencias recogidas en el Pacto. Reconocían, a su vez, que la evangelización posee implicaciones y consecuencias políticas, «pero no es una actividad política» y que «la política en sentido estricto no es competencia de la Iglesia en cuanto tal». Piden libertad y respeto hacia las palabras y los gestos propios de la Iglesia para poder cumplir mejor su misión evangélica. De lo contrario se produciría una injerencia del poder político en la vida religiosa.

Sin embargo, de esa actitud no puede deducirse, dicen los jerarcas católicos, que sean neutrales ante el terrorismo o que se despreocupen de él. Todo lo contrario, no dudan en calificar el Pacto de «legítimo», creen que «puede favorecer la cooperación entre los actores de la vida política» y hacen una llamada a acoger y atender fraternalmente a las víctimas del terrorismo. Fernando Sebastián apelaba al carácter estrictamente político del pacto como razón para que los obispos no lo firmaran:

[00.] es un instrumento de acción política en el cual la Iglesia no tiene que entrar. Si uno se toma la molestia de leer el texto del acuerdo, verá que se trata de un documento estrictamente político. En el rechazo del terrorismo no se aduce ni una sola razón religiosa ni siquiera de moral. Nuestros políticos, aun los católicos, usan siempre un lenguaje exquisitamente laico. El texto incluye referencias y objetivos de orden político que los obispos no podemos avalar con la autoridad moral de la Iglesia. El no adherirnos a este acuerdo no quiere decir que nos desentendamos del terrorismo. Lo hemos condenado innumerables veces y exhortamos a la sociedad a cerrar el paso a la violencia de ETA por todos los medios le-

gítimos. Pero cuando nosotros condenamos el terrorismo lo hacemos en virtud de razones religiosas y morales, diferentes pero no menos apremiantes que las razones de orden político.

La negativa episcopal no fue bien entendida, e incluso fue criticada por los dos partidos firmantes, que acusaron a la Iglesia católica de mirar para otro lado, de pasar de largo ante los zarpazos mortíferos del terrorismo y de estar condicionada por los obispos vascos en las cuestiones del terrorismo. No faltaron en la opinión pública acusaciones a la Iglesia de insolidaria. Se llegó a afirmar que la actitud de los obispos influyó en el descenso de los ciudadanos que pusieron la cruz en la declaración de la renta en la casilla correspondiente a la Iglesia católica. Durante varios meses el tema fue objeto de polémica con posiciones encontradas. Con ello se ponía de manifiesto la relevancia política que seguía reconociéndosele a la Iglesia católica en la esfera política. Una de las críticas más dolidas salía de los labios de Mariano Rajoy, vicepresidente primero del Gobierno y ministro de la Presidencia, quien negaba se tratara de un asunto político:

Tengo que decir con toda claridad que me ha dolido que los obispos se hayan quitado de en medio en el tema del Pacto antiterrorista. Me ha dolido, no lo entiendo y creo que la Conferencia Episcopal debería explicárselo a muchos católicos, sobre todo después de ver las declaraciones de monseñor Setién, que se ha posicionado muy claramente en contra de muchas personas y, sobre todo, no ha sido contundente, como debería haber sido la Conferencia Episcopal, porque decir que esto es un asunto político, no es verdad, porque lo que se pretende es dar primacía a los derechos individuales, al derecho a la vida, a la libertad y a expresarse libremente, frente a los supuestos derechos colectivos.

Excediéndose en sus apreciaciones y valoraciones, Rajoy llegó a aseverar que «la gran mayoría de católicos y ciudadanos exigen un pronunciamiento en este sentido y no quitarse de en medio con el argumento de que es político».

Sin embargo, la actitud episcopal se vio con buenos ojos en el interior de la comunidad cristiana y en amplios sectores de la sociedad. Yo creo que actuaron correctamente no firmándolo. Si los obispos fueron acusados de insolidarios, oportunistas y tibios por negarse a firmarlo el

Pacto antiterrorista, desde sectores religiosos se acusó a los partidos políticos firmantes de no distinguir adecuadamente entre el orden político y el religioso y de querer instrumentalizar a la Iglesia con fines ajenos a su misión religiosa y moral.

LOS OBISPOS VASCOS CONTRA LA LEY DE PARTIDOS POLÍTICOS

Extrañeza, perplejidad e incluso estupor y malestar causó en amplios sectores cristianos, políticos y de la sociedad, la carta pastoral *Preparar la paz*, contra la Ley de Partidos Políticos, firmada el 29 de mayo de 2002 por los obispos que regentan las diócesis vascas: Ricardo Blázquez y Carmelo Echanagusia, obispo auxiliar y titular de Bilbao respectivamente; Juan María Uriarte, obispo de San Sebastián; y Miguel José Azurmendi, obispo de Vitoria.

La Carta Pastoral de los obispos vascos condena con toda rotundidad a ETA y exige su desaparición por los siguientes motivos: viola gravemente los derechos fundamentales de la persona: a la vida, a la integridad física y a la seguridad personal; socava los cimientos del sistema democrático; destroza a numerosas familias; provoca miedo y sobresalto continuos en sus potenciales víctimas; siembra la desmoralización y la desesperanza en la comunidad vasca. La valoración negativa se hace extensible «en la debida proporción» a las personas y los grupos colaboradores, encubridores o defensores de las acciones terroristas.

Pero no todo vale contra el terrorismo, aseveran con la misma rotundidad los pastores vascos. Hay que mantener compensado el binomio seguridad-derechos humanos, que tiende a descompensarse, sobre todo a partir del 11 de septiembre, poniendo mayor énfasis en la seguridad. En la defensa de la sociedad contra el azote terrorista deben utilizarse medios que sean moralmente lícitos y políticamente correctos, sin traspasar el umbral de los derechos de la persona, que son inviolables.

Reconocen que todos son ciudadanos de pleno derecho en la comunidad vasca y deben ser respetados como tales, sin exclusiones, pero a su vez constatan la «coexistencia de identidades nacionales total o parcialmente contrapuestas y a veces conflictivas», que van desde quienes se sienten «sólo vascos» hasta quienes se consideran «sólo cs-

pañoles» (n. 5). La pluralidad conflictiva de identidades reclama la búsqueda de una fórmula de convivencia que exige de los distintos grupos la moderación de sus legítimas aspiraciones políticas para el logro de una paz social. Vuelven a la idea de la casa común que debe surgir de la comunicación confiada, y no de la imposición, que «se alimenta del proyecto compartido y asumido voluntariamente» y «se malogra cuando quiere imponerse por la fuerza ciega o por el puro imperio de la ley» (n. 5).

Los obispos vascos defienden con buen criterio la desdogmatización de las distintas opciones o soluciones políticas que se proponen en el País Vasco. Ninguno de los modelos es intangible ni posee valor absoluto, siempre que respeten los derechos humanos, se implanten y se mantengan por cauces pacíficos y democráticos. Para la Iglesia, «ni la aspiración soberanista, ni la adhesión a un mayor o menor autogobierno, ni la preferencia por una integración más o menos estrecha en el Estado español son, en principio, "dogmas políticos" que requieran un asentimiento incondicionado» (n. 6). Similar posición equidistante y coherente mantiene respecto al debate sobre el nacionalismo. «Ser nacionalista o no serlo -aseveran- ni es moralmente obligatorio ni moralmente censurable. Es un asunto de convicciones, de historia familiar, de tradición cultural y de sensibilidad personal» (n. 7). Lo que no puede hacerse nunca, creen, es confundir nacionalismo con terrorismo, como se hace frecuentemente.

Vuelve a estar presente, como en otros pronunciamientos, el tema de los presos, y defienden como gesto de humanidad una política penitenciaria que los permita cumplir su condena más cerca de sus lugares de origen.

En relación con la Ley de Partidos Políticos, el punto más conflictivo del documento, los obispos vascos expresan su preocupación «como pastores» por *«algunas consecuencias sombrías que prevemos como sólidamente probables y que, sean cuales fueren las relaciones existentes entre Batasuna y ETA, deberían ser evitadas. Tales consecuencias afectan a nuestra convivencia y a la causa de la paz [...]. La convivencia, ya gravemente alterada, ¿no sufriría acaso un deterioro mayor en nuestros pueblos y ciudades? Probablemente la división y la confrontación civil se agudizarían»* (la cursiva es mía) (n. 8). Se oponen, por tanto, a la ilegalización de Batasuna, alineándose con los sectores nacionalistas de la comunidad vasca, y distanciándose de los sectores no nacionalistas. .. s, sin dud.l, el pá 1, 1/0 centr, ll de la Pastoral, el

más cuestionado por los críticos y el mejor acogido por los defensores. Aquí es donde se quiere ver la toma de postura política nacionalista de los obispos vascos.

