

2018

IGLESIA Y SOCIEDAD EN ESPAÑA: DISCURSO Y PRÁCTICA CLERICAL EN EL TRÁNSITO AL SIGLO XXI



Luis Arduña Lapetra

Estudio concluido en enero de 2018

IGLESIA Y SOCIEDAD EN ESPAÑA: DISCURSO Y PRÁCTICA CLERICAL EN EL TRÁNSITO AL SIGLO XXI.

“En el mundo de hoy, Dios está ausente”
Benedicto XVI¹

*“Ahora a la religión le pasa algo gravísimo:
fuera de los lugares donde todavía puede hacerse valer mediante
el miedo superpuesto a la ignorancia, se ha convertido en una opinión entre tantas.”*
Christopher Hitchens²

La Iglesia Católica española ha asistido en los últimos cuarenta años, con impotencia a pesar de sus esfuerzos, al declive de su influencia hasta unos niveles difícilmente imaginables en un país que se enorgullecía de su religiosidad – connatural al ser español (LANNON, 1990:260) – y que se presentaba como el campeón del catolicismo y un modelo a seguir en su relación con la Santa Sede (CALLAHAN, 2003:319).

Es razonable pensar que dicho declive se enmarca en un proceso de secularización³ que es común a toda Europa y, en ese sentido, no solamente la Iglesia Católica se ha visto afectada, también las confesiones protestantes y la Iglesia ortodoxa, sin que ninguna de ellas haya sido capaz de articular con éxito estrategias de recuperación (CALLAHAN, 2003:499). Pero, además, hay otras circunstancias aplicables a las particulares condiciones de una sociedad, la española, que despertaba a la democracia después de muchos años de una dictadura que había contado con la colaboración de la Iglesia para su legitimación y que, a cambio, había ofrecido a esta *“todo lo que cualquiera otra institución hubiera deseado”* (G^a DE CORTÁZAR en DELGADO ET ALII, 2014:50). Así, aunque en la fase final del franquismo, una parte significativa de la jerarquía, en consonancia con el tránsito que algunos sectores seculares y religiosos de la Iglesia militante habían iniciado al calor de las conclusiones del Concilio Vaticano II, empezó a separar su camino del de la Dictadura, probablemente por convicción, pero seguramente también por cálculo político, conscientes de lo que podía implicar unir su suerte a un régimen que, como su caudillo, daba muestras ya de un evidente agotamiento,

¹ http://www.elperiodicoextremadura.com/noticias/sociedad/benedicto-xvi-critica-consumismo-navidad-dice-mejor-regalo-es-alegria_211223.html

² HITCHENS, 2010:30

³ Utilizaré a lo largo del trabajo el término *secularización* cuando se hable de la sociedad y de *laicización* al hacerlo del Estado. Para un debate sobre la terminología, que no corresponde a este trabajo, son muy interesantes las aportaciones en BUSSY (2011), de la propia editora en la Introducción y de SALOMÓN CHÉLIZ en pp. 306 a 308; también en DELGADO ET ALII (2014), de MONTERO en pp. 54-55. Igualmente RIUS, 2012:422-423 y LOUZAO, 2008:333.

convertido en un “*poder en bancarrota*” (CALLAHAN, 2003:418; LANNON, 1990:295), lo cierto es que la puesta en marcha de la experiencia democrática tras la muerte del Dictador y la posterior Transición permitió el definitivo alejamiento de la población de la institución eclesial. Eso sí, el distanciamiento con el Régimen no implicaba que la Iglesia, y en esto coincidían los prelados y el clero, tal y como se aprecia en las conclusiones de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971 (CALLAHAN 2002:411), estuviera dispuesta a renunciar a sus prebendas y privilegios, especialmente los económicos.

La Transición democrática y su culmen jurídico-político, la Constitución de 1978, consagró un nuevo marco que venía a romper con la tradicional – con excepción del período republicano de 1931 (SUÁREZ PERTIERRA, 2006:20) – confesionalidad del Estado español⁴. No obstante, la fórmula elegida (“*ninguna confesión tendrá carácter estatal*”⁵) y, sobre todo, el hecho de que fueran las presiones eclesiásticas las que lograran matizar la redacción inicial del artículo constitucional, introduciendo una mención explícita a la Iglesia Católica (LÓPEZ ARANGUREN, 2013:18; RAMÍREZ, 1989:88), demostraban que ésta no estaba dispuesta a ceder parcelas de poder, si bien era consciente, al mismo tiempo, de que no cabía mantener la confesionalidad del catolicismo en una sociedad que pretendía homologarse a las europeas de su entorno (MORENO SECO, 2001:151).

