



Revista de Fomento Social, 49 (1994), 241-261

Relaciones Iglesia y Estado en la España Democrática

Las relaciones Iglesia Estado han sido siempre unas de las cuestiones clave en la historia de España y un dato indispensable para poder explicar muchos de los acontecimientos sociales, políticos, ideológicos, etc., que han ocurrido en nuestro país. En este trabajo, un gran especialista en el tema como es el profesor Cuenca, realiza un brillante análisis sobre el devenir de dichas relaciones desde la época del tardofranquismo hasta la tercera legislatura socialista concluida recientemente.

————— José Manuel CUENCA TORIBIO (*) —————

Introducción. La época del tardofranquismo

El fugaz gobierno del almirante Carrero -junio-diciembre-1973- pretendió sin éxito el espaldarazo del Vaticano, con la invocación de recuerdos ya ajados

(*) Catedrático de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Córdoba.

ESTUDIOS

e intentando capitalizar el aparatoso confesionalismo del régimen. Con el apoyo del sector más influyente de la Conferencia Episcopal española, Roma no se comprometió a fondo en la búsqueda de nuevas soluciones concordatorias; y actualizó también por su parte la política del *attentisme*.

Las cosas iban a empeorar con el nuevo gabinete de Carlos Arias, en el que pareció revivir el viejo espíritu anticlerical de los juristas regios. Con un Franco sin reflejos, el fin de la dictadura estuvo a punto de presenciar la segunda versión del caso Múgica, cuando el antiguo capellán de los Tercios de Navarra, Mons. Añoveros, firmaba una pastoral de dura crítica hacia el inmovilismo del sistema que había bendecido años atrás.

La crisis se resolvió por la recuperación de la capacidad de iniciativa de un Franco que en las negociaciones con la Iglesia dio, sin duda, muestras de sus más señaladas cualidades políticas.

En tal coyuntura se hacía difícil imaginar que las tareas para la revisión del Concordato anduvieran a buen paso. El regalismo de que haría gala el gabinete Arias no era precisamente el mejor estímulo para ello. Sin embargo, un enviado de la Santa Sede en Madrid, Monseñor Acerbi, y el propio ministro de Asuntos Exteriores español, Pedro Cortina, en el Vaticano, se afanaron por acelerar el cansino ritmo de las conversaciones, sin conseguir metas destacadas ni uno ni otro.

En efecto; el leve horizonte de esperanza en orden a crear un clima de entendimiento entre ambas potestades abierto por la llegada al poder del sucesor de Carrero Blanco, se angostó prontamente. Ya el diseño de las relaciones dibujado en el famoso discurso de 12 de febrero de 1974 dejaba poco resquicio a la ilusión. Apenas diez días más tarde el incidente del obispo bilbaíno Añoveros enviscaba las posturas más pugnaces de uno y otro interlocutor y desbarataba cualquier plan o propuesta positiva para arrancar a las relaciones Iglesia y Estado del punto muerto al que apresurada e ineluctablemente se estaba llegando.

A finales de 1974 la Comisión Episcopal del Apostolado Social, con el refrendo de la Comisión Permanente del Episcopado, daba a la luz una nota sobre la coyuntura económica, atravesada ya por la depresión comenzada un año atrás a causa de la denominada crisis del petróleo. Pese a la índole del texto, éste contenía no pocas acotaciones políticas y admitía incluso una lectura completa de tal tipo. Todo el documento equivalía a un canto al aperturismo, al criticar la sacralización del orden público, denunciar la inadecuación de la regulación jurídica sobre la

huelga y propugnar el término de toda suerte de ortopedias para que el clima de incertidumbre en que se debatía el país diera paso a un horizonte más despejado.

Pero si significativo fue el texto aludido aún lo sería más indiciariamente el que recogiera los trabajos de la XXI Asamblea Plenaria del Episcopado celebrada en diciembre del citado año. Para entonces, era ya muy ancha en ciertos medios políticos, intelectuales y sociales del país la corriente que propugnaba el definitivo olvido de los odios que condujeron a la guerra civil. Tal deseo de reconciliación nacional fue captado y sentido por los obispos que instarían a la dictadura al reconocimiento del escrito esperado: «La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad».

Manifiestamente, ésta y otras similares tomas de posición por parte de la Iglesia docente condujeron en las postrimerías del franquismo a unas relaciones meramente formales entre la cúpula estatal y la eclesiástica. Malentendidos que se repetirían con gravedad creciente y desvanecerían cualquier esperanza de una posible composición transaccional, a despecho de que en muchos prelados persistieran los vínculos de simpatía y afecto hacia el franquismo contraídos antes de su divorcio político que no tuvo un episodio decisivo, causa concreta, ni fecha determinada, pero que respondía al impulso profundo de la historia. El régimen carecía ya de fuerza de iniciativa para encontrar un nuevo lenguaje en su diálogo con la Santa Sede, la cual tampoco disponía de las bazas necesarias para imponer unilateralmente sus tesis innovadoras. La dictadura que contó hasta el final con el respaldo de una gran parte del llamado catolicismo sociológico y con el apoyo de sectores considerables del episcopado y el clero, se encerró en la nostalgia; y el Vaticano, a través de su nunciatura madrileña, concentró sus energías en que la futura transición se operase por la vía de la reforma, con un protagonismo sustancial de la Iglesia, que tenía ya sus cabezas de puente para llegar a un compromiso con las fuerzas sociales y políticas que se prefiguraban como dueñas del porvenir. Operación llevada a cabo sin apenas celajes diplomáticos y que sería considerada como una «traición» por partidarios del franquismo.

El reinado de Juan Carlos I

El fin del régimen de Franco y la paulatina democratización de la monarquía de Juan Carlos I abrieron nuevas perspectivas a las relaciones Iglesia y Estado en España. Las altas partes contratantes del Pacto de 1953 dieron un paso de gigante

en la mutación de aquél mediante el Acuerdo de 28 de agosto de 1976 por el que la Corona renunciaba a sus regaldas en materia eclesiástica, en tanto la Iglesia lo hacía al fuero jurídico de que gozaban los miembros del clero secular y regular.