La Carta Pastoral termina con una opción por la paz, que para los obispos vascos significa: disposición de las distintas opciones políticas a no absolutizar el propio proyecto de país y a recortarlo a favor de un proyecto compartido nacido del intercambio de ideas; apoyo a los movimientos sociales que abren nuevos caminos; ofrecer signos de distensión y de aproximación, entre ellos «una política penitenciaria que permitiera a los presos cumplir su condena más cerca de sus lugares de origen entrañaría, por ejemplo, un gesto de humanidad, sobre todo para sus padres y familiares» (n. 9); educar para la paz a las jóvenes generaciones, promoviendo en ellas el pensamiento crítico, la sensibilidad por toda vida humana, el respeto al diferente, el compromiso por la reconciliación social y la conciencia de pertenencia a un mismo pueblo plural; y para los creyentes, orar por la paz y estar disponibles para construirla.

REACCIONES ENCONTRADAS ANTE LA PASTORAL

Las reacciones de los distintos grupos políticos y religiosos, a favor o en contra, constituyen la mejor prueba del posicionamiento político de los obispos, que divide a la comunidad católica vasca, donde hay creyentes que mantienen unas u otras posiciones con el mismo derecho y libertad, tanto desde la fe como desde la ciudadanía.

Las reacciones de los nacionalistas de todas las tendencias fueron mayoritariamente favorables. Otegi, dirigente de Batasuna, mostró su satisfacción ante la pastoral al afirmar: «La Iglesia se ha retratado». Sacerdotes vascos vieron en la carta episcopal «un retrato fiel de la realidad sociológica de la Iglesia vasca y de sus sentimientos mayoritarios, que son nacionalistas» y consideraron antidemocrático negar o entorpecer el ejercicio al derecho fundamental de autodeterminación.

El Gobierno del Partido Popular emitió juicios muy severos sobre la pastoral y sobre sus firmantes. Un representante gubernamental expresó su estupor al cardenal Rauco Varela, presidente de la Conferencia Episcopal. En el Consejo de Ministros del 31 de mayo el Gobierno aprobó una declaración que definió el documento episcopal vasco como «un compendio exacto del .Irgumentario nacion.illista» y lo si-

tuaba entre los planteamientos más radicales del nacionalismo. Recordaba a los obispos vascos sus elocuentes silencios en momentos clave como el Pacto de Estella, de 1998, y su negativa a firmar el Pacto Antiterrorista. A juicio del Gobierno, la Pastoral invita a los amenazados por ETA a someterse a sus verdugos y propone como respuesta al terrorismo «la paz del silencio de las víctimas, la paz de la humillación, la de los débiles y los cobardes». El rechazo de la ilegalización de Batasuna supone la claudicación de los principios y valores democráticos. El juicio más duro salió de la boca de Aznar, quien llegó a calificar la pastoral de una «perversión intelectual y moral grave».

Josep Piqué, entonces ministro de Asuntos Exteriores, expresó el disgusto y el malestar gubernamental al nuncio del Papa en España, monseñor Manuel Monteiro. Pero fue más allá todavía al manifestarle la conveniencia de que la Santa Sede mostrara su disconformidad con el contenido de la Pastoral. Todo se desarrolló en el terreno de la desmesura. El nuncio no se recató en reconocer «claros aspectos de inoportunidad» en la toma de posición de los obispos vascos, pero se mantuvo en la línea de la Conferencia Episcopal considerando que condenaba la violencia.

En contra de la Pastoral se pronunció también el PSOE, firmante con el PP de la Ley de Partidos Políticos, por boca de su secretario general, José Luis Rodríguez Zapatero, para quien el texto episcopal no es una pastoral sino un manifiesto político equivocado que no contribuye a garantizar las libertades y los derechos de los ciudadanos vascos amenazados por ETA. El secretario general del PSOE hizo una recriminación a los obispos vascos al no ver algo que todo el mundo percibe: la relación entre ETA y Batasuna. Odón Elorza, alcalde socialista de San Sebastián, sin embargo, se solidarizó con la Pastoral.

La oficina de información de la Conferencia episcopal emitió una nota en la que, tomando distancias del documento, indicaba que la Conferencia Episcopal no tuvo conocimiento de la Pastoral hasta muy poco antes de ser difundida por los medios de comunicación social, que los obispos vascos la habían hecho pública bajo su exclusiva responsabilidad y que la Pastoral condenaba el terrorismo de ETA, «que no tiene justificación alguna, ni moral, ni jurídica, ni política».

El comité ejecutivo de la Conferencia Episcopal, compuesto por el cardenal Raucó Varela, presidente, el arzobispo Fernando Sebastián, vicepresidente, Juan José Asenjo, secretario general, el cardenal Ricard Miria Carles, arzobispo de Barcelona, Efraim Yancs, arzobispo

de Zaragoza, José María Uriarte, obispo de San Sebastián y Antonio Dorado, obispo de Málaga, cerró filas en torno a los obispos vascos y rechazó con contundencia las descalificaciones del Gobierno hacia éstos. Un presidente del gobierno no puede llamar inmorales a los obispos, afirmó Ricard María Carles, adelantándose a la declaración del comité ejecutivo Episcopal, que denunciaba la forma de ejercer la crítica, a todas luces injusta y desproporcionada. Los obispos creen que la crítica contra la Pastoral vasca provocaba un daño grave a la Iglesia católica, disminuía su credibilidad moral y limitaba su libertad. Y para defender su libertad en vez de recurrir al Evangelio, apelan a «su estatuto jurídico tal como lo establecen la Constitución y los Acuerdos firmados entre el Estado y la Santa Sede».

¿El comité ejecutivo Episcopal estaba de acuerdo con sus hermanos vascos o reaccionó por razones corporativas? ¿Estaba defendiendo la libertad de la Iglesia o se sentía molesto por las críticas del Gobierno a sus hermanos vascos en el episcopado?

DISENSIONES EN LA JERARQUÍA CATÓLICA

En la cúpula de la Iglesia católica española no hay consenso en este tema. La tensión y la división de opiniones no podían contenerse ni soterrarse por más tiempo. Por eso saltaron con motivo de la publicación del documento de los obispos vascos. Hubo obispos que se pronunciaron a favor y quienes lo hicieron en contra públicamente. El de Sigüenza-Guadalajara, José Sánchez, salió en defensa de los prelados vascos y criticó la condena maniquea de la Pastoral por parte de los medios de comunicación y de los partidos políticos. Se remontó al caso Añoveros para encontrar una situación similar a la creada por la carta episcopal vasca y, desde posicionamientos corporativos, afirmó que «se ha tratado con crudeza y crueldad y se ha pedido la cabeza de unos obispos que están dedicados en alma, vida y corazón» y que «sólo ha faltado el avión en Sondica o Fuenterrabía». Su solidaridad fue más allá del cuerpo episcopal todavía y se extendió al propio presidente del PNV, Xabier Arzalluz, a quien calificó de jesuita ejemplar cuando ejercía como religioso y de excelente político. Con todo no ocultó que la carta episcopal vasca tenía «puntos oscuros» y «frases desafortunadas», sin citar cuáles. En las reiteradas declaraciones de los días posteriores a la publicación de la pastoral, el obispo de

Sigüenza-Guadalajara estableció una neta distinción entre las víctimas del terrorismo y las asociaciones de víctimas del terrorismo, con una crítica, al menos implícita, hacia éstas.

En desacuerdo con sus colegas vascos se manifestaron José Gea Escolano, obispo de Mondoñedo, Francisco Javier Martínez, obispo de Córdoba, Agustín García-Gasco, arzobispo de Valencia, y José Manuel Estepa Llaurens, vicario general castrense. El primero afirmó que él no suscribía la Pastoral por no compartir algunas opiniones vertidas en ellas y que, ante la reacción en contra de la opinión pública, los obispos vascos debían explicar lo que habían querido decir. El obispo de Córdoba aprovechó la misa de la festividad del *Corpus Chrzstz* para pedir perdón por la Pastoral al considerarla un error grave. A su juicio, «nada hace tanto daño a la fe como el querer sostenerla desde instancias políticas o ideológicas, porque es como si la fe en Jesucristo no pudiera sostenerse por sí misma o desde sí misma». García-Gasco llamó a los cristianos a unirse en la lucha contra el terrorismo como exigencia fundamental de la fe y dijo que no sumarse a ella supone una hipoteca de la propia libertad que se manifiesta a través del miedo, la indiferencia o la complicidad con el terror. El vicario general castrense reclamó una respuesta más contundente de la Conferencia Episcopal a la Carta Pastoral de los obispos vascos y pidió que se reuniera la comisión permanente del episcopado para analizar la grave situación creada.

La Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII adoptó una actitud respetuosamente crítica con los obispos vascos y se opuso radicalmente a la descalificación hecha por Aznar. Reconoce que la Pastoral condena enérgicamente el «terrorismo de ETA» y a las «personas o grupos que colaboran con las acciones terroristas». El texto episcopal considera que el hecho de que, últimamente, los concejales del PP y del PSOE se encuentren en el punto de mira de los atentados etarras resulta particularmente grave «porque es un ataque directo a la democracia». Sin embargo, los teólogos de Juan XXIII creen que los obispos entran en un campo político minado al pronunciarse contra la Ley de Partidos Políticos, alegando las «consecuencias sombrías» para la convivencia que podría acarrear su promulgación. Estiman desafortunada la frase episcopal «sean cuales fueren las relaciones existentes entre Batasuna y ETA», ya que es esa relación la cuestión clave de la Ley de Partidos Políticos.