En ese sentido, la pérdida de influencia de la institución eclesial hay que referirla más al plano social que al político. La sociedad española se secularizó rápidamente una vez lograda la democracia (LÓPEZ ARANGUREN, 2013:19 y ss; CALLAHAN, 2003:491 y ss), alcanzando e, incluso, superando los marcadores de referencia de otras sociedades de la vieja Europa, favorecida, sin duda, no sólo por un entorno favorable como es el democrático, sino, sobre todo, por la pérdida del apoyo estatal del que había disfrutado la Iglesia durante los años de la Dictadura. Las sucesivas encuestas ponían, y ponen, de manifiesto el alejamiento cada vez mayor de la ciudadanía española respecto de la

⁴ Aunque en 1973 la cúpula episcopal aún no estaba en disposición de renunciar a la confesionalidad oficial, lo cierto es que apenas dos años después, a la muerte del dictador, la Iglesia había elaborado una estrategia basada en el fin de la confesionalidad oficial, si bien dicha estrategia pasaba, también, por la protección de las finanzas de la Iglesia y de sus derechos en materia de educación, el reconocimiento de su influencia en las cuestiones de índole moral y, en definitiva, el mantenimiento de su capacidad de control en determinadas áreas que consideraba de su incumbencia (CALLAHAN, 2003: 413 y 422).

⁵ Esta fórmula declarativa estaba tomada del constitucionalismo alemán de Weimar, por lo que, en realidad, respondía a la realidad de las Iglesias de Estado surgidas con la Reforma, más que a los países de tradición católica. GONZÁLEZ DEL VALLE, 1991:151, nota 7. SUÁREZ PERTIERRA, 2006:30, habla de “*fórmula técnicamente incorrecta*”.

jerarquía católica, y la indiferencia con la que se recibían, y reciben, sus admoniciones sobre moralidad, sexualidad, matrimonio, etc. (RUIZ ANDRÉS, 2017:220)

Sin embargo, en el plano político, la desvinculación no ha viajado a la misma velocidad y ya desde la elaboración del propio texto constitucional, como hemos visto, la evolución no ha ido en paralelo a la secularización de la sociedad sino que, incluso, en algunos casos, ha sido abiertamente divergente. La Iglesia Católica, desprovista de los instrumentos que le aseguraban el poder coercitivo de la legislación positiva del Estado, que recogía como norma legal exigible a todos los ciudadanos distintos elementos doctrinales de la confesión católica (SÁNCHEZ JIMÉNEZ, 2010:60), ha mantenido, sin embargo, una capacidad de influencia en el Ejecutivo, en el Legislativo y en el Judicial difícilmente conciliable con las exigencias que un Estado democrático del siglo XXI debería atender. Se ha convertido en un poderoso – y peculiar – lobby (GONZÁLEZ DEL VALLE, 1991: 157; AGUILAR, 2013:317), con capacidad movilizadora para presionar a favor de sus demandas, que actúa para dirigir o condicionar acciones en aquellos asuntos en los que considera que tiene cosas que decir (moral, sexo...) o que defender (educación, financiación...), utilizando para ello diversas estrategias de presión, sea directamente o por elementos interpuestos (MARTÍNEZ, 1995:71), igual que ha venido haciendo a lo largo de la historia de la España contemporánea.

Esta dicotomía entre lo social y lo político ha planteado, pues, problemas que derivan de la falta de sintonía entre ambos planos, que deberían estar necesaria e inextricablemente entrelazados, así como con el propio marco democrático, al mantener la Iglesia planteamientos que, debido a que son producto de la revelación divina, se consideran innegociables (AGUILAR, 2013:318); además, su falta de estructura y tradición democráticas hacen que se sienta tremendamente incómoda en contextos de pluralismo y secularización, de manera que se instala en un victimismo constante y en una posición defensiva pero tremendamente agresiva (G^a DE CORTÁZAR en DELGADO ET ALII, 2014:52). Sin embargo, frente a esa agresividad, al contrario de lo sucedido con anterioridad en nuestra historia, no se ha articulado un movimiento social bien nutrido numéricamente – y, por ello mismo, con capacidad para articular una cultura política propia o, al menos, para influir en los programas electorales y obligar a la inclusión de medidas laicizadoras a los partidos políticos que actúan en el marco del sistema constituido – que reclamara al Estado un nivel de independencia religiosa como el

alcanzado por la propia sociedad civil⁶. Es más, aquellos partidos que por tradición histórica podían encarnar un renovado anticlericalismo, PCE y PSOE, renunciaron al mismo en aras a un consenso y a una pacificación religiosa que, por otro lado, se evidencia muy difícil de lograr cuando el oponente blande una fe innegociable e indisponible (CALLAHAN, 2003:450-451 y 461) y se enfrentan, en definitiva, dos visiones antitéticas: la que proclama el carácter público de su fe y la moralidad consecuente y la que pretende reconducir las creencias a la esfera privada.