A cambio de su competencia exclusiva en el nombramiento de los preladados, la Santa Sede se comprometía a efectuar las designaciones tras el conocimiento de las posibles objeciones de política general que el Gobierno español le pudiera plantear. Tan sólo en un caso se mantuvo un procedimiento similar al de 1941, el de la elección del Vicario General Castrense; en razón de la relación de su ministerio pastoral con la actividad pública. Prueba de la buena voluntad de ambas partes en las negociaciones que comentamos es la derogación del privilegio del fuero, expuesta en el artículo II del Acuerdo, y que reemplazaba al XVI del Concordato. El privilegio consistía en la necesidad de licencia de la Santa Sede para la citación de los obispos ante tribunales civiles, y la obligatoriedad de la licencia del Ordinario del lugar para incoar procedimientos judiciales contra clérigos o religiosos. En materia criminal las licencias se sustituían por meras notificaciones, sin efectos prácticos algunos, e incluso desaparecían en las causas civiles y contenciosas. De esta manera, lo pactado en 1976 encajaba plenamente con lo que posteriormente sería el artículo 14 de la Constitución, que proclama la igualdad de los ciudadanos. La supresión de los privilegios de los eclesiásticos a la hora de realizar el servicio militar, también fijada en el Acuerdo, confirmaba la posición igualitaria de la Iglesia en estas materias, bien distinta a las concesiones que había reclamado constantemente a lo largo del franquismo. No obstante, cuando parecía haberse encontrado la senda que conduciría definitivamente a la revisión profunda e incluso a la misma derogación del Concordato, los encuentros al alto nivel, los contactos diplomáticos y el propio laborar de los peritos se atascaron por causas a menudo oscuras.

El acelerado «deshielo» del autoritarismo hacia la democracia y el trepidante curso adquirido a causa de ello por la política nacional contribuyeron igualmente a la relativa preterición de la cuestión eclesiástica. Al celebrarse las primeras elecciones libres -15 de junio de 1977- para la constitución de un parlamento democrático, el tema religioso apareció muy desvaído, sin suscitar afortunadamente ninguna oposición entre los partidos (1). Publicistas menores o apresu-

(1) «Lo que le preocupa (a Tarancón) es sacar a la Iglesia española de las turbias aguas de la politización. Me dice que no habrá más etiquetas "cristianas" en el ámbito electoral o

rados lanzaron, con todo, la especie de un firme apoyo de la jerarquía a la UCD, pero sin aportar pruebas tangibles. En realidad, sólo las recepciones a significados líderes ucedistas por parte del cardenal Tarancón -debidamente aireadas por la prensa de todo signo político parecieron mostrar un indicio de la opinión de la jerarquía hispana, que, repetiremos, llegó a apoyar en la coyuntura electoral a la opción demócratacristiana. Con importantes núcleos provenientes de la Democracia Cristiana y del Opus Dei, era lógico que la fuerza política centrista patrocinara un modelo de convivencia no lejano del desiderátum de las opciones temporales de un amplio estrato del episcopado, en especial del más vanguardista y en sintonía con las reformas conciliares. Sin embargo, en ningún momento los mentores de la UCD se inclinaron por formar un partido confesional (2).

El gobierno salido de las urnas atendió preferentemente en sus primeros meses de gestión a temas distintos al religioso. A finales de 1978 concluía, sin

partidista. Ni, por supuesto, oficialismo religioso en el Estado». AREILZA, J.M. (1983), *Cuadernos de la transición*, Barcelona, p.51.

«...usted (Tarancón) ha conseguido que exista un partido que más o menos aglutine a la mayoría de los católicos y defienda los intereses de la Iglesia y eso sin apellidos católicos o cristianos que les comprometan a ustedes. ¿No ha conseguido usted nadar y guardar la ropa? ¿UCD no es la suplencia camuflada de un partido cristiano?

- A medias. A medias.

- A ver, acláreme eso, que es muy importante.

- Mira, en primer lugar tengo que decir que yo no tengo nada en absoluto que ver ni con el origen, ni con el planteamiento de UCD. Nada. Nada en absoluto. Es cierto que entonces vinieron muchos políticos a verme. Pero de todas las tendencias y yo a todos les di mis opiniones y a ninguno mi respaldo de obispo. Y menos en vísperas de elecciones, que entonces, no recibo a nadie». MARTIN DESCALZO, J.L. (1982), *Tarancón, el cardenal del cambio*, Barcelona, pp.257-8.

(2) Un historiador extranjero lo vio así: «Si bien las jerarquías eclesíásticas se abstuvieron de apoyar a ningún partido, su propia posición en política se hallaba mejor reflejada por la UCD, que por ningún otro partido, y se le concedió cierto grado de ayuda indirecta». PAYNE, S. (1984), *El catolicismo español*, Barcelona pp.270. Más aguda nos parece la conclusión de MAYEUR, J.M.: «Una vez más la situación española recuerda la francesa -no la italiana- y lleva a interrogarse sobre la desconfianza de un país de tradición católica respecto a las formaciones políticas confesionales». *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIXe-XXe siècles*, París, 1980, pp.225. Acerca de la imposibilidad de crear un partido demócratacristiano homologado, en fuerza y presencia, a los europeos, trata extensa, pero no siempre agudamente. HUNEEUS, C. (1985), *La Unión de Centro Democrático y la transición a la democracia en España*, Madrid, pp.175-190.

ningún resultado práctico, el plazo marcado por el Palacio de Santa Cruz para la conclusión de un acuerdo definitivo. Aunque las fuentes oficiales explicaron la nueva prórroga por el imperativo de acomodar los mencionados trabajos a la sanción de la inminente Constitución, no por ello pasó inadvertido que impensados obstáculos habrían brotado en el horizonte eclesiástico. La pretensión, por parte de la Santa Sede, de sustituir progresivamente el Concordato mediante la firma de convenios parciales se estimó por anchos círculos políticos como un hábil recurso para desprenderse de la ganga del texto y aprovechar sus elementos favorables. Al tiempo que de las esferas eclesiásticas mencionadas se argüía que la armonía del espíritu conciliar con el inaugurado en España posibilitaba la negociación en el sentido apuntado, se abogaba en influyentes sectores laicos por la «parlamentarización» del tema, como único medio de establecer un marco jurídico justo y duradero al viejo litigio (3). De este modo el contencioso no estaría sujeto a los vaivenes de la política de partido y el compromiso del Vaticano se contraería con la nación. Según los partidarios de tal posición, ningún resabio de liberalismo decimonónico latía en dicha propuesta. El Estado aceptaba la vía pactista para la resolución de los problemas con la potestad espiritual, sin imponer a la eclesiástica una legislación unilateral. En cualquier caso, empero, los estatutos de privilegio en que hasta entonces había estado amparada la Iglesia católica debían abolirse y someterse ésta -por vía fraccionada, repetimos- a la legislación común (4)