A favor de los obispos vascos y en contra de la Ley de Partidos se

pronunciaron colectivos cristianos Donas de Esglesia, Somos Iglesia, Comunidades Cristianas Populares, etc.

Yo creo que la carta es un buen documento de análisis de coyuntura sobre la realidad del País Vasco, que debe leerse en la clave en que ha sido escrito: no tanto religiosa cuanto política. Es la toma de postura de cuatro jerarcas católicos que se oponen a la ilegalización de Bata-suna desde argumentos políticos que merecen el mismo respeto que la postura de otros jerarcas que hacen análisis diferentes. La fe cristiana no puede vincularse a un solo análisis de la realidad o a una única opción, sino que está abierta a la pluralidad, como ya dijera Pablo VI en su Carta *Octogesima adveniens*, de 1971: «En las situaciones concretas y habida cuenta de las solidaridades que cada uno vive, es necesario reconocer una legítima variedad de opciones posibles. Una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes» (n, 59).

EL ARZOBISPO DE PAMPLONA: CONTRA ETA y CONTRA LA AUTODETERMINACIÓN

Parece que los obispos vascos no consultaron ni invitaron a firmar la Carta Pastoral al arzobispo de Pamplona, Fernando Sebastián, quien sí ha firmado otros documentos. Sin duda eran conscientes de la falta de sintonía del arzobispo de Pamplona con ellos en ese tema, sobre todo tras haber leído el epílogo de Fernando Sebastián al libro antes citado *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, donde se distancia abiertamente de los análisis de sus hermanos vascos. En ese texto presenta a ETA como la sección armada de un movimiento de liberación vasco revolucionario que tiene caracteres de una insurrección social y política, se encuentra en una ruptura cultural, está relacionada con una amplia corona de organizaciones políticas y sociales, influyentes en la opinión pública, que, trabajando desde la legalidad, promueven los mismos objetivos que ETA y tienen una unidad de dirección, y ejerce una influencia cultural en la sociedad a través de colegios y escuelas públicas, asociaciones juveniles.⁷³

En el análisis del arzobispo de Pamplona, el nacionalismo parte de la existencia del llamado «conflicto vasco», en cuyo origen está el no reconocimiento de los derechos políticos del pueblo vasco, y en con-

73. *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*, BAC, M. Idriz, 2001, pp. 794-795.

creto la negación por parte del Estado español del derecho de autodeterminación y de organizarse como un Estado independiente. Los nacionalistas e independentistas afirman la existencia de injusticias objetivas padecidas por el pueblo vasco, de excesos de las fuerzas de orden público, de detenciones indiscriminadas y torturas, así como de discriminación de la lengua vasca. Esta situación justifica, para quienes se mueven en el entorno de ETA, la insurrección armada y la guerra contra el Estado español, y en consecuencia la actividad violenta del grupo terrorista.

Según Sebastián, no parece pueda afirmarse que los vascos sufran hoy unas discriminaciones jurídicas que justifiquen la insurrección armada, y menos aún los asesinatos alevosos e indiscriminados de ETA. Su veredicto sobre la organización terrorista es de condena sin paliativos: «la misma naturaleza de ETA es inmoral, contraria a la ley de Dios y a la moral humana más elemental». «Ante los numerosos asesinatos perpetrados por ETA, secuestros, extorsiones, amenazas, la conciencia cristiana se ve obligada a declarar que "las actividades terroristas son absolutamente incompatibles con una conciencia moral recta, cristiana y simplemente humana"».74 Incompatibilidad que extiende a cualquier colaboración con las actividades de ETA en el orden social y político y en el cultural.

Por ello, afirma que los católicos vascos y la gente de buena voluntad están obligados moralmente a desligarse de la organización terrorista y a oponerse a ella, «a pesar de los posibles y legítimos sentimientos nacionalistas». Considera ilícito el apoyo a instituciones que colaboran con ETA, aceptan su dirección o no condenan explícitamente sus crímenes y extorsiones. La diferencia con los obispos vascos en este punto es notable. Éstos se oponen a la ilegalización de Herri Batasuna, cualquiera que sea la relación que mantenga con ETA. Para Sebastián, empero, la vinculación con ETA es clave para expresar la condena, es la base de la condena. Las personas que colaboran con el terrorismo, sea directa o indirectamente: «faltan gravemente a la ley de Dios y al mandamiento supremo del amor al prójimo, y al defender este comportamiento se colocan claramente fuera de la comunión cristiana».

El arzobispo de Pamplona se muestra contrario al derecho a la autodeterminación, alegando estas razones: a) no existe un pueblo ho-

mogéneamente vasco que ocupe un territorio definido; b) el País Vasco no puede considerarse un país ocupado por otro; c) su invocada unidad nunca ha sido una unidad política independiente. A su juicio, los vascos tienen actualmente los mismos derechos que el resto de los ciudadanos españoles y pueden desarrollar con libertad sus peculiaridades históricas, culturales, lingüísticas y políticas sin discriminación. No se ven sometidos a injusticia objetiva alguna ni tienen restringidos sus derechos y libertades políticas.

Sebastián establece el ámbito de intervención de la Iglesia y su contribución en la desaparición de la violencia y el restablecimiento de la tranquilidad y la seguridad: la denuncia y la condena del terrorismo. Pide a los etarras que renuncien a la violencia y respeten el derecho a la vida y a la libertad de los demás, que utilicen los cauces democráticos para defender sus ideas. Recuerda a los nacionalistas radicales «que no se puede absolutizar ninguna idea ni ninguna realidad social, que ningún proyecto político puede ocupar el lugar de Dios y justificar el atropello de los derechos de nadie».

LOS OBISPOS ESPAÑOLES CONTRA EL TERRORISMO DE ETA y EL NACIONALISMO TOTALITARIO

El 23 de noviembre de 2002 los obispos españoles aprobaron la Instrucción Pastoral *Valoración moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias*, que constituye el primer documento de la Conferencia Episcopal centrado en el terrorismo de ETA, sus causas y sus consecuencias -otros pronunciamientos fueron más coyunturales o generales sobre la paz- y la toma de postura episcopal más firme y definida tanto en el plano moral como en el político. En ella condenan con contundencia el terrorismo de ETA y el nacionalismo totalitario e idolátrico, y se muestran contrarios al derecho de autodeterminación y al diálogo con ETA.

Los obispos entienden por terrorismo «el propósito de matar y destruir indistintamente hombres y bienes, mediante el uso sistemático del terror con una intención ideológica totalitaria» (n. 5). Lo distinguen de la guerra o de la guerrilla y de la simple delincuencia organizada. Las acciones terroristas responden a una estrategia que se pone al servicio de un fin ideológico y tienen una finalidad fundamentalmente política. Se autojustifican como respuesta necesaria

a una violencia primera, originaria: la violencia estructural del Estado, que se considera la verdadera culpable de la situación conflictiva. Lo que persigue el terrorismo es extender el terror para provocar una situación de debilidad del orden político que le permita imponer sus puntos de vista por la fuerza atropellando los derechos fundamentales.

El terrorismo nunca puede ser una forma de legítima defensa, porque ejerce indiscriminadamente la violencia contra toda clase de personas. Su maldad específica y última radica en «atentar contra la vida, la seguridad y la libertad de las personas de forma alevosa e indiscriminada, con el fin de llegar a imponer su proyecto político, presentando sus actos criminales –el terror– como justificables por su interpretación ideológica de la realidad» (n. 9).

Los obispos no se quedan en el análisis del terrorismo en general, sino que aterrizan en ETA, a la que definen como «una asociación terrorista, de ideología marxista revolucionaria, inserta en el ámbito político-cultural de un determinado nacionalismo totalitario que persigue la independencia del País Vasco por todos los medios» (n. 24). Su actividad se caracteriza por una hiriente crueldad: secuestros, asesinatos a sangre fría y a plazo marcado. Crueldad que sirve a la implantación del terror al servicio de una espiral de muerte, de odio y de miedo que adormece las conciencias.

Tras la descripción del fenómeno terrorista los obispos emiten su juicio moral y 10 califican de intrínsecamente perverso y siempre injustificable porque dispone de la vida de las personas arbitrariamente, atropella los derechos de la población, tiende a amedrentar y someter al contrario y a privar de la libertad social. Constituye la más grave amenaza contra la paz desde hace años, ya que atenta cruelmente contra la vida humana, coarta la libertad de las personas y ciega el conocimiento de la verdad, de los hechos y de nuestra historia, siembra el odio y el miedo (n. 2).

Teológicamente hablando los obispos 10 definen como «estructura de pecado» entendiéndolo por tal, según la doctrina de Juan Pablo II, «la suma de factores negativos, que actúan contrariamente a una verdadera conciencia del bien común universal y de la exigencia de favorecerlo, y parece crear, en las personas e instituciones, un obstáculo difícil de salvar» (n. 16). Se caracteriza por conjugar terror e ideología y por perseguir «una perversión sistemática de las conciencias» (n. 16). 1. Maldad del terrorismo es más profunda que la de sus actos crími-

les, ya que pretende sembrar el terror en la sociedad y sacar «utilidad» y «rentabilidad» en términos políticos.