Esta asimetría se ha consolidado, por tanto, porque ha faltado una reacción social contundente como consecuencia de la indiferencia hacia lo religioso en general, y lo eclesial en particular, tanto en lo que atañe a la atención al mensaje en el ámbito personal como en lo que se refiere a la oposición al mensaje en el ámbito colectivo; y ello a pesar de que, sin embargo, los ámbitos que se han visto presionados por la Iglesia, ya hayan sido gubernamentales, legisladores o judiciales, se han mostrado especialmente sensibles en numerosas ocasiones a las demandas clericales, cediendo en aspectos relevantes (educación y financiación fundamentalmente). Las razones de esta falta de respuesta – o de la poca contundencia y escasa implicación ciudadana en la misma – tratarán de apuntarse en este trabajo⁷.

“La fe tiene repercusiones políticas”: bases teóricas para el clericalismo del s. XXI

En 1983, después del primer viaje que realizó el pontífice viajero Juan Pablo II a España, la Conferencia Episcopal Española (CEE)⁸ empezó a elaborar con carácter trienal planes pastorales con los que pretendía tener un programa de trabajo compuesto por aquellas acciones que tuvieran un carácter de especial urgencia; para ello, era fundamental atender “*a las circunstancias específicas de la situación actual y a las necesidades pastorales más de fondo de la Iglesia y de la sociedad española*”

⁶ Por el contrario, “*desde mediados de los años 90, el voto religioso se ha vuelto más visible y se vincula precisamente a una cierta clarificación del perfil religioso de los principales partidos*”, tal y como constatan Calvo, Martínez y Montero en 2010, citados en AGUILAR, 2013:323.

⁷ Difiero, por lo tanto, con la afirmación de CONTRERAS MAZARIO, 2011:5, cuando dice que “*si a nivel normativo, o al menos constitucional, el discurso clericalismo-anticlericalismo pareció superarse, el mismo sigue estando presente, en muchas ocasiones, a la hora de la gestión de la pluralidad religiosa en España.*”

⁸ Para esos años, que correspondían a la tercera década desde la creación de la CEE, el objetivo planteado era el de la nueva evangelización y creatividad pastoral. Las dos primeras décadas se habían dedicado a acometer las reformas exigidas por el Concilio y a reforzar la comunión y la unidad interna de la iglesia. Plan de acción pastoral de la CEE para el cuatrienio 1997-2000, n. 7. A tenor de los documentos posteriores, la evangelización sigue siendo el objetivo sobre el que pivotan los mencionados Planes y, por ende, la práctica eclesial.

*consideradas en su conjunto*⁹; es decir, analizar la sociedad española en la que la Iglesia “*vive y se realiza*” (14, 1987). Eso sí, dicho análisis no era meramente sociológico, sino también teológico y pastoral, a la luz de la fe de sus autores y de la verdad “*tal cual ésta nos es ofrecida por la Revelación*” (13, 1993).

Siete años después, cuando se cumplían ocho de gobiernos socialistas, la CEE emitió un documento fundamental en el que venía a resumir lo constatado hasta entonces y a plantear, a partir del análisis de determinados comportamientos y las causas de estos, lo que la Iglesia y los creyentes tenían que hacer. Se trataba de una instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la situación moral de la sociedad cuyo título, “*La verdad os hará libres*”, era en sí mismo una declaración de intenciones y el contenido, desde luego, no podía pasar desapercibido – y no lo hizo – en un contexto en el que hacía escasamente un año que se habían celebrado elecciones generales en las que el PSOE había perdido la mayoría absoluta¹⁰ y el PP, un año después de su refundación, a la que no había sido ajena la propia Iglesia¹¹, había visto a Manuel Fraga dejar su lugar a un joven José María Aznar, que pronto empezó a moverse para lograr establecer la colaboración mutua entre el PP y los prelados.

Si bien su Reino no era de este mundo y su verdadera ciudadanía “*les esperaba en la gloria del mundo futuro*” (47, 1990), lo cierto es que la Iglesia siempre había tenido claro lo que Pablo VI verbalizó: “*el hombre puede organizar la tierra sin Dios, pero, al fin y al cabo, sin Dios no puede menos de organizarla contra el hombre*”¹². En consecuencia, su papel en este mundo era fundamental y su intervención, en cuanto Madre y Maestra, la clave para poder organizarlo de forma que respondiera al orden divino¹³. Su actuación en los asuntos del siglo (seculares) se justificaba, por tanto, en esas premisas¹⁴, de forma que lo lógico era que “*la moral católica [fuera] la base sobre*

⁹ Salvo que se indique otra cosa, los entrecomillados se refieren a los Planes Pastorales de la CEE, indicándose entre paréntesis el número de párrafo y el año de su aprobación. En este primer caso, (14, 1987). Para la Instrucción Pastoral “*La verdad os hará libres*”, (nº, 1990)

¹⁰ Aunque, de facto, como consecuencia de la ausencia de los cinco diputados electos de HB, los 175 diputados socialistas eran suficientes para actuar con mayoría absoluta.