(3) ¿Permanece completamente ajena la jerarquía de la Iglesia al complejo, delicado y decisivo proceso de transición que vive la sociedad española? Oficialmente sí: cuando en las elecciones legislativas de 1977 comparece a elecciones una opción electoral que lleva el nombre de Democracia Cristiana (...) es manifiesto que no existe un apoyo de la Conferencia Episcopal ni de las poderosas organizaciones del área eclesiástica (...). En las semanas previas a las elecciones del 15 de junio, Alvarez de Miranda y su grupo ingresa en UCD (...) y el Cardenal Tarancón lo recibiría en más de una ocasión, antes de iniciarse la campaña electoral de modo que la audiencia trascendiera a la prensa. ¿No significaba eso señalar indirectamente a las organizaciones del área de la Iglesia quien era en realidad el «hombre de la jerarquía católica» en aquellas elecciones. CAMPO VIDAL, M. (1982), *La España que hereda Felipe González*, Barcelona, pp.164-5. Cfr. igualmente GUTIERREZ GARCIA, J.L. (1986), *Díselo a la Comunidad. (Reflexiones sobre la situación de la Iglesia en la España de hoy)*, Avila, cap. XI «España bajo el cambio», 185 y ss.

(4) «Algunos de ellos, como Alfonso Osorio, jugaron a fondo en el intento de vertebrar el centro sobre la democracia cristiana, pero al comenzar la primavera del 77, aquél era ya un tema sentenciado. La negativa que recibió de una importante fracción de aquella familia (...) y el

En momento tan crucial para el futuro del país como las vísperas de la nueva Constitución, la postura de la jerarquía eclesiástica recibiría la crítica de la izquierda. El 26 de noviembre de 1977, la Conferencia Episcopal daba a luz el documento «Los valores morales y religiosos en la Constitución». La defensa de los derechos humanos, la potenciación de la democracia y una verdadera división de poderes eran postulados defendidos por el máximo órgano colegiado del episcopado hispano, que, al mismo tiempo, insistía en la necesidad de tener presente en todo momento la concepción cristiana del hombre y de la sociedad a la hora de elaborar la Carta Magna. El respeto a la vida humana desde el origen de la fecundación, la promoción familiar, la salvaguardia de la moralidad pública, el libre acceso a la cultura, la protección de los más necesitados y el apoyo a los países del Tercer Mundo eran los valores que, según los obispos hispanos, estaba llamado el documento a defender. Al mismo tiempo sugerían el reconocimiento explícito de la Iglesia Católica. A pesar del recelo inicial, pronto cesaron los brotes de hostilidad en la oposición parlamentaria, y líderes del PSOE, como Felipe González o Enrique Tierno, reconocieron los aspectos positivos del documento episcopal.

papel jugado por la Jerarquía eclesiástica, que el 22 de abril declaraba solemnemente su neutralidad, y fundamentalmente por el cardenal Enrique y Tarancón, fueron decisivos en este sentido.

Además, Suárez empleó sus bazas electorales, imponiendo la tesis de un partido interclasista (...) pero ideológicamente sintético (...), basado en el acuerdo de unas élites modernizadoras, y de expresión populista.

Plantear la batalla dialéctica desde una adscripción democristiana hubiera supuesto reabrir el frente de las guerras de religión, latente tradicionalmente en la vida pública española. Por razones intelectuales (...) y también vitales (...) acabaron convergiendo con la sentencia que el brazo derecho del cardenal Enrique y Tarancón, José M^º Martín Patino, S.J., reiteraba en aquellos meses: «No mentar el santo nombre de Dios en vano».

No haber hecho de UCD, receptáculo de votos de la mayoría de la «España profunda», un partido confesional, marginando así el factor religioso de la contienda política, fue un paso adelante en la modernización cultural del país; uno de los hechos más trascendentes de la historia del campo político cuya impronta ha sobrevivido, por el momento al menos, a la propia UCD». YSART, F. (1984), *Quién hizo el cambio*, Barcelona, pp.143-4. Empero, no conviene llevar demasiado lejos la dieta ucedista a la jerarquía: «El día que Iñigo Caverro tomaba posesión del Ministerio de Cultura, vino a verme a Liria, de su parte y temprano, José M^º Martín Patino, para ofrecerme volver, tras nueve meses, a la dirección general de música y, también ya, teatro». AGUIRRE, J. (1988), *Memorias del cumplimiento. 4. Crónica de una Dirección General*, Madrid, pp.93.

Fechas antes de la celebración del referéndum que habría de sancionar el texto constitucional, de nuevo la Conferencia Episcopal, a través de su Comisión Permanente, difundía un comunicado. En esta nota, aparecida el 28 de septiembre, admitían los prelados hispanos las muchas virtudes de la Constitución consensuada, pero denunciaban sus reservas ante temas como el de la enseñanza o el del matrimonio. Dejando la decisión del voto a la libre conciencia de los fieles, afirmaban la necesidad de leyes complementarias que desarrollaran los aspectos más conflictivos, desde su punto de vista, del nuevo ordenamiento jurídico de la nación. Con 60 votos a favor de los 75 emitidos, la Asamblea General hacía posteriormente suya la nota de la Comisión, no sin el escándalo de algunos obispos integristas, como el conquense, Guerra Campos, que publicaba su pastoral «¿Constitución sin Dios para un pueblo cristiano?», en la que acusaba al proyecto constitucional de atefista. El 29 de noviembre el cardenal González Martín daba a la imprenta una carta pastoral que convirtiéndose en guía para los católicos opuestos a la Constitución, y cuyos contenidos fueron suscritos inmediatamente después de su aparición por los ordinarios de Cuenca, Orense, Vitoria, Ciudad-Rodrigo, Sigüenza-Guadalajara, Tenerife, Orihuela, Alicante y Burgos.

Por fin, aprobada la Constitución por el pueblo español mediante el referéndum del 6 de diciembre de 1978, un largo capítulo de la historia nacional parecía definitivamente clausurado con su artículo 16: «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 demás confesiones». En efecto, tal texto refrendaba las discusiones parlamentarias en las que no hubo el menor atisbo de guerra religiosa. Las enseñanzas de la historia de consuno con la madurez de la sociedad española y su porosidad hacia el pluralismo habían determinado que, solamente en extremos muy concretos -puntualización de la coexistencia armónica y pacífica del Estado con la religión de la mayoría del país; libertad de enseñanza subvencionada y gratuita-, se produjera el debate en la comisión redactora de la Constitución sin posturas cerriles o graníticas (5).