La condena del terrorismo se extiende a quienes forman parte de los comandos informativos, encubren a los terroristas o colaboran con ellos, así como a quienes justifican teóricamente o aprueban de palabra sus acciones, calificadas de «pecado gravísimo que clama al cielo» (n. 13). La condena afecta a la *kale borroka*, porque sus actuaciones tienen las mismas intenciones totalitarias y porque suelen estar coordinadas con las de ETA.

Los obispos reflexionan también sobre el nacionalismo que entienden como «una determinada opción política que hace de la defensa y del desarrollo de la identidad de una nación el eje de sus actividades» (n. 31). Lo consideran una opción legítima e incluso, en ocasiones, conveniente, si bien no puede ser absoluta, es decir, no puede presentarse como la única forma coherente de amor a la nación ni puede enrocarse en la defensa de los propios valores con exclusión y menosprecio de otras realidades nacionales o estatales.

No es ése el nacionalismo en que se funda ETA, sino otro muy distinto: el «nacionalismo totalitario e idolátrico», para quien el «pueblo independiente, socialista y lingüísticamente euskaldún», interpretado en clave marxista, es el valor absoluto al que someten los demás valores, tanto individuales como colectivos, con menosprecio hacia la voluntad de la inmensa mayoría de la población (n. 32).

Ante el terrorismo no caben actitudes ambiguas (n. 3). De ellas ha sido acusado el nacionalismo moderado, e incluso la propia jerarquía eclesiástica vasca. Los obispos no se quedan en la condena. Llaman a la movilización.

En una toma de posición que rebasa el plano moral y entra de lleno en el terreno político, los obispos se pronuncian contra la independencia, apelando al valor de la solidaridad y al bien común:

Las naciones, aisladamente consideradas, no gozan de un derecho absoluto a decidir sobre su propio destino. Esta concepción significaría, en el caso de las personas, un individualismo insolidario. De modo análogo, resulta moralmente inaceptable que las naciones pretendan unilateralmente una configuración política de la propia realidad y, en concreto, la reclamación de la independencia en virtud de su sola voluntad. La «virtud» política de la solidaridad, o, si se quiere, la caridad social, exige a los pueblos la atención

al bien común de la comunidad cultural y política de la que forman parte. *La Doctrina Social de la Iglesia reconoce un derecho real y originario de autodeterminación política en el caso de una colonización o de una invasión injusta, pero no en el de una secesión* (la cursiva es mía) (n. 29).

Es, sin duda, uno de los puntos más conflictivos y de los más contestados de la Instrucción Pastoral desde el interior mismo de la Conferencia Episcopal, sobre todo por parte de los obispos vascos y catalanes. No menor conflictividad encierra el párrafo siguiente, en el que se extraen las conclusiones sobre cómo deben comportarse los cristianos en este tema, y que ha causado división en el conjunto de la Iglesia española y en el propio cuerpo episcopal:

En consecuencia, *no es moral* (la cursiva es mía) cualquier modo de propugnar la independencia de cualquier grupo y la creación de un nuevo Estado, y en esto la Iglesia siente la obligación de pronunciarse ante los fieles cristianos y los hombres de buena voluntad. Cuando la voluntad de independencia se convierte en principio absoluto de la acción política y es impuesta a toda costa y por cualquier medio, es equiparable a una idolatría de la propia nación que pervierte gravemente el orden moral y la vida social. Tal forma inmoderada de «culto» a la nación es un riesgo especialmente grave cuando se pierde el sentido cristiano de la vida y se alimenta una concepción nihilista de la sociedad y su articulación política. Dicha forma de «culto» está en relación con el nacionalismo totalitario y se encuentra en el trasfondo del terrorismo de ETA (n. 30).

Se trata de un párrafo confuso donde se mezclan planos que deben separarse debidamente y se introducen conceptos ajenos a la valoración moral en la que debería moverse el documento. No se entiende muy bien a qué viene la expresión «concepción nihilista de la sociedad».

El diálogo respetuoso, leal y libre constituye el método más adecuado para la superación de las dificultades que plantea la convivencia. Pero del diálogo la Instrucción episcopal excluye expresamente a ETA, que «no puede ser considerada interlocutor político de un Estado legítimo, ni representa políticamente a nadie» (n. 40).

Dos son las obligaciones de los cristianos ante el terrorismo: a)

compromiso con las víctimas del terrorismo, que debe traducirse en acompañamiento y atención pastoral como exigencias de la justicia y de la caridad, y no dictadas por un sentimiento de pena; b) identificación con las personas que viven en un permanente estado de amenaza o de presión violenta (n. 42). Junto a las obligaciones se hace una llamada a perdonar y recibir el perdón, pero no como contrapuesto a la justicia, sino como plenitud de una justicia que busca la curación de las heridas abiertas (n. 43).

DISENSO EN EL AULA EPISCOPAL

La declaración episcopal es una Instrucción Pastoral, *no un documento doctrinal*. Para ello se requería unanimidad. Pero no la hubo. De los 76 obispos con derecho a voto, 810 votaron en contra, 5 se abstuvieron y 2 abandonaron el aula episcopal antes de votar. Según las reconstrucciones posteriores de los periodistas, cinco de los votos negativos fueron de otros tantos obispos catalanes: Juan Martí Alanís, arzobispo de la Seo de Urgell; Enric Vives, obispo coadjutor de la Seo y secretario de la Conferencia Episcopal Tarraconense; Joan Carrera, obispo auxiliar de Barcelona; José María Guix Ferrerres, obispo de Vic, y Carlos Soler Perdigó, obispo de Girona. Dos obispos catalanes abandonaron la sala episcopal y no votaron: Francesc Ciuraneta, obispo de Lérida, y Jaume Trasera, obispo de Solsona. Según estos cálculos, de los obispos catalanes sólo se pronunciaron a favor de la Instrucción el cardenal Ricard María Carles, arzobispo de Barcelona, y José Ángel Sáiz, obispo auxiliar del cardenal.

Parece que también votaron en contra Miguel Asurmendi, obispo de Vitoria, Carmelo Echanagusía, obispo auxiliar de Bilbao, y Juan María Uriarte, obispo de San Sebastián, quien, una semana después de la aprobación del documento, dirigía a los católicos de su diócesis una «Carta Abierta» donde reconocía la legitimidad de la Instrucción Pastoral, pero señalaba que, al no ser un documento doctrinal aprobado por unanimidad en el seno de la Conferencia Episcopal Española o por la Santa Sede, no era vinculante para la formación del criterio y del comportamiento de todos los creyentes. Argumento que debería ser aplicable también a los documentos de los propios obispos vascos, de la Santa Sede o a los aprobados por unanimidad en el seno de la Conferencia Episcopal, sobre todo cuando abordan cuestiones que trascienden la

esfera religiosa. Pueden ser indicativos y servir como puntos de referencia, pero nunca vinculantes. ¿Cómo pueden vincular a todos los cristianos unos documentos aprobados por instancias jerárquicas sin consultar al pueblo de Dios? Lo que realmente resulta vinculante para todos los cristianos y cristianas son el Evangelio y la propia conciencia.

El secretario general de la CEE, Juan José Asenjo, destacó que, si bien teóricamente la Instrucción no obligaba a los obispos que votaron en contra, sería una temeridad que no se sintieran vinculados, ya que la colegialidad episcopal exige aceptar lo votado por la mayoría. Juicio compartido por Eugenio Romero Pose, presidente de la Comisión para la Doctrina de la Fe y uno de los responsables de la redacción del documento.

El debate en torno al documento tuvo lugar a puerta cerrada, en sesión reservada, sin luz ni taquígrafos, durante dos días y medio con más de cien intervenciones. Fueron debates muy vivos que llegaron a duros enfrentamientos. Así, Agustín García-Gasco, arzobispo de Valencia, José Gea Escolano, obispo de Mondoñedo, y José Manuel Estepa Llaurens, chocaron con José María Setién, obispo dimisionario de San Sebastián. Lo que obligó a una intervención enérgica del presidente de la Conferencia Episcopal.

Algunos de los obispos que no apoyaron el texto basaron su negativa en el mal planteamiento de la pastoral desde el principio, ya que en ella se mezclan dos planos que son distintos y, por ello, deben separarse tanto en su contenido como en el enfoque: la condena moral del terrorismo y un juicio moral sobre el nacionalismo como proyecto político o de gobierno. Un obispo ponía un ejemplo muy expresivo al respecto: «Es como si me ponen en un mismo documento la condena de los atentados de Nueva York y cómo ha administrado Bush aquella tragedia. A lo primero diría que sí, cómo podría decir que no, pero a lo segundo diría que no».

Otra de las razones del voto negativo de algunos obispos fue que el documento, citando la doctrina social de la Iglesia, sólo «reconoce un derecho real y originario de autodeterminación política en el caso de una colonización o de una invasión injusta, pero no en el de una secesión» (n. 29).