¹¹ Los cuales habían actuado entre bastidores, junto con el propio nuncio papal, Monseñor Tagliaferri, para transformar a AP en una organización más centrista según el modelo de los partidos demócratacristianos europeos y tratar de convertirla, por lo tanto, en una alternativa real a los socialistas (CALLAHAN, 2003:457).

¹² *Populorum progressio*, nº 42.

¹³ “[La Iglesia] *constituye en la tierra el germen y el principio de este reino. El mundo, o sea, la humanidad histórica, no es algo extraño u opuesto al proyecto del Reino, sino el verdadero lugar de su realización en la medida que secunda el impulso del Espíritu. La Iglesia está en medio del mundo al servicio del reino de Dios.*” CEE, Plan Pastoral 2016-2020, p. 39. Véase también MARTÍNEZ, 1995:72.

¹⁴ Al fin y al cabo, “*el mundo de lo secular, la técnica, la cultura, la economía, la política, está frecuentemente pervertido por el pecado.*” (46, 1986)

la que se asentaba la normativa moral e incluso jurídica de nuestra sociedad española”, tal y como había sucedido “en tiempos pasados” (32, 1990); sin embargo, en 1990 la moral católica había dejado de ser la de toda la población, por lo que la situación, a juicio de los obispos, había derivado irremediabilmente en una sociedad moralmente enferma, desmoralizada, como se demostraba a partir de los síntomas que los prelados desgranaban con exhaustividad: amoralidad, moral de situación, doble moral, moral privatizada, mentalidad difusa, permisividad, subjetivismo, relativismo, etc¹⁵. En definitiva, “la difusión de un modo ateo de vida” – proseguían – había cambiado “las actitudes morales fundamentales de muchos” (28, 1990), de forma que los criterios éticos “valederos” – es decir, los que Dios fijaba y la Iglesia enseñaba y preservaba – se veían desplazados de la conciencia pública “por las encuestas sociológicas, hábilmente orientadas, incluso desde el poder político, por la dialéctica de las mayorías y la fuerza de los votos, por el consenso social, por un positivismo jurídico que va cambiando la mentalidad del pueblo a fuerza de disposiciones legales, o por el cientifismo al uso” (7, 1990). Se revelaba así la poca predisposición de la jerarquía a transigir en el juego democrático, el de las mayorías y las leyes aprobadas por los representantes elegidos por el pueblo mediante elecciones libres, denunciando la acción de los poderes públicos que manipulaban a la población a través de la “propaganda ideológica oficial o [desde] la cultura en el poder, frecuentemente antirreligiosa y silenciadora o ridiculizadora de lo católico” para “imponer concepciones de la vida inspiradas en el agnosticismo, el materialismo y el permisivismo moral.” (15, 1990).

Ante esta situación, solo cabía una solución: volver la vista a la Iglesia. Puesto que la ética católica estaba inspirada directamente por Dios, los obispos dejaban claro que la negociación era imposible ya que “no cabe aquí un consenso obtenido a costa de rebajar las exigencias morales cristianas”¹⁶; y si bien reconocían que tal pretensión

¹⁵ Reconocían, no obstante, que había valores importantes que emergían de la conciencia moral contemporánea. (5, 1990) En todo caso, la postura de los obispos españoles coincidía con la de Juan Pablo II, del que dice Tony Judt que “sus ideas de la verdad absoluta, de la inaceptabilidad del relativismo – tanto en los valores como en la explicación de conducta, del bien y del mal, de lo correcto y lo erróneo – están fundadas en la roca del fundamentalismo católico, y contra esa roca han chocado las olas del ecumenismo, la teología de la liberación y la modernización de la Iglesia.” JUDT, 2008:155. Como dice KIENZLER, “[r]esulta evidente que el matrimonio y la familia, y especialmente la moral sexual, es en Roma terreno minado sobre el que se elevan atalayas fundamentalistas.” KIENZLER, 2000:83.

¹⁶ Así se expresaba también el entonces Cardenal Ratzinger, luego papa Benedicto XVI, en su obra *Iglesia, ecumenismo y política*: “El Estado (...) debe comprender que existe un conjunto de verdades que no puede someterse a consenso que, por el contrario, lo precede y lo hace posible.” Citado en GARCÍA VOLTÁ y MARSET, 2009:236. Es muy ilustrativa en este sentido la anécdota que figura en KIENZLER,

podía parecer excesiva¹⁷ y que no dejaba lugar a otras ofertas morales, esa impresión se debía, en realidad, a “*una inadecuada presentación de la verdad revelada por Dios.*” (49, 1990) Al fin y al cabo, la moral cristiana es el compendio de todo lo bueno y verdadero que había en los hallazgos y creaciones de los hombres, dado que es Dios quien funda la razón y la libertad humanas¹⁸. Concluían, por tanto, remitiéndose a la encíclica *Gaudium et Spes*, que señalaba que no hay ley humana que pueda garantizar la dignidad del hombre y su libertad como lo hace el Evangelio de Cristo “*confiado a la Iglesia*” y, añadían, que “*si el patrimonio ético de la sociedad española tiene raíces cristianas, el Estado o el Gobierno, aunque sea no confesional, no pueden ignorarlas ni tratar de cambiarlas o intentar su sustitución.*” (64, 1990)¹⁹