(5) De todos los trabajos que hemos leído en revistas religiosas acerca del nuevo estatuto de la Iglesia diseñado por la Constitución, nos ha parecido sobremanera valioso el número

Ello era lógico, pues el artículo era fruto del consenso de muy variadas fuerzas políticas que, incluidas las de inspiración marxista, habían abogado unánimemente en sus programas electorales por la superación de la confesionalidad del Estado. Los redactores pretendieron fundamentar la libertad religiosa en la misma concepción del pluralismo democrático, para lo que contaron con el valioso apoyo de la Iglesia institucional, que en todo momento vio con buenos ojos la declaración de no confesionalidad; aunque sin renunciar al reconocimiento expreso de su papel prioritario en las concepciones religiosas de los españoles. En tal sentido, varios prelados como J.M. Delicado Baeza, González Martín y, muy especialmente, el primado V. Enrique Tarancón, dejaron bien patente la opinión oficial de la Iglesia Católica, cuyo nombre quedaba expreso en el texto constitucional.

Sancionado éste, el enconado debate de la dotación económica del culto y clero se zanjó resueltamente en medio de un agitado concierto de voces contrapuestas, que cerraron en un tono de confusión un tema sobre el que durante largo tiempo habían reinado la ignorancia y la pasión. Tras la supresión de las pequeñas partidas otorgadas hasta entonces, el poder civil aceptaba la fórmula propuesta por una comisión eclesiástico-estatal de establecer -según el modelo alemán- un impuesto obligatorio entre la población para subvenir a las necesidades de todas las confesiones religiosas del país, impuesto que entraría en vigor en el ejercicio hacendístico de 1980-1981; hasta entonces el Estado garantizaría la permanencia del subsidio eclesiástico. No obstante, finalmente en el Acuerdo definitivo lo que se estableció fue el denominado sistema de asignación tributaria y no el de impuesto eclesiástico.

Tema también especialmente polémico por su vinculación con la Iglesia fue el de la enseñanza, fijado, después de un difícil consenso, en el artículo 27 del texto constitucional. Sus anchos límites provocaron una notable ambigüedad y la necesidad de un ordenamiento jurídico posterior en el que los representantes eclesiásticos han discrepado, en buena medida, de las autoridades gubernamentales en punto, sobre todo, a la financiación pública de los centros privados y a la regulación de la asignatura de Religión en los planes de estudios.

monográfico dedicado al tema por *Colligite*, 96 (1978). Sorprende que en un libro consagrado a la transición como el de AGUILA, R. de y MONTORO, R. (1984), *El discurso político de la transición española*, Madrid, no haga, salvo error por nuestra parte, la menor alusión al tema religioso en ninguno de sus lineamientos.

El 3 de enero de 1979 se firmaban en el Vaticano varios acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede que venían a sustituir al Concordato de 1953. El primer documento consta de cinco párrafos en los que se regulan los instrumentos y canales jurídicos por los que se han de encauzar las futuras relaciones entre ambas potestades. Extremos axiales del anterior pacto, como el principio de la confesionalidad del poder civil, obligatoriedad de la educación religiosa, el privilegio del fuero eclesiástico, etc., desaparecen por completo en el nuevo texto. El contenido del Acuerdo versa sobre Asuntos Jurídicos, Enseñanza y Asuntos Culturales, Asuntos Económicos y relaciones entre la Iglesia y las Fuerzas Armadas. En los primeros, se reconoce a la Iglesia Católica, al paso que se garantiza el libre ejercicio de sus funciones, la personalidad jurídica civil de la Conferencia Episcopal y de las restantes instituciones eclesiásticas, así cómo la inviolabilidad de sus lugares de culto, archivos y registros. Asimismo, se fijan las normas para el reconocimiento común de los días festivos; se posibilita el ejercicio de la libertad religiosa en establecimientos penitenciarios y centros asistenciales; se acuerda la colaboración Iglesia-Estado en materias de beneficencia y asistencia; y, finalmente, se admiten los efectos civiles del matrimonio canónico. En el capítulo de la Enseñanza y Asuntos Culturales, y conforme al artículo 27 de la Constitución, se sanciona el derecho de los padres sobre la educación de sus hijos y el carácter no obligatorio de la enseñanza religiosa. Igualmente, se admite el mantenimiento por parte de la iglesia de seminarios e instituciones de formación propios, al tiempo que sus restantes centros docentes se someten a la legislación estatal para regular el ejercicio de sus actividades. Por último, se reconocen los derechos adquiridos por las Universidades de la Iglesia y se sientan las bases de acuerdo en materia de medios de comunicación y conservación de su patrimonio artístico-cultural. En las cuestiones económicas, la Iglesia declara su intención de allegar por sí misma los medios que le son necesarios, mientras que el Estado se compromete a una colaboración económica hasta que ello se produzca, en orden a la eficacia del derecho de libertad religiosa de los españoles. En el texto se recoge el modo de hacerse efectiva dicha colaboración, fijándose que transcurridos tres ejercicios completos desde su firma, el Estado podrá asignar a la Iglesia una parte del impuesto sobre la renta del contribuyente, siempre que éste manifieste en la declaración su aceptación del destino dado a tales fondos. En tanto se llegase a esa situación, el Gobierno consignaría en sus presupuestos

Generales una dotación global y única a la Iglesia, actualizada anualmente...

Los acuerdos establecen también un régimen de exenciones para los bienes que se destinen al culto y actividades religiosas, y equiparan las asociaciones eclesiales a las entidades sin fin de lucro y de beneficencia privada, lo que se traduce en los lógicos beneficios fiscales. La asistencia religiosa al personal católico de las Fuerzas Armadas a través del Vicariato Castrense y la desaparición de los privilegios en el servicio militar de clérigos y religiosos -aun cuando se admite un sistema de prestación social sustitutoria de las obligaciones específicas del Ejército- son las últimas disposiciones de los Acuerdos. Como vemos, sus ideas inspiradoras son bien distintas del Concordato de 1953. Independencia y respeto mutuo, entendimiento y cooperación entre ambos poderes nutren de talante dialogante y de decidida voluntad creadora el articulado del Acuerdo convertido en Ley del Estado el 4 de diciembre de 1979, tras su aprobación por las Cortes Generales Españolas.