A los pocos días después de hacerse público el texto, algunos obispos que votaron a favor justificaron a los obispos que lo hicieron en contra. Así el cardenal Carles, arzobispo de Barcelona, para quien el texto no pedía adhesión total, el capítulo quinto, dijo, «puede conte-

ner limitaciones y afirmaciones matizables». Quizá se trataba de un gesto de cercanía hacia los obispos catalanes que se habían desvinculado de la Instrucción en el punto en que se consideraba inmoral la defensa del derecho de autodeterminación. Ése fue un campo en el que, a mi juicio, los obispos nunca debieran haber entrado, porque no es de su competencia.

Los políticos nacionalistas lo criticaron por considerarlo abiertamente antinacionalista y una legitimación religiosa del patriotismo constitucional del Partido Popular. Izquierda Unida fue más lejos e interpretó el documento episcopal en clave de favores económicos. También hizo una lectura socio-religiosa del mismo y vio en él un intento de dividir a la sociedad y a la Iglesia católica.

Los no nacionalistas lo interpretaron también en clave política como una descalificación o, más fuerte aún, deslegitimación del plan soberanista que Ibarretxe había presentado unos meses antes. Mi pregunta es: ¿corresponde a los obispos calificar o descalificar el plan soberanista d'elleshendakari Ibarretxe o el plan nacional de Aznar y Zapatero? Y si lo hacen, ¿desde dónde emiten sus juicios? Se dirá que desde la doctrina social de la Iglesia. Sin embargo, no parece claro que la postura defendida por ellos sea conforme a dicha doctrina. Al menos así lo creyeron los obispos catalanes que encargaron estudios sobre el tema a especialistas. ¿Con qué criterios? No parece que del Evangelio puedan deducirse principios o bases para decidirse por una u otra opción. Eso corresponde al ámbito de la ciencia política, de los constitucionalistas, no de los eclesiásticos.

SACERDOTES VASCOS CONTRA LA INSTRUCCIÓN PASTORAL

En Euskadi hay un colectivo de sacerdotes vascos que agrupa a más de 500 que con frecuencia expresan sus puntos de vista afines a las posiciones nacionalistas y críticos con la Conferencia Episcopal Española y con su actual presidente cardenal Rauco Varela, que no pierde ocasión de expresar de palabra y de obra, por acción u omisión, su actitud antinacionalista tanto en el terreno político como en el eclesiástico. De todos es conocida la oposición de Rauco a la agrupación de las diócesis vascas en una archidiócesis y a la creación de una conferencia episcopal vasca.

Con motivo de la visita del Papa a España los días 3 y 4 de mayo de

2003, 530 sacerdotes de Euskal Herria le enviaron una carta a través del nuncio apostólico en España, con copia a los obispos de las diócesis de Baiona, Bilbao, Pamplona-Tudela, San Sebastián y Vitoria, donde le exponían los problemas políticos de Euskadi y sus graves expresiones violentas, en cuya raíz está, a su juicio, «la falta de reconocimiento de nuestros derechos colectivos».75 Sitúan la guerra fratricida, bendecida por la Iglesia como Cruzada, y la dictadura franquista en el origen de las violencias terroristas actuales. Critican la Instrucción Pastoral de la Conferencia Episcopal Española de noviembre de 2002 que, a su juicio, calificó como nacionalismo totalitario, que quiere imponerse con terrorismo, las reivindicaciones de la mayoría vasca, sin que «mencionara ni descalificara éticamente el exacerbado nacionalismo español y la represión de la lengua y cultura vascas, tan vigentes hoy día».

Los sacerdotes vascos reprueban toda clase de terrorismo, si bien ponen el acento en el ejercido desde el poder y dirigido por los Estados y no citan a ETA. Llaman la atención sobre las violaciones de derechos fundamentales como de muertes, torturas, atentados, represiones, amenazas, recortes de las libertades democráticas y alejamiento de los presos y presas de su tierra. Muestran su solidaridad con las personas de distintas ideologías que sufren y son víctimas de un conflicto político, a su juicio, «intencionadamente mantenido».

Consideran la autodeterminación y la independencia como paso necesario y decisivo en el camino hacia la reconciliación y la paz, lo que apoyan con citas de Juan Pablo II y Pablo VI. Recuerdan al Papa, a su vez, la actual división eclesiástica de las diócesis vascas y le piden la creación de una única Provincia Eclesiástica Vasca con Iruñea/Pamplona como arzobispado, como signo eclesial de reconciliación.

En su viaje a España el Papa no atendió las peticiones de los sacerdotes vascos. Lo que hizo fue ratificar los planteamientos antinacionalistas de Aznar y de la Conferencia Episcopal Española a través de distintos gestos. No recibió a ninguno de los políticos nacionalistas, ni vascos ni catalanes, la mayoría cristianos, a pesar de que los portavoces parlamentarios de CiU y PNV, Xavier Trías e Iñaki Anasagasti respectivamente, se lo pidieron por carta al cardenal Rouco Varela. El arzobispo de Toledo y primado de España Antonio Cañizares justificó la negativa a recibirlos en «la falta de tiempo y la precaria salud del Papa», cuando el Papa resistió el viaje sin problemas y sí tuvo tiempo

para recibir a los Reyes acompañados de su familia y al presidente del Gobierno con la suya. Parece que la exclusión respondía a un acuerdo de los organizadores con el Gobierno. En plena sintonía con esa exclusión estuvo la condena de «toda forma de nacionalismo exacerbado, de racismo y de intolerancia» por parte del Papa. ¿A qué nacionalismos se refería? No lo aclaró en su discurso.

En una carta dirigida al cardenal Rouco, Iñaki Anasagasti le manifestaba su malestar por la exclusión de los nacionalistas, que, a su juicio, no resulta un tema menor, sino que tiene un gran calado político, pues la cuestión religiosa posee una gran capacidad movilizadora de actitudes y de cambio del sentido del voto. En la carta le decía que «la jerarquía eclesiástica española ha cambiado muy poco de pensamiento en relación con aquella de 1936 que bendijo la Santa Cruzada y tiene al frente de dicha Conferencia a un jerarca que poco tiene que ver con ese mensaje de amor del cristianismo y sí mucho con la España de sacristía cerrada y exclusión arrogante».76

CONFLICTO EN LOS MOVIMIENTOS CRISTIANOS DE BASE

Las divergencias en los posicionamientos en torno al País Vasco, el nacionalismo y la violencia no se dan sólo entre la jerarquía eclesiástica. Se reproducen en los movimientos cristianos de base y de manera muy acusada. Están siempre latentes y algunas veces salen a la luz y generan enfrentamientos, como sucedió hace tres años cuando se desató la polémica entre distintas comunidades cristianas populares del Estado español.

El origen de la polémica fue una carta de las Comunidades Cristianas Populares (CCP) de Granada a las del País Vasco, fechada el 3 de junio de 2000 y publicada en la revista de Cristianos de Base *Utopía*. En ella acusan a las comunidades hermanas vascas de mantener posiciones radicalizadas y polarizadas en la línea de Herri Batasuna/Euskal Herri-tarrok y de ETA, y de prestar una «legitimación directa o indirecta» de los actos terroristas. Lo que, a su juicio, late en el trasfondo de estos planteamientos es «una apropiación de la idea veterotestamentaria de "pueblo elegido", que viene a ser identificado simbólicamente con una entidad étnico-nacionalista como sector privilegiado» y la proyección de «la imagen bíblica del "pueblo oprimido", con la que se refuerza una

idea de "liberación" convertida en causa sagrada a la que uno ha de entregarse generosamente». Consideran ilícito, asimismo, desde el punto de vista evangélico, trasladar la categoría simbólica de «pueblo de Dios» a un sector social particular o a una población étnicamente definida, «propendiendo así a un mesianismo zelote y no cristiano». Ésta es quizá la crítica teológica más severa de toda la carta.

Las comunidades populares de Granada se preguntan hasta qué punto la supuesta opresión del País Vasco no pasa de ser imaginaria, para aseverar a continuación que «la única opresión constatable es la que impide la libertad de expresión a los no nacionalistas», como las amenazas y extorsiones, las agresiones callejeras a personas y propiedades y, de manera especial, los asesinatos.

El planteamiento de las comunidades populares de Granada coincide en sus aspectos fundamentales con el de otros teólogos como Aguirre, Mardones y Vitoria, que atribuyen a las comunidades cristianas populares «una lectura liberadora de Euskadi al contraluz del Éxodo: la identificación de los "pobres y oprimidos" con el propio pueblo» (Aguirre y Mardones) y definen la «teología de la liberación desde Euskal Herria» como un modelo de correspondencia de términos bíblicos con contextos sociopolíticos actuales, del que se deriva un «lenguaje excesivamente vigoroso, contundente e incluso "zelote" sobre la evangelización liberadora de los cristianos de las Comunidades Populares» (Vitoria).

Las CCP de Euskadi no comparten la visión de estos teólogos citados ni de las comunidades granadinas, a la que califican de falsa ideología sin correspondencia alguna con su manera de pensar ni con su forma de interpretar la realidad de su pueblo. En una carta dirigida a las CCP de Granada el 24 de junio de 2000, las comunidades cristianas populares vascas reconocen que en su seno hay cristianos y cristianas que militan en opciones políticas diversas. Su opción de pueblo y de clase se expresa a través de posiciones, opciones y praxis políticas diferenciadas. El movimiento cristiano de base vasco no se identifica, por tanto, con determinadas siglas políticas, ni pretende sacralizar o justificar una lucha particular desde la fe.