Como se ve, ése era el límite que estaban dispuestos a reconocer a la aconfesionalidad, lo cual, a la postre, confirmaba lo que ya en 1986, en su documento “*Los católicos en la vida pública*”, habían indicado los prelados claramente al escribir que “*en la medida en que la actividad política, directa o indirectamente, trate de imponer una determinada concepción de la vida y de los valores morales no podremos dejar de oponernos a tales proyectos en defensa de la libertad social. Tanto más si lo que se pretende es sustituir los valores morales de la religión católica por otras concepciones de la vida, inspiradas en el agnosticismo, el materialismo y el permisivismo moral. Sin merma de la aconfesionalidad del Estado y de la política, el respeto positivo al patrimonio religioso y moral de gran parte de los españoles pertenecientes a la Iglesia católica es también una exigencia del respeto debido a la libertad de la sociedad. La cultura y la religión son ante todo asunto de las personas y de las instituciones sociales y no del poder político.*” (31, 1986). Por todo lo dicho, y en previsión de futuros enfrentamientos, teorizaban a su vez sobre la objeción de conciencia (39, 1990), a la que invitaban a recurrir a los católicos, ya que, “[e]n caso de conflicto hay que obedecer a Dios antes que a los hombres.” (85, 1986)

2000:74: preguntado el cardenal Caffarra si creía que la gente compartiría una moral sexual tan rigurosa, este respondió que no le importaba en absoluto, pues ellos (la Iglesia) se limitaban a decir la verdad.

¹⁷ MARTÍNEZ, 1995:73, reconoce que no es el tono adecuado.

¹⁸ En realidad, como dice Meeks, la moral de los primeros cristianos difería poco de la de sus convecinos puesto que era “*una adaptación de tradiciones de discurso moral más antigua, no era algo que partiese de la nada*”. Por otro lado, añade, la moral de los primeros cristianos era, en general, “*opuesta a lo que la mayoría de los cristianos considerarían hoy lo moralmente deseable*”. MEEKS, 1994:12.

¹⁹ En ese mismo escrito (32, 1990) reconocían que la Constitución Española y la Declaración Universal de los Derechos Humanos contenían valores morales que podían servir como base ética de convivencia de la sociedad española; pero ello era así merced a que su fuente de inspiración era cristiana y, en consecuencia, “*sólo en la integridad del mensaje cristiano reciben su última consistencia y sentido.*” Fuera de él, se vaciaban de contenido y “*a veces, se vuelven contra el mismo hombre.*”

Al diagnóstico anterior se unía una preocupación: que *“pese a la importante presencia de los católicos en el cuerpo social, éstos no tienen el correspondiente peso en el orden político.”* (60, 1990) Sin duda, y como consecuencia de que, como se ha visto, la fe tenía repercusiones políticas – *“la fe que profesamos no es algo privado, sino que es constitutiva y esencialmente pública”* escribirán los obispos en 1997 (46, 1997) – era preciso que hubiera una activa participación de los creyentes a la hora de fijar la posición del Estado ante las cuestiones morales que, sin embargo, como denunciaban los obispos, en esos momentos se resolvían desde el *“secularismo ateo”*; la misión de la Iglesia debía ser, con la implicación de los fieles y, en general, de todos los conciudadanos, la *“revitalización moral de la sociedad”* (2, 1990) y la recuperación de Dios, lamentablemente relegado de la vida pública, para actuar como *“último juez de la ética.”* (65, 1990), frente a la consabida frase *“Si Dios no existe, todo está permitido.”* (28, 1990)