Las crisis de UCD, a raíz misma de su segunda victoria electoral -1 de marzo de 1979-, determinó otra vez la congelación de las negociaciones entre la Iglesia y el poder civil cara a solventar los últimos y más conflictivos puntos de sus relaciones -tema docente y patrimonio- planteados en un horizonte eclesial distinto al de la época de Pablo VI. Durante esta etapa se promulgó y publicó en el BOE -5 y 24-VII-1980, respectivamente- la Ley orgánica sobre la Libertad Religiosa, norma marco que pretendía desarrollar el artículo 16 de la Constitución. En su texto, redactado con cierta ambigüedad, el Estado garantiza el derecho a la libertad religiosa y de culto, sin que las creencias religiosas puedan ser motivo de discriminación alguna. Asimismo, se afirma que ninguna religión tendrá carácter estatal. El contenido de la libertad religiosa, sus límites y tutela, la personalidad y el carácter de las confesiones o el establecimiento de una comisión Asesora de la Libertad Religiosa completa el articulado.

Pero las relaciones entre el Gobierno español y la Santa Sede no siempre discurrieron sin tropiezos en los años del poder ucedista. El *tournant* de la diplomacia vaticana tras el acceso de Wojtyła al pontificado motivó un endurecimiento de las posturas eclesiásticas a lo largo de 1980, factor que serviría de concausa para la dimisión del presidente Suárez. Algunos analistas de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en esta etapa inicial del declive ucedista consideran la sustitución, en la nunciatura de Madrid, del «aperturista» Dadaglio por el más conservador Innocenti como una consecuencia más del

proceso comentado.

El intento golpista del 23-F sorprendió a la jerarquía episcopal hispana reunida para la selección de candidatos a la presidencia de la Conferencia. Aunque en las primeras horas de inquietud los obispos no manifestaron opinión alguna, en la mañana del día 24 redactaban un comunicado en clara defensa del orden constitucional y llamamiento al «espíritu de colaboración con las autoridades legítimas». Mas esta postura decidida no sería óbice para que en la primavera de aquel año, ya con Leopoldo Calvo Sotelo al frente del Ejecutivo, aparecieran los momentos de mayor tensión. La polémica suscitada por la ley del divorcio entre Iglesia y Estado, e incluso entre los mismos integrantes de la UCD, provocó ríos de tinta en las principales publicaciones del país y fue tema de múltiples y variados comentarios, incluso tras la definitiva aprobación del texto legal el 22-VI-1981. El proyecto de ley había sido preparado, en un principio, por el democristiano Landelino Lavilla y continuado posteriormente por su correligionario Iñigo Cavero, su sustituto en la cartera de Justicia. Católicos «oficiales», lograron pacificar en gran medida la cuestión, lejos de espectacularidades y según criterios de eficacia y prudencia. Empero, la llegada del menos encasillado Francisco Fernández Ordóñez al Ministerio, en septiembre de 1980, promovió un profundo cambio en dicho panorama. Consciente de que la Iglesia, a pesar de las declaraciones en contra, columbraba como inevitable una ley divorcista en base a las ya citadas negociaciones de sus antecesores en el cargo, y considerando que la redacción provisional del proyecto no colmaba sus deseos en torno al problema ni alguno de sus aspectos esenciales, acometió varias modificaciones sobre el texto primitivo. Mientras se producían reacciones en cadena de la jerarquía, el partido, por su lado, se dividía en divorcistas y antidivorcistas, y con él lo hacía el total de la Cámara: en tanto que un sector de la UCD -con mayoría de miembros del PAD-, el PSOE, el PCE, Minoría Catalana, Esquerra y el PNV apoyaban el proyecto de Fernández Ordóñez, el resto de los ucedistas, AP y Fuerza Nueva se oponían tajantemente. Entre presiones eclesiásticas y conservadoras, la ley fue acusada de desestabilizadora de la democracia y su responsable sometido a incesantes amenazas.

Conseguido el sí del Congreso, pasaría posteriormente al Senado, donde lograría su ratificación. La opinión pública la recibió con discreto aplauso, convencida así de orillar así uno de los obstáculos que distanciaban al país de su modernización social e ideológica. Aunque sin el refrendo de la jerarquía

religiosa, las relaciones entre Iglesia y Estado no sufrieron graves alteraciones hasta el final de los días de la UCD. Durante toda la etapa ucedista, la Iglesia había mantenido, en general, una cierta actitud de apoyo hacia la reforma política que se realizaba en el país, si bien es verdad que en ningún momento deseó la formación de cualquier grupo o partido reconocidamente "confesional". Una prueba más del escaso protagonismo político que la Iglesia pretendió, y logró, jugar en el proceso de la transición

Su protagonismo estribó, sin fáciles paradojas, en su voluntaria preterición cuando, como producto de su viejo ascendiente sobre la sociedad española, podía emplear a fondo las bazas que estas circunstancias le deparaban, sobre todo, en un momento de desconcierto y desmoralización de los poderes fácticos. Más aún así, sería tal vez más adecuado preguntarse si la actitud de la Iglesia no respondió, en definitiva, a un perfecto conocimiento de la colectividad hispana, madura para «el cambio» y refractaria a la tutela o dependencia de elementos no pertenecientes al juego y la dinámica políticos.

La llegada del PSOE al Gobierno -con absoluta neutralidad y asepsia por parte de la Iglesia jerárquica- dio actualidad a estas cuestiones disputadas y en las que el Pontificado se manifestaba ahora más beligerante que en los tiempos inmediatamente anteriores. Ello contrastaba con la actitud de un sector de la jerarquía que, en onda con más del 40% de sus fieles, había recibido con alegría al nuevo poder, esperanzado en que su sintonía en amplias vertientes del ordenamiento social y económico pudiera servir de convergencia cara a un entendimiento constructivo (6).

Eran días en que, si bien pasados ya los momentos de mayor efervescencia del diálogo entre los católicos y los miembros de otras confesiones e idearios, anchas corrientes más activas de la Iglesia nacional propugnaban con firmeza el abandono de antiguos prejuicios y clichés en aras a un mejor servicio a la comunidad española, necesitada del concurso de todos los esfuerzos favorables a una transformación real de muchas de sus injustas estructuras. No pocos sacerdotes y miembros de congregaciones religiosas, así como algunos preladados declaraban su

(6) Las estimaciones varían entre un 38 y un 55% la proporción de católicos votantes del PSOE. Según los cálculos de un estudioso, el 45% de los integrantes del partido Socialista se confiesan creyentes. Vid TEZANOS, J.F. (1983), *Sociología del socialismo español*, Madrid, p.82. No se trata el tema, pero presenta claramente el programa de los diferentes partidos, MUÑOZ ALONSO, A. (1984), *Las elecciones del cambio*, Barcelona, p.89 y ss.

franca opción por el comienzo de una nueva era en la que socialismo y catolicismo podían convertirse en los verdaderos motores de la modernización del país.