Las CCP de Euskadi afirman haber expresado su pleno desacuerdo y su condena de los atentados y las muertes causadas por ETA, que consideran «inexplicables», «intrínsecamente graves» y «un mal», aunque insisten en que no se puede continuar con la estéril espiral de condenas y legitimaciones. No entienden el pretendido pacifismo de quienes condenan determinadas acciones y estrategias violentas y se oponen al

diálogo y al acuerdo entre las partes enfrentadas. Tienen en el Evangelio su principio inspirador y en el amor su principal mandamiento. Creen que el mejor método para superar la violencia es la lucha 110 violenta y consideran la construcción de la paz su principal tarea en el tejido popular. Sus reflexiones sobre la violencia se guían por los principios de la paz en su perspectiva bíblica.

En el análisis de la realidad, las CCP vascas comparten las posiciones nacionalistas y afirman que «a Euskadi ño se le reconoce el ejercicio pleno de sus derechos y que la represión sigue ejerciéndose de formas diversas tanto por razones políticas, como económicas, culturales y sociales. Una muestra de esa injusticia es la situación de los presos y presas vascos en las cárceles españolas y francesas. El problema fundamental, a su entender, por tanto, no radica en la concesión de transferencias al País Vasco, que sí se han hecho -como les hacen ver las CCP de Granada-, sino «en la denegación permanente del derecho de autodeterminación para que este pueblo decida libremente lo que quiere ser políticamente». La base de esa reivindicación está en el reconocimiento de su identidad que, citando a Setién y a los obispos vascos en su pastoral *Defendamos la vida del hombre para construir la paz*, implica el derecho del pueblo vasco a desarrollar su identidad histórica, sus valores culturales y sus propios órganos de gobierno.

MÁS ALLÁ DE LA POLÉMICA: LA DEFENSA DE LA VIDA Y LA «COM-PASIÓN» CON LAS VÍCTIMAS COMO IMPERATIVOS ÉTICOS

Hay dos imperativos éticos inexcusables que son previos a las distintas opciones políticas de los cristianos, comunidades de base, sacerdotes y obispos en el País Vasco: la defensa de la vida y la com-pasión con las víctimas. Los dos tienen una sólida fundamentación antropológica y religiosa, y son de obligado cumplimiento en todo tiempo y lugar. Cualquier opción, compromiso o militancia política, sea nacionalista o no nacionalista, debe guiarse por ambos imperativos. Cuando una opción política se sitúa al margen de los dos o de uno de ellos, deja de ser legítima y no puede seguirse. Lo que decía monseñor Uriarte cuando era obispo auxiliar de Bilbao sobre las posiciones nacionalistas de los católicos vascos, puede aplicarse también a quienes defienden planteamientos no nacionalistas:

El hecho de que una gran parte de los católicos de nuestro país compartan las tesis defendidas por el nacionalismo hegemónico o simpaticen con ellas entraña en sí un primer riesgo de deslizamiento de la Iglesia hacia aquellas posiciones. Un clero que alberga mayoritariamente un sentimiento nacionalista puede destilar, aun contra su voluntad explícita, unas convicciones que son legítimas en el fuero personal, pero no postulados en la conciencia cristiana [...]. Son riesgos que no podemos subestimar. La libertad del Evangelio nos pide una despierta vigilancia. Y os pide a vosotros el advertirnoslo cuando creáis que nos estamos sobrepasando.⁷⁷

Vuelvo a la pregunta del principio: ¿Ha condenado la Iglesia católica española, y la Iglesia vasca en particular, el terrorismo y a quienes lo practican, con la contundencia que exige la gravedad de dicho fenómeno? Tras el análisis de algunos de los documentos episcopales, sacerdotales y de comunidades de base, la respuesta no puede menos que ser afirmativa. Pero quizá la condena se haya quedado en el terreno formal, de los principios, que sin duda son impecables e inobjektables. Con todo es posible que haya faltado la compasión, la misericordia, la solidaridad y la cercanía con las víctimas. Al menos éstas se han quejado en repetidas ocasiones de la distancia de la Iglesia con respecto a ellas. La propia Iglesia así lo ha reconocido. Cuando se atenta contra la vida de la manera tan ciega e inhumana como hace el terrorismo no se puede utilizar un lenguaje neutro, equidistante y frío. En esos momentos el lenguaje religioso debe rezumar compasión -que no significa pena-, justicia -que no debe confundirse con venganza-, reconciliación -que nada tiene que ver con las componendas-, grito de protesta, denuncia profética, indignación ética, resistencia activa y compromiso por la paz, inseparable de la justicia, a través de la no violencia activa.

Me permito recordar a este respecto dos textos de la Biblia, que son normativos para todos los creyentes en el Dios de Abraham, Isaac y Jacob, de Moisés, de los profetas de Israel y de Jesús de Nazaret. Uno es del libro del *Éxodo*:

Yahvé le dijo (a Moisés): «He visto la opresión de mi pueblo en Egipto, he oído sus quejas contra los opresores, *me* he fijado en

77. (¡Hlo por R. Aguirre y I. M. Mardones, «La Iglesia y la t11 ,ll ;,uskadi., *Sal Temae*, febrero, 1988, 1, 144.

sus sufrimientos. Y he bajado a liberarlos de los egipcios, a sacarlos de esta tierra para llevarlos a una tierra fértil y espaciosa, tierra que mana leche y miel [...]. El clamor de los israelitas ha llegado a mí, y he visto cómo los tiranizan los egipcios. Y ahora, anda, que te envío al Faraón para que saques de Egipto a mi pueblo, a los israelitas (Éxodo 3, 7-10).

El segundo es la parábola del *Buen Samaritano*, que narra el Evangelio de Lucas (Lc 10,25-37). Un hombre es agredido por unos salteadores, que lo despojan de sus bienes y lo dejan medio muerto. Un samaritano, considerado hereje por los judíos, lo atiende, vendar sus heridas, lo lleva a la posada en su propia cabalgadura y se hace cargo de los gastos de la estancia en la posada. Jesús pone al samaritano como ejemplo de persona compasiva para con su prójimo, mientras que descalifica al levita y al sacerdote de la parábola que pasan de largo ante el sufrimiento de la persona malherida, quizá con la excusa de cumplir con los deberes para con Dios a través del culto.

BIBLIOGRAFÍA

Para una profundización en el tema remito a las siguientes obras que recogen los pronunciamientos de la Iglesia católica y de los obispos vascos ante el terrorismo:

Comisión Permanente del Episcopado, *Instrucción pastoral «Constructores de la paz»*, Edice, Madrid, 1986; Delegación de Medios de Comunicación Social del obispado de Bilbao, *Paz y reconciliación. Documentos de la Iglesia en el País Vasco 1968-1990*, Obispado de Bilbao, Bilbao, 1990; Iribarren, J. (ed.), *Documentos colectivos del Episcopado Español 1965-1983*, BAC, Madrid, 1984; Pagola, J. A., *Una ética para la paz. Los obispos del País Vasco 1968-1992*, Idatz, San Sebastián, 1993; Secretariados Sociales del País Vasco, *La violencia armada en el País Vasco*, Idatz, San Sebastián, 1980; Setién, J. M.^a, *Obras completas. 1. Dios: política y paz*, Idatz, San Sebastián, 1998; Varios, *Al servicio de la palabra. Cartas pastorales y otros documentos conjuntos de los obispos de Pamplona y Tudela, Bilbao, San Sebastián y Vitoria (1973-1993)*, EGA, Bilbao, 1993; *La Iglesia frente al terrorismo de ETA*. Selección y edición de textos de José Francisco Serrano Oceja. Presentación del cardenal Antonio M.^a Rouco Varela. Epílogo de monseñor Fernando Sebastián Aguilar, BAC, Madrid, 2001.

.EPÍLOGO EN PRIMERA PERSONA

NAVIDAD CON EL SANTO OFICIO EN CASA

Nunca pensé terminar este libro con un epílogo en primera persona. Sin embargo, cuando estaba dando los últimos retoques camino de la editorial, hubo un acontecimiento que me convirtió en protagonista sin yo buscarlo y, por supuesto, en contra de mi voluntad. Durante las Navidades pasadas recibí una llamada de D. Eugenio Romero Pose, obispo auxiliar de Madrid y presidente de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, de la Conferencia Episcopal Española, que, aun cuando no alteró el clima familiar de las vacaciones navideñas, sí introdujo en mí una preocupación. El señor obispo me comunicó que la Conferencia Episcopal Española había recibido un informe de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que preside el cardenal Ratzinger, sobre el conjunto de mi obra y especialmente sobre mi libro *Dios y Jesús*, publicado en la editorial Trotta el año 2000, que había sido investigado durante tres años. Me informó de que la Comisión Permanente del Episcopado Español había decidido hacerlo público, y que él había expresado la conveniencia de que se me informara previamente de la existencia del informe para que no me enterara por los medios de comunicación, a los que pensaban enviarlo. Le pedí el informe, pero me dijo que no lo tenía en ese momento.