Veinticinco años después, el Plan Pastoral 2016-2020, como los anteriores, seguía incidiendo en la misma diagnosis²⁰ y, por lo tanto, en la misma solución (que, por otro lado, tan poco éxito había mostrado): *evangelizar* para responder a la crisis espiritual (antes moral) de una sociedad fuertemente secularizada en la que los rasgos principales seguían siendo la poca valoración social de la religión (al entenderse, según denunciaban los prelados, la no confesionalidad del Estado como una secularización global de toda la sociedad), la exaltación de la libertad y del bienestar material, el predominio de una cultura secularista (que debilita la *“legítima influencia moral [de la Iglesia] en la sociedad”*) y el subjetivismo y la *dictadura del relativismo* (en expresión de Benedicto XVI). Frente a esa realidad persistente, el valor evangelizador de la caridad en un momento de crisis económica (*“los buenos servicios de Cáritas, Manos Unidas y otras instituciones eclesiales han mejorado la imagen de la Iglesia”*) y la religiosidad popular²¹ (*“en especial la devoción a la Virgen María en sus numerosas advocaciones”*) se presentan como los pilares sobre los abordar la misión de *“recuperar la memoria de Dios”*, pues *“el reconocimiento de la soberanía y primacía de Dios es la clave para la recta comprensión y el pacífico desarrollo de la humanidad.”* En definitiva, concluyen los obispos, *“no podemos aportar a nuestra sociedad nada más*

²⁰ *“Inspirada por la misma visión catastrofista de omnipresente decadencia moral que sólo la conversión de todos los españoles podía remediar”*, según la opinión de otros sectores eclesíasticos más progresistas (CALLAHAN, 2003:486).

²¹ Definida como *“aquellas prácticas religiosas distintas, más que contrarias, a la religión oficial e institucionalizada, y estrechamente ligadas a la cotidianidad de las personas.”* (LOUZAO, 2008:342)

valioso ni más importante que la invitación al arrepentimiento de los pecados y la invocación sincera de nuestro Salvador con una fe viva y operante.”

La Constitución de 1978: el marco político para el clericalismo del siglo XXI.

El discurso claramente intervencionista de los obispos – evangelizar implica actuar sobre los miembros de la sociedad, más allá de los fieles, para lograr que la fe se convierta en la pauta de comportamiento a seguir y, por lo tanto, inspiradora de las normas que aspiran a regir la sociedad²² – podrá prosperar merced al modelo de convivencia democrática diseñado por la Constitución de 1978, que, en lo que al ámbito religioso se refiere, consagra el principio de libertad religiosa y, sobre todo, deja el marco de la no confesionalidad estatal con suficientes espacios de interpretación como para que la Iglesia pueda influir más allá de lo que era deseable en un Estado democrático de finales del siglo XX y, desde luego, de lo que es admisible en el siglo XXI. De hecho, la misma jerarquía católica contribuyó *desde fuera* al diseño constitucional mediante declaraciones durante el proceso constituyente y otras presiones más o menos veladas, logrando, finalmente, la inclusión en el artículo 16.3 de la mención explícita a la Iglesia Católica en vista “*de las creencias de la sociedad española*”²³, aunque, también hay que reconocerlo, el texto constitucional no terminaba de satisfacer sus deseos puesto que no incorporaba ni la mención de Dios ni los valores morales católicos (CALLAHAN, 2003:439).

No obstante, lo que realmente alteraba el de por sí precario equilibrio constitucional en esta materia – el PSOE ya había hablado en la ponencia constitucional de “*confesionalismo solapado*” con la introducción de la cita a la Iglesia – fue la aprobación de los Acuerdos con el Vaticano de 3 de enero de 1979, los cuales venían a sustituir al Concordato de 1953, al que las partes consideraban ya superado en algunos aspectos (fundamentalmente, en el de la confesionalidad del Estado y las consiguientes relaciones Iglesia-Estado), aunque manteniendo otros, claves para la Iglesia, como la educación y la financiación²⁴. Se trataba de unos Acuerdos que, aunque formalmente aprobados después de promulgado el texto constitucional, en realidad llevaban

²² Los obispos se lamentaban de que “*se intenta privar a la ética cristiana de toda influencia en las conductas sociales*” (46, 1997).

²³ Para lo que contará con la contribución del propio PCE, que votaba a favor de la inclusión de esta mención a la Iglesia por considerar que reflejaba el peso tradicional de la misma en la sociedad española, de manera que, en la práctica, venía a coincidir con (¿asumir?) la argumentación – la del argumento sociológico – que había formulado la propia jerarquía católica en su declaración del 26 de noviembre de 1978 (GALEOTE, 2011:163 y CALLAHAN, 2003:437). El PSOE se abstendrá (RAMÍREZ, 1989:89).

negociándose varios años²⁵, por lo que, materialmente, eran preconstitucionales²⁶. Además, su propia naturaleza – se trataba de tratados internacionales firmados entre dos sujetos de derecho internacional, con lo que ello implica a la hora de su aplicación e interpretación²⁷ – suponía una diferencia muy importante respecto a los acuerdos que se suscribirían años más tarde con las demás confesiones de acreditado *notorio arraigo*²⁸. A juicio de muchos, la aconfesionalidad quedaba, ciertamente, en entredicho²⁹.