Dicha postura, al relegar u olvidar las diferencias que distanciaban a ambas cosmovisiones en otros campos de la cultura y la moral, desembocó en un panfilismo que el curso de los acontecimientos no habría de tardar en agrietar. De ahí que pasada una corta luna de miel, la Conferencia Episcopal se mostrara más correosa y tajante en su diálogo con las esferas ministeriales, acusadas por los círculos más conservadores del catolicismo hispano de desenterrar la «guerra de las escuelas» y otros usos y herramientas de un ayer tan cercano en el tiempo como lejano en la mentalidad general.

Se trata de capítulos sin cerrar de los que aquí sólo dejamos constancia. Por encima de anécdotas y lances, el nuevo episodio de la vieja querrela entre las dos potestades giraba en torno a la concepción y la aplicación del laicismo, en su versión hispana de los años 80. El complejo sistema de valores que implica el laicismo tenía que ser forzosamente readaptado a las profundas transformaciones ideológicas operadas en la sociedad española del momento a las que el socialismo únicamente prestaría un molde más concreto y permanente que el comenzado a bosquejar ya en tiempos de la UCD, según hemos visto. La pertenencia o no al catolicismo había por fin dejado de ser más determinante que el encuadramiento social (7).

(7) «Es verdad que este diálogo de altura entre la Jerarquía católica, y el Gobierno socialista ha sido intermitente, sin regularidad, y ha carecido de suficiente preparación política previa. La negociación comenzaba cuando se sentaban a la mesa y concluía cuando se levantaban y se despedían. El secretario de la Conferencia Episcopal, Fernando Sebastián, propuso reiteradamente a Guerra la conveniencia de crear un grupo conjunto de trabajo, una especie de plataforma política de encuentro, que buscara, sin ningún tipo de publicidad, fórmulas de entendimiento en las grandes cuestiones controvertidas. Pero la propuesta del obispo no encontró receptividad.

A pesar de todo, este diálogo era positivo y esperanzador. Sin embargo, a medida que pasaba el tiempo e iban apareciendo los verdaderos problemas de fondo, unos y otros fueron tomando conciencia de que crecían las dificultades y de que el entendimiento era mucho más arduo de lo previsto. El Gobierno y la Iglesia se dieron cuenta un día de que no se entendían.

Los obispos carecían de una verdadera estrategia en sus relaciones con el poder civil por falta de información adecuada sobre el nuevo campo político de juego y el Gobierno socialista adolecía del mismo defecto en relación con la Iglesia y aparecía dividido entre la voluntad de entendimiento y la tradición laicista del partido». HERNANDEZ, A. (1984), *Crónica de la Cruz y de la Rosa*, Barcelona, p.201-2.

De otro costado, pero dentro del mismo fenómeno, el viraje operado en la expresión del anticlericalismo hacia formulaciones conservadoras, da buena idea de la amplitud del cambio en la vivencia y testimonio de la fe católica. Así, el laicismo que, como expresión de vigencias sociales más que de reminiscencias históricas y señas de identidad, puesto en práctica el socialismo español en su dos gobiernos de la década de los 80 estaba azemado de puntos hirientes y respondía al modelo común en las sociedades industriales avanzadas de Occidente. Aparte de más de un error en su táctica y estrategia, la resistencia encontrada en la Iglesia institucional y algunos sectores católicos se debió tanto a la profesión vaticana como a la carencia de reflexión teológica y falta de visión histórica. Figuras tan relevantes y moderadas como Díaz Merchán, Fernando Sebastián, Suquía y el mismo Tarancón rivalizarían en sus declaraciones públicas en un negativismo a ultranza y en la condena indiscriminada de la actuación del partido gobernante, con olvido, en ocasiones, de momentos destacados de su propia biografía.

Esta oposición suponía una vigencia social y, sobre todo, una atmósfera religiosa ausente de España, como era plenamente consciente su presuntuoso interlocutor. Las armas de éste eran también muy distintas a las poseídas en los tiempos de la confrontación directa con la Iglesia, medio siglo atrás. En la primera navegación abiertamente laica de nuestro pasado, durante la Segunda República, la plataforma social era insuficiente, mientras que en esta segunda travesía, faltaban más las ideas que los hombres, aunque éstos, salvo excepciones muy contadas, no estaban dispuestos, en manera alguna, a entablar en amplia escala un duelo abierto con ciertas instituciones, y no más con los principios inspiradores de la religión tradicional de los españoles. Por esta causa, la resurrección, tantas veces anunciada a lo largo de los inicios de la década de los ochenta del legado azañista no llegó a producirse, por su total decalaje con una realidad muy distanciada afortunadamente de la España de los años treinta.

De esta suerte, sin motivos profundos de enfrentamiento ni voluntad de encontrarlos más o menos artificialmente, las escaramuzas entre ambas cúpulas primaban sobre las verdaderas batallas, eternizándose el vaivén de soluciones de radio corto y prosaico pragmatismo.

Destaca de entre ellas la del aborto. A pesar de las matizaciones con que el Gobierno ha pretendido elaborar su proyecto legal, el tema constituye un