Pasadas las Navidades, recibí tres documentos: una carta del secretario general de la Conferencia Episcopal Española, D. Juan José Asenjo Peregrina, una nota y una aclaración doctrinal sobre mi libro *Dios y Jesús. El horizonte religioso de Jesús de Nazaret* (Trotta, Madrid, 2000, 182 páginas), los dos últimos documentos con membrete de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, pero sin firma. No

me entregaron el informe de la Congregación para la Doctrina de la Fe, que era el único documento del que me había hablado el sr. Romero Pose. Los tres textos estaban redactados de manera precipitada, en tono de censura y de condena contra mi libro *Dios y Jesús*, contra mis intervenciones públicas en los medios de comunicación y contra la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII. Del libro decían que negaba la divinidad de Jesucristo y el carácter histórico de la resurrección; de mis publicaciones teológicas y manifestaciones públicas de los últimos años, que me apartaba de la comunión eclesial, lo cual es incompatible con la condición de teólogo católico; de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, que carece de aprobación canónica y por tanto, no es una asociación de la Iglesia católica. ¡Ni una sola valoración positiva!

Sólo al final de la carta del secretario episcopal había un párrafo que intentaba salvar mi persona del juicio condenatorio contra mis obras: «Me permito, por último, recordarle, que en estas notas de tipo doctrinal no se juzga a la persona sino el escrito en el que se contienen opiniones contrarias a la fe». Después de leer las gruesas e infundadas acusaciones contra mí, esta frase sonaba a sarcasmo.

Esos documentos me trajeron enseguida a la memoria los viejos demonios familiares que, si no se han logrado ahuyentar oportunamente, siempre vuelven, y los viejos anatemas que parecían resurgir de las sombras del pasado: las condenas del beato Pío IX contra los «errores modernos», de León XIII y Pío X contra los teólogos modernistas, de Pío XII contra la «Nouvelle Théologie» y las severas sanciones contra sus cultivadores; las críticas despiadadas de Ratzinger contra la teología latinoamericana de la liberación; la condena contra la teología ecuménica de las religiones elaborada por teólogos católicos en diálogo con las religiones y las culturas orientales; las constantes amonestaciones a los teólogos morales por defender una ética basada en el principio de la responsabilidad y una vivencia no represiva de la sexualidad.

LLUVIA DE SOLIDARIDAD Y ALGUNA PROHIBICIÓN

El caso saltó enseguida a las portadas de los medios de comunicación, fue noticia durante varios días e incluso semanas y meses, así como tema de comentario y de debate. Trascendió las fronteras espa-

ñolas y se difundió a través de los medios de comunicación de Europa y América Latina. Se prodigaron las entrevistas en la prensa escrita, la radio y las televisiones de todo el mundo.

Tras conocerse el caso, me llegaron por miles las muestras de solidaridad de todos los rincones del planeta: desde China hasta los pueblos rurales de mi Palencia natal, de todos los sectores eclesiales, de todas las tendencias religiosas. La primera vino de la Asociación de Teólogos y Teólogas Juan XXIII, de la que soy secretario general. Luego, de teólogos y teólogas, colegas universitarios, obispos, sacerdotes, comunidades de base, foros teológicos, cristianos y cristianas de a pie, revistas, religiosos y religiosas del mundo de la salud, de la enseñanza, de vida contemplativa, movimientos sociales, sindicatos, partidos políticos, cristianos y cristianas de distintas tendencias.

Los obispos han recibido cientos de cartas que denuncian la actitud tan poco evangélica de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe. Hubo algunos obispos que se enteraron por la prensa de la condena episcopal contra mí y expresaron su malestar por el tono tan poco evangélico de la misma. Otros me expresaron directamente su solidaridad.

No tardaron en llegar las prohibiciones. Desde el mes de septiembre tenía comprometidas diez conferencias con la Federación Española de Religiosos de la Enseñanza (FERE) en las Jornadas sobre «¿Dios tiene futuro?». Por presiones de D. Eugenio Romero Pose y de Antonio Cañizares, presidente de la Comisión Episcopal de Enseñanza, la FERE se vio obligada a suspender mis conferencias, si bien con una fuerte resistencia interna. Siempre conté con el apoyo del director de las Jornadas, José Antonio Solórzano, a quien deseo expresar mi agradecimiento.

En medio de este trasiego he tenido tiempo para hacer un riguroso y detallado estudio del pronunciamiento de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe sobre mi libro *Dios y Jesús* (Trotta, Madrid, 2000), he elaborado un informe de 63 páginas enviado a la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe a través del secretario general de la Conferencia Episcopal, donde expongo las manipulaciones y los falseamientos de que he sido objeto.

SIN DERECHO A DEFENSA

He sido censurado sin tener conocimiento del proceso, sin ser llamado a declarar, sin diálogo, sin conocer el expediente, sin derecho a defensa, sin derecho a recurso. Se trata de una censura inapelable, al exigirme el acatamiento íntegro del contenido de los documentos de la Comisión Episcopal contra mis intervenciones y contra mi libro *Dios y Jesús*, según indica el secretario general de la CEE en su carta.

El procedimiento seguido es contrario a los que rigen en una sociedad democrática y al mandato de Jesús que llama a la corrección fraterna, cosa que nunca se me ha hecho, y contraviene las reglas de la propia Congregación para la Doctrina de la Fe. De hecho, la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe de la Conferencia Episcopal Española ha transgredido en mi caso el *Reglamento para el examen de doctrinas*, aprobado por el Papa Juan Pablo II el 30 de mayo de 1997 en audiencia concedida al cardenal Ratzinger y dado en la sede de la Congregación para la Doctrina de la Fe el 29 de junio del mismo año. Si incumplen la normativa que ellos mismos han aprobado, difícilmente puede esperarse objetividad en el estudio de las obras que son objeto de examen.

MANIPULACIÓN y FALSEAMIENTO DE LOS TEXTOS: NI UNO SOLO NIEGA LA DIVINIDAD NI LA RESURRECCIÓN

¿Qué decir de las acusaciones que me dirigen los obispos? No existe un solo texto en el libro que niegue la divinidad y la resurrección de Jesús de Nazaret, que es de lo que me acusan. Lo que hago es presentarlas con categorías propias de la cultura actual, para una mejor comprensión del mensaje cristiano, como hicieron Nicea y Calcedonia en su tiempo, y desde la opción por los excluidos, que es el horizonte del Nuevo Testamento.

Para llegar a la condena de mi libro, los censureS de la Comisión Episcopal han manipulado y en algunos casos falsificado mis textos, hasta hacerles decir lo contrario a lo que dicen. Los errores no se encuentran en ninguna de las páginas del libro, sino en la mente de los censores y en los textos episcopales que se me han entregado.

De principio a fin del libro, y especialmente en el capítulo dedica-

do a cuestión tan fundamental, afirmo la Resurrección de Jesús, que es inseparable de su divinidad: «Según el Nuevo Testamento, Jesús es constituido Hijo de Dios por la Resurrección». Pero estamos ante una cuestión compleja que no admite respuestas simples. Un teólogo no puede limitarse a afirmar o a creer los artículos de la fe. Debe estudiar los textos fundantes a través de los métodos histórico-críticos, interpretarlos y preguntar por su significado. Y en el tema de la resurrección las interpretaciones han sido plurales, ya desde el propio Nuevo Testamento, y lo siguen siendo hoy, como expongo en mi libro.

La censura contra mi libro lleva implícita la condena de toda una corriente de teología crítica en la que yo me inscribo y una prueba más de las dificultades que han tenido y siguen teniendo los teólogos que hicieron el Concilio Vaticano II y quienes posteriormente hacemos teología en sintonía con él.

AUTONOMÍA DE LA TEOLOGÍA

Para evitar este tipo de injerencias de la jerarquía en la investigación sobre la figura de Jesús de Nazaret creo que es necesario incorporar a la teología dentro del concierto de los saberes y de los estudios universitarios civiles y devolverle la autonomía que tuvo en los momentos más brillantes de su historia. Es una de las exigencias del proceso de secularización. Somos cada vez más los teólogos y las teólogas que hacemos teología en diálogo con otras disciplinas fuera de las instituciones eclesíásticas en las universidades civiles, desde la libertad de investigación y cátedra. Eso no obsta para que sigamos haciendo teología dentro de la tradición católica, en el sentido etimológico y originario de la palabra «católico», y no reduciéndola a lo puramente ortodoxo. No tiene por qué haber incompatibilidad alguna al respecto. En ese clima de diálogo la teología católica se beneficiará de las aportaciones de las otras disciplinas y éstas podrán descubrir horizontes nuevos escondidos en las mejores tradiciones del cristianismo. En un clima así se van dibujando algunas de las líneas del nuevo paradigma teológico: la profético-compasiva, sensible al dolor en el mundo y solidaria con los que sufren; la intercultural e interreligiosa, que puede desembocar en una teología liberadora de las religiones; la de género, que ha de articularse con otras perspectivas: de etnia, de clase, de cultura, etc.