La Iglesia, tanto la jerarquía española como el propio Vaticano, supieron aprovechar el hecho de que la tradicional respuesta anticlerical en España estaba desarticulada como consecuencia de la guerra y la larga dictadura. La represión y el exilio, junto con el desmarque de la Iglesia en la etapa final del franquismo, desactivaron el anticlericalismo, desaparecido como movimiento social relevante. Ni el PSOE ni el PCE, las dos fuerzas más representativas de la izquierda y con tradición histórica anterior a la guerra y la propia República, estaban ya atravesados por un anticlericalismo que, según se percibía entonces (después de casi cuarenta años de franquismo y, en su mayor parte, de nacionalcatolicismo), había sido una de las causas, al no resolver sino exacerbar la “*cuestión religiosa*”, del estallido bélico en 1936. En consecuencia, el miedo a que se reprodujera el enfrentamiento surgido con la redacción de la Constitución republicana de 1931 hizo que los partidos políticos, que habían tomado buena nota de lo sucedido entonces, hicieran lo posible para, vía consenso,

²⁴ Los Acuerdos de 3 de enero de 1979 eran cuatro: 1. Asuntos jurídicos, 2. Enseñanza y asuntos culturales, 3. Asistencia religiosa a las FF. AA. y servicio militar de clérigos y religiosos y 4. Asuntos económicos. SUÁREZ PERTIERRA, 2013:24, nota 22.

²⁵ El PSOE había solicitado en sede parlamentaria la suspensión de las negociaciones en tanto se perfilaba el régimen constitucional en materia religiosa. CALLAHAN, 2003:429.

²⁶ Subsistían, además, dos acuerdos anteriores a la Constitución: uno de 1962, sobre los efectos civiles de los estudios de ciencias en las Universidades de la Iglesia y otro, de 1976, sobre el nombramiento de arzobispos, obispos y vicario general castrense por el que se renunciaba al derecho del Estado a proponer una terna de candidatos. GONZÁLEZ DEL VALLE, 1991:129. CALLAHAN, 2003:428 y ss.

²⁷ Al ser tratados internacionales, obligaban a futuros gobiernos, fuera cual fuese su composición política. CALLAHAN, 2003:427.

²⁸ El 10 de noviembre de 1992 se promulgaron las tres leyes ordinarias que instituyeron los acuerdos de cooperación con la Federación de entidades religiosas evangélicas de España (Ley 24/1992), con la Federación de comunidades israelitas (Ley 25/1992) y con la Comisión Islámica de España (Ley 26/1992). GALEOTE, 2011:172.

²⁹ LÓPEZ ARANGUREN, 2013:18, señala directamente que “*contienen cláusulas cruciales, impensables en un Estado laico y una sociedad secularizada (...) disposiciones absolutamente reñidas con el principio de aconfesionalidad del Estado declarado en el artículo 16.3 de la Constitución*” y reclama su denuncia. Otros autores hablan de “*confesionalidad oculta*” (GALEOTE, 2011:161, citando al presidente de la Comisión Permanente de la Iglesia Evangélica española) o de “*criptoconfesionalidad*” (NAVARRO ESTEVAN, 2003:128). Los teólogos progresistas señalaron que “*la Constitución confería a la Iglesia un estatuto privilegiado por una puerta trasera de la legalidad.*” (CALLAHAN, 2003:439)

cerrar dicha cuestión al precio que fuera (CALLAHAN, 2003:426 y 496; GALEOTE, 2011:162).

Por tanto, el modelo español surgido de la Transición, novedoso en cuanto que no tenía referencias históricas de las que nutrirse, era al mismo tiempo complejo, de laicismo imperfecto, cuya aplicación práctica iba a generar contradicciones y distorsiones, dados los márgenes amplísimos de su interpretación y la pervivencia de residuos históricos del viejo modelo confesional, de forma que, en su concreción, irán surgiendo normas de diferente naturaleza con dudoso encaje en el entramado constitucional³⁰. La consecuencia será la existencia de conflictos entre la Iglesia y el gobierno de turno a la hora de interpretar y poner en marcha determinadas medidas (CALLAHAN, 2003:438), configurando en la práctica, y especialmente durante los gobiernos socialistas, un modelo que se ha denominado acertadamente “*de acomodación conflictiva*” (CALLAHAN, 2003:457).

La Iglesia evangelizadora: la presión en la calle y otras formas de conflicto.

En 1997, la Iglesia se percibía a sí misma como una institución “*reconocida socialmente, incluso por quienes no se sienten católicos, [gracias a] la contribución de la Iglesia en España a la convivencia y reconciliación nacional y su voluntad de mantener una independencia real de las ideologías políticas de cualquier signo. La actitud de la Iglesia en este tiempo, libre del poder político, cercana a los humildes y sencillos y débil en el ámbito económico, ha acrecentado su prestigio y es muy escuchada como instancia moral incluso por aquellos que no comparten su doctrina.*” (59, 1997) Con esta percepción y la consiguiente consideración de su papel ante el desmantelamiento moral de la sociedad española, la práctica eclesial respecto a la ética y la moral tenía necesariamente que encarnarse en acciones y propuestas concretas dirigidas a todos los miembros de la sociedad, creyentes y no creyentes. Su discurso, sobre las bases que hemos analizado, no podía quedarse en mera retórica, sino que necesitaba convertirse en la moral pública exclusiva (y excluyente) para poder regenerar a la enferma sociedad española.