aldabonazo en las conciencias de muchos españoles -incluso no cristianos-, y la Iglesia, acorde con sus creencias, se ha erigido en abanderada del movimiento antiabortista. La llamada «guerra de los catecismos», conectada con el asunto anterior, al ser precisamente el tratamiento del aborto en los textos de Religión de enseñanza básica auspiciados por el episcopado el auténtico caballo de batalla del conflicto, no es sino una demostración de fuerza de la jerarquía católica ante la todo poderosa administración socialista; tanto más por el posible temor de ésta ante la existencia de una enseñanza privada en no pocos casos en manos de instituciones eclesiásticas y considerada, por un amplio sector de la sociedad española, de mayor calidad que la pública. Por más de un factor, la polémica reseñada cabe verla como escaramuza de una de más amplios vuelos: la de la LODE. Esta era la consecuencia lógica de las ambigüedades del artículo 27 de la Constitución, y en esencia recogía las posturas de la izquierda, manifestadas ya con anterioridad en el intento de una primera concreción constitucional en materia educativa: el Estatuto de Centros Escolares. Problema simple y a la vez enrevesado y aun tortuoso, los valores que en él se ventilan se sitúan, en realidad, al margen de los planteamientos esgrimidos públicamente. La irreprochable facultad del Ejecutivo de participar en el ordenamiento de unos centros a los que subvenciona íntegramente, se encuentra replicada por el incontestable derecho de los padres -contribuyentes como cualesquiera otros ciudadanos españoles- a elegir el tipo de enseñanza que les plazca. Pero tras ello surgen inmediatamente las cuestiones de la igualdad efectiva de oportunidades, el recto entendimiento de la libertad religiosa, la tentación totalitaria y teocrática, etc. Por el momento, la dogmática actitud de algunos políticos socialistas y la cerrada réplica de un ancho estrato de la opinión confesional obstruyen todo camino de solución, bloqueando un tema que despierta una imprevisible capacidad de movilización. La forma de conocerse el anteproyecto del texto legal -a través de una filtración periodística- contribuyó a excitar los ánimos desde los primeros momentos de vida del proyecto de Ley. El hecho de que se elaborase con participación mínima de los sindicatos de profesores, la CECE, la FERE y la Comisión Episcopal de Enseñanza, fue acogido con recelo por los sectores educativos eclesiásticos (casi el 40 por 100 de los alumnos no universitarios, unos tres millones y medio en números redondos). Para la Iglesia, en la LODE el principio impuesto de participación autogestionaria es la exigencia que el Estado requiere de los centros privados que suscriban los

conciertos pertinentes, contrapartida que consideran abusiva. Así, aunque reconoce aspectos positivos, como el esfuerzo por generalizar el derecho a la educación y la pretensión participativa de la comunidad educativa y de la sociedad en general, denuncia facetas negativas, como el recorte de la libertad de enseñanza -en especial la falta de garantías al escoger la clase de educación que los padres desean para los hijos y la inseguridad de los compromisos de sostenimiento económico con fondos estatales. Todos los conflictos enumerados provocaban, empero, la reacción crítica de algunas jerarquías eclesíásticas y de personalidades relevantes relacionadas con asociaciones confesionales (8).

En la segunda navegación del gobierno socialista, iniciada, como es bien sabido, en 1986, la cuestión docente y la controversia suscitada en torno a campañas mediáticas consideradas anticlericales por la jerarquía han seguido centrando, junto con todo lo concerniente al patrimonio de la Iglesia, los ejes del diálogo entre los dos poderes. A pesar del pragmatismo demostrado por el gobierno en su afán de no convertir ningún problema religioso en potencial frente de desestabilización de la paz social, parte de la legislación educativa emanada del Ministerio de Educación -con incoercible proclividad al incumplimiento de las resoluciones del Tribunal Constitucional- hasta la salida de él de José M^a Maravall no respondía a esta filosofía pactista ni a la voluntad de concordia, puesta veladamente en entredicho en esta y otras cuestiones por el episcopado.

Pero a pesar de una crónica menuda que registra no pocos sucesos y lances de disenso y polémica entre la cúpula eclesíástica y los gobernantes socialistas, la tonalidad de conjunto es la de un entendimiento básico entre el poder ejecutivo y los obispos españoles en orden a no reabrir viejas querellas y a buscar un espacio de convivencia en que los católicos, sin nostalgia de privilegios, participen en pie de igualdad con sus conciudadanos en la edifica-

(8) «Si hay algo que resulte molesto al gobierno es la existencia de una enseñanza privada cuantitativamente amenazante y cualitativamente reconocida como superior a la pública. Esta realidad da a este estado de guerra fría unas especiales connotaciones si se tiene en cuenta que gran parte de los colegios privados pertenecen a la Iglesia católica. Por ello, se hacía necesario resucitar las latencias anticlericalistas que pudieran existir en la sociedad española. Creemos que por esta causa, fundamentalmente, surgió la llamada "guerra de los Catecismos». JEREZ AMADOR DE LOS RIOS, R. y GARCIA ARMENDARIZ, A.M., «Educación» en ALZAGA, O. (1984), *Un año de socialismo*, Barcelona, pp. 229.

ción de una colectividad pluralista y libre. La mutua cooperación entre el Estado y la Iglesia Católica en orden a paliar los estragos de la droga entre la juventud, constituye un esperanzado ejemplo del camino a seguir en innumerables cuestiones que afectan al bien social y en el que, tanto creyentes como increyentes, encuentran un campo común de solidaridad y esfuerzo.

Más allá de esgrimas verbales, las acusaciones recíprocas, bastante puntillosas y comineras de ordinario, siempre han encontrado un contrapunto en medidas y posiciones positivas de uno y otro interlocutor. Así, por ejemplo, el tema de los capellanes castrenses y hospitalarios, las críticas a la canonización de algunos mártires de la guerra civil fueron seguidas de la decisión del gobierno de exonerar a la Iglesia del impuesto sobre el valor añadido en las obras de construcción de lugares de culto, de los acuerdos respecto a la asistencia religiosa en centros hospitalarios o del destino del polémico embajador en el Vaticano, Gonzalo Puente Ojea. De igual manera, las denuncias del «Informe 2000» acerca de la escasa capacidad de la institución eclesial para acomodarse al ritmo de los tiempos, tuvieron muy pronto la contrapartida ministerial en la cesión, en toda regla, del segundo gabinete González en el simbólico combate acerca de la celebración de la fiesta de la Inmaculada en 1988. Por encima, importara repetir, de efímeros resurgimientos de antiguos conflictos -reviviscencias fantasmagóricas de trasnochados anticlericalismos- y apertura de otros -contenciosos mediáticos-, una relación esencialmente distensionada se ha instalado en las alturas eclesiales y gubernamentales.

El siempre espinoso tema de las finanzas eclesiásticas puede comparecer como paradigma de esta actitud de fondo. Las pretensiones de la Nunciatura y del episcopado cara a que el Estado garantice subsidiariamente los 13.500 millones de pesetas anuales cuando tenga fin la situación actual y la Iglesia sólo reciba el 0,52% de los impuestos de los contribuyentes afectos a la fe católica, han encontrado buena acogida en las esferas estatales.

Debido a las muchas implicaciones pastorales y sociopolíticas, el nuncio Mario Tagliaferri, sucesor de monseñor Innocente -1980-85-, ha jugado a fondo la carta de la dotación económica a la Iglesia, con parciales cesiones en otros puntos litigiosos y crispados, de los cuales los educativos son los más recurrentes y aristados (9).