ES DE BIEN NACIDOS SER AGRADECIDOS

Deseo expresar mi agradecimiento a mucha gente: a mis colegas teólogos y teólogas de todo el mundo, que se han solidarizado conmigo; a los teólogos y teólogas de otras religiones, que me han apoyado: es una muestra de macroecumenismo; a las numerosas parroquias católicas que han estado cerca de mí, me han dado ánimos y me han invitado a compartir con ellas la eucaristía y a impartir cursillos de formación teológica; a las congregaciones religiosas, masculinas y femeninas; a las comunidades de base de todo el mundo, que me dicen que gracias a mis escritos permanecen dentro de la Iglesia católica; a muchos no creyentes, que muestran su interés por mis escritos para una valoración positiva del cristianismo y, gracias a la imagen que presento de Jesús, siguen interesándose por el cristianismo; a las personas que con sus críticas me han hecho ver las ambigüedades y los puntos oscuros del libro.

Las manifestaciones citadas de solidaridad, amén de un verdadero ejercicio de comunión eclesial y de catolicidad, son la mejor expresión del diálogo ecuménico entre los distintos cristianismos y de diálogo interreligioso entre las diferentes religiones.

Agradezco al Consejo de Gobierno de la Universidad Carlos III de Madrid el amparo que me ha prestado en el ejercicio de mi libertad de investigación y de cátedra, que, a raíz de la censura de la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe, algunas instituciones eclesíásticas me han negado. Hago extensible mi agradecimiento a los numerosos colegas y alumnos de la Universidad Carlos III y de otras universidades que me han expresado su apoyo y cercanía, al tiempo que han denunciado la permanencia de los métodos inquisitoriales en la Iglesia católica.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	9
1. DEL NACIONALCATOLICISMO AL ESTADO LAICO.	17
«En nombre de Dios todopoderoso»	17
El nacionalcatolicismo	18
Un Concordato anacrónico.	21
El Concilio Vaticano II, «diálogo con la historia»	22
Desmantelamiento del nacionalcatolicismo	24
La cuadratura del círculo: libertad religiosa y confesionalidad católica	27
Las cautelas de la jerarquía católica	31
Obispos y sacerdotes, por la democracia	34
Sector conservadores impiden la aplicación de la Asamblea Conjunta	41
La imparable ruptura	43
Renuncia del rey a intervenir en el nombramiento de obispos	45
Presiones de los obispos en el debate constitucional	47
Mención de la «Iglesia católica» en la Constitución	50
Los Acuerdos con la Santa Sede	52
<i>Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos</i>	54
<i>Acuerdo sobre Asuntos Económicos.</i>	54
<i>Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales.</i>	56
<i>Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas.... </i>	57
¿Constitucionalidad, preconstitucionalidad o anticonstitucionalidad de los Acuerdos?	58

La Ley de Libertad Religiosa	60
Acuerdos con las comunidades musulmanas, judías y evangélicas	62
Bibliografía	63
2. INVOLUCIÓN, NEOCONSERVADURISMO y NEOCONFESIONALISMO	65
Un viaje papal con contenido político	65
El fantasma del laicismo	66
Los teólogos, en el punto de mira	68
Del pluralismo teológico al pensamiento único	70
El encuentro de El Escorial (1972), puesta de largo de la teología de la liberación	75
Cruzada contra la teología de la liberación	76
Gutiérrez y BoH: sospechas, condenas y adhesiones	78
Los Congresos de Teología, blanco de la crítica episcopal	82
«Crisis de confianza» entre obispos y congregaciones religiosas	83
No pedimos perdón: la pérdida de la memoria histórica ..	84
«Mártires de la Cruzada» e Isabel la Católica, a los altares.	88
Contra las parejas de hecho	91
San Pablo/CEU, ¿instalado en el integristas? O.....	93
¿Mártires del cristianismo primitivo? O.....	94
No a la guerra	95
Vientos contrarios al laicismo en Europa	97
«Dejemos a Dios en paz»	99
Por la laicidad real del Estado	100
3. ¿ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN EN LA ESCUELA? UN CONTENCIOSO QUE VIENE DE LEJOS	103
Transmisión de unos contenidos racionales y científicos	104
Contribución al desarrollo integral de la persona	105
Respeto al pluralismo desde la práctica de la razón comunicativa .. ,	105
Síntesis armónica entre teoría y práctica	106
Modelos de enseñanza de la religión en la escuela	107
<i>La clase de religión como instrucción católica</i>	<i>107</i>

<i>La clase de religión como formación religiosa</i>	109
<i>La clase de religión como síntesis de cultura y fe</i>	109
<i>La religión, asignatura no confesional</i>	111
Enseñanza religiosa escolar y catequesis parroquial	112
La pregunta por la trascendencia y sus plurales respuestas	113
Del Concordato de 1953 a los Acuerdos de 1979	114
La religión en la LOGSE	118
La indefensión del profesorado de religión	120
Las críticas no cesan	124
Razones y sinrazones de los obispos	127
Limpieza religiosa y miedo del profesorado	129
Los privilegios de la religión católica	132
El Tribunal Constitucional toma cartas en el asunto	132
Salidas razonables	134
La religión en la nueva Ley de Calidad de la Educación: ¿vuelta al nacionalcatolicismo?	136
Bibliografía	139
4. EL CAMINO NEOCATECUMENAL	141
Línea directa con el Vaticano.	142
Comunidad, palabra de Dios y liturgia	146
5. LA IRRESISTIBLE ASCENSIÓN DEL OPUS DEI	149
La canonización más concurrida de la historia	149
Morir en una buena cama, como un buen burgués y ser santo	153
En la cúpula del Vaticano	154
¿Y en la Iglesia española?	156
En las esferas de los tres poderes del Estado	157
84.000 miembros.	158
Brazo largo del Papa Juan Pablo II	159
Opus Dei versus Compañía de Jesús	162
Beatificación y canonización discutidas y discutibles: el problema defondo	165
La opción por los pobres, ausente.	165
¿Dónde queda el ideal de las bienaventuranzas?	166
El papel del pueblo en las canonizaciones	167
«El Padre» Escrivá y el Padre del cielo ,	168
Patriarcado e invisibilidad del hombre y la mujer en el Opus Dei	169

Caudillismo, imperativo moral	.	171
Combate contra el mundo y contra la sexualidad	.	172
Obediencia ciega... santa intransigencia, santa coacción, santa desvergüenza	.	174
En la senda de la «Imitación de Cristo»	.	174
6. SEXUALIDAD y HOMOSEXUALIDAD, ASIGNATURAS		
PENDIENTES EN EL CRISTIANISMO	.	177
Una concepción dualista del ser humano	.	177
Teología del cuerpo	.	181
La homosexualidad a debate	.	182
¿Enfermedad o profeta del siglo XXI?	.	185
Lesbianas y gays cristianos	.	185
El Vaticano y los obispos españoles contra la homosexualidad	.	188
Insensibilidad ante los malos tratos	.	192
Los derechos sexuales y reproductivos	.	194
Contra el aborto	.	196
La RU-486, «pesticida antihumano»	.	197
¿Creencias religiosas por encima de derechos reproductivos?	.	200
¿Excomunión por aborto?	.	200
El sufrimiento de las mujeres y el cuerpo como fiesta		204
La Iglesia católica contra la investigación con células madre de embriones humanos	.	205
7. Los MOVIMIENTOS CRISTIANOS DE BASE: ALTERNATIVA DE IGLESIA	.	207
Un cristianismo comunitario y liberador contra la alianza secular Iglesia-Estado	.	207
La ola contestaria llega a la Iglesia	.	209
Curas obreros: testigos de Dios entre la clase trabajadora	.	210
Religiosas y religiosos, con el pueblo	.	213
Iglesia Popular: Por una Iglesia del Pueblo	.	214
Comunidades Cristianas Populares: alternativa de Iglesia		217
Cristianos por el socialismo: amor cristiano y lucha de clases	.	219
Experiencia religiosa y práctica de la justicia	.	223
Los Movimientos Apostólicos Especializados	.	224

Sobre el diálogo y la negociación para la paz O.....	291
La Conferencia Episcopal Española ante la Ley de Partidos Políticos	294
Los obispos vascos contra la Ley de Partidos Políticos . . .	296
Reacciones encontradas ante la Pastoral	298
Disensiones en la jerarquía católica.	300
El arzobispo de Pamplona: contra ETA y contra la autodeterminación	302
Los obispos españoles contra el terrorismo de ETA y el nacionalismo totalitario	304
Disenso en el aula episcopal	308
Sacerdotes vascos contra la Instrucción pastoral	310
Conflicto en los movimientos cristianos de base.	312
Más allá de la polémica: la defensa de la vida y la «com-pasión» con las víctimas como imperativos éticos	314
Bibliografía	316
EpÍLOGO EN PRIMERA PERSONA	317
Navidad con el Santo Oficio en casa.	317
Lluvia de solidaridad y alguna prohibición	318
Sin derecho a defensa	320
Manipulación y falseamiento de <i>los</i> textos: Ni uno <i>solo</i> niega la divinidad ni la resurrección	320
Autonomía de la teología.	321
Es de bien nacidos ser agradecidos	322