(9) Como es manifiesto, para un análisis con aspiraciones de una mínima profundidad acerca

El aborto queda, sin embargo, como la magna querrela entre los dos poderes. La despenalización parcial aprobada en un principio ha ido ensanchando su campo con el natural acrecimiento de las condenas episcopales, unánimes en este punto y sin solución de continuidad, así como arropadas enérgicamente desde la Santa Sede.

No obstante, en la visita efectuada a España por el secretario de Estado del Vaticano a mediados de diciembre de 1988 volvería a ser el tema escolar el que nucleara la entrevista de Casaroli y Felipe González, al insistir el prelado en la obligación tenida por el Gobierno de respetar los acuerdos establecidos sobre la enseñanza de la religión en las escuelas públicas. El distendido diálogo en la cúpula confirmaría, a juicio de los portavoces de una y otra institución, el clima de normalidad y «corrección» que envolvía desde tiempo atrás sus relaciones. Posteriormente, quejas eclesiales respecto a la aplicación de algunos extremos de los acuerdos del 3 de enero de 1979 dan más pasto a la crónica periodística que a los contactos entre ambas esferas. Presidente de Gobierno y Presidente de la Comisión Episcopal encontraban en su talento negociador caminos de solución a temas indudablemente difíciles, pero sobredimensionados invariablemente por la tradicional instrumentación que las cuestiones religiosas han padecido y padecen en nuestra patria. La guardarropía de antaño no conservaba ya ninguna virtualidad, pese a folicularios ultramontanos o radicales. Ninguno de los sectores más sensibles de la sociedad española estaba interesado en fomentar querellas y pleitos entre las dos potestades.

La última etapa

La antedicha fue la principal causa de que en la tercera etapa gobernante del PSOE las relaciones entre la Iglesia y el Estado no tuvieran significativos puntos de tensión. Los contenciosos que de tiempo atrás le enfrentaban continuarían ahora en la fase de hibernación comenzada en años anteriores. La punta de lanza de los sectores más belicosos del episcopado y del partido gobernante se azemó por falta de eco en sus propios ambientes y en una opinión pública muy remisa

de este diálogo, resulta indispensable conocer el pensamiento de nuestro episcopado. Cayendo en la inelegancia de la autocita, nos permitimos remitir a CUENCA TORIBIO, J.M. (1986), *Sociología del Episcopado español e hispanoamericano (1789-1985)*, Madrid.

a las querellas religiosas. Las viejas posiciones anticlericales que informaban ciertos aspectos del denominado «guerrismo» así como las posturas de fuerza adoptadas esporádicamente por la Nunciatura y la cúpula de la Conferencia Episcopal no lograron dar el tono a las corrientes prevalentes tanto en los círculos dirigentes del poder como en los de la mayoría del clero y los fieles católicos. La enseñanza, la Hacienda y la comunicación serían las cuestiones que polarizasen en el tramo aludido la tensión y el antagonismo de una y otra institución. En todas ellas se encontraría un *modus vivendi* precario mas suficiente para no provocar rupturas ni disensiones espectaculares, no obstante el relieve mediático alcanzado por algún que otro choque o escaramuza.

Tal atmósfera, sin embargo, se enrareció con el paso del tiempo y a finales del tercer mandato socialista el diálogo entre la Iglesia y el Estado se encontraba semiparalizado por la falta de entendimiento entre la Moncloa y los medios rectores de la jerarquía. Afortunadamente, empero, los buenos oficios diplomáticos de algunas personalidades impidieron que tal coyuntura abocase a una resurrección de los viejos fantasmas. A causa del debilitamiento de los contactos al máximo nivel, el protagonismo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado se desplazaría muchas veces en los inicios de la década finisecular al marco de las Autonomías. No por ello la crónica de estas relaciones revistió estridencias o pugnas merecedoras de reseña. En los ámbitos nacionalistas de Cataluña y el País Vasco el acuerdo y los lazos entre sus gobiernos y los respectivos episcopados serían en todo momento muy estrechos, como ocurriría en la Galicia del partido Popular. Pero también cabe afirmar lo mismo en las Autonomías de prolongados gobiernos socialistas, como Extremadura, Murcia, la Comunidad Valenciana o Andalucía. Algún incidente menor, con frecuencia magnificado por los medios de información, y algún conato de enfrentamiento no pasaron de ser episodios muy circunstanciales de una normalidad fraguada en el claro deslinde de las respectivas esferas de entrambas potestades, bien que no faltasen las quejas de los nostálgicos de viejas cristiandades y de paraísos colectivistas o libertarios.

Cuando por las presiones de una Nunciatura muy tentada por el descenso a la arena política así como por la de círculos financieros y mediáticos sedicentemente alarmados por el rebrote de ciertos gestos anticlericales en los medios de poder, la Iglesia docente parecía que iba a desplegar un protagonismo destacado en las elecciones del 6 de junio de 1993, el cumplimiento de su

verdadera misión se impuso en la inmensa mayoría de sus integrantes. La neutralidad eclesial en dichos comicios fue impecable y no pudo ser puesta en duda más que por trasnochadas reliquias de un pasado definitivamente enterrado.

El cambio en la dirección de la Conferencia Episcopal casi simultáneo al nuevo triunfo socialista contribuyó a la reanudación de un diálogo impuesto por los intereses nacionales y la concordia del país

La situación actual confirma el fenómeno de que en la sociedad española plenamente secularizada y hasta pagana en no pocas de sus manifestaciones, la capacidad de diálogo y el grado de influencia entre los poderes establecidos por parte de la Iglesia dependerán, casi en exclusiva, del respaldo visible de la opinión pública, teniendo los restantes elementos de su presencia en la vida comunitaria y en sus relaciones con la potestad temporal un valor cada vez más residual. De ahí que en el inmediato futuro la dinámica Iglesia-Estado debe sostenerse sobre soportes distintos de los que en esta breve síntesis hemos analizado.

La plena incorporación a Europa y la adaptación a las formas de vida que impondrán la revolución tecnológica y la era postindustrial, y en el inminente siglo XXI, traerán consigo nuevas pautas de comportamiento colectivo e individual de la sociedad católica con la natural incidencia en las relaciones entre el Estado y la Iglesia institucional. Arcaísmos y nostalgias dejarán paso, por fin, a concepciones globales y solidarias exigidas por cuestiones y problemas cada vez menos nacionalistas y crecientemente universales.