En esa labor evangelizadora y moralizadora, la Iglesia ha recurrido a diversos métodos, muchos de los cuales no le eran desconocidos, puesto que habían sido utilizados en otros momentos de movilización social católica; por ejemplo, la organización de actos

³⁰ Para SUÁREZ PERTIERRA, 2006:36, los acuerdos de 1979 sobre Educación y Financiación rozan la constitucionalidad.

de carácter religioso multitudinarios (las Misas por la Familia en la Plaza de Colón, verbigracia) y otro tipo de eventos que, como la Jornada Mundial de la Juventud celebrada en Madrid en 2011 bajo el lema “*Arrraigados y edificados en Cristo, firmes en la fe*”, contó, incluso, con la presencia del Papa Benedicto XVI y, por lo tanto, con una gran repercusión mediática en todo el orbe. Junto a ellas, el fomento de determinadas festividades asociadas a la religiosidad popular, como la Semana Santa, que gozan de una gran participación popular, aunque más por cuestiones de otra índole que por motivos puramente religiosos³¹, o la exhibición de símbolos en lugares visibles (ventanas y balcones con colgaduras en Navidad u otras festividades religiosas), pretenden dar visibilidad al poder (fáctico) de la Iglesia y trasladar la idea de que España sigue siendo católica. Evidentemente, en momentos conflictivos, estos actos son utilizados, además, como plataformas reivindicativas³² y sus lemas y mensajes transmiten un mensaje beligerante ante determinadas coyunturas que, en su opinión, suponen un ataque a los valores representados por ella (así, el subtítulo de la noticia que recogía en religionenlibertad.com la Misa por la Familia de 2008 decía: “*Con 112.000 abortos al año en España (creciendo a un 10 por ciento anual) y medio millón de familias rotas desde que se aprobó el “divorcio exprés” en 2005, muchos cristianos coincidirán con el Cardenal Antonio María Rouco Varela en que celebrar una misa por la familia no está de más*”).³³

Pero no ha sido ella sola la promotora de actos; en ocasiones, ha recurrido a organizaciones sociales de filiación confesional – aunque no siempre reconocida – para llevar a cabo actos del mismo carácter, como por ejemplo, Foro de la Familia o HazteOir.org³⁴, entidad ésta última que incluso ha sido reconocida de utilidad pública por el gobierno del PP, y que emplea modernas técnicas de márketing viral (la última, la campaña “*Los niños tienen pene, las niñas vulva, que no te engañen*”, dirigida contra lo que consideraban el adoctrinamiento sexual en las aulas y que se hizo muy conocida, incluso internacionalmente, al fletar un autobús con el que pretendían recorrer

³¹ Un grandísimo número de Semanas Santas españolas tienen la consideración de Fiesta de Interés Turístico Nacional e, incluso, Internacional.

³² Son muy esclarecedoras, en este sentido, las tablas contenidas en el artículo de AGUILAR, 2013:326-327, referidas a Acción Colectiva en Relación con el “Matrimonio Gay” (Tabla 2) y a Acción Colectiva en Relación con el Aborto (Tabla 3).

³³ En <https://www.religionenlibertad.com/misa-por-la-familia-en-la-plaza-de-colon-el-28-1522.htm>. Otro ejemplo, este de la de 2010: <http://www.forumlibertas.com/vuelve-la-gran-misa-por-la-familia-en-la-plaza-de-colon-de-madrid-este-2-de-enero/> Ambas consultadas el 6 de enero de 2018.

³⁴ www.hazteoir.org

España)³⁵. Así mismo, en otros ámbitos, ha utilizado a colectivos profesionales o asociaciones de padres para presionar en temas concretos que les afectaban directamente (sobre todo, como veremos, en la educación, a través de la Confederación Católica de Asociaciones de Padres de Alumnos, CONCAPA, o de la Federación Española de Religiosos de Enseñanza, FERE³⁶).

Por último, y en el marco del aprecio que se tienen (CALLAHAN, 2003:458), el PP ha ejercido en ocasiones como brazo político de los obispos. Sus dirigentes han encabezado manifestaciones, o se han dejado ver en las mismas, y, sobre todo, han llevado a las instituciones democráticas posicionamientos claramente clericales o, como mínimo, de raíz evidentemente religiosa. Y no hace falta bucear en las hemerotecas para encontrar ejemplos: aún no está terminado este trabajo cuando el portavoz del PP en el Ayuntamiento de Zaragoza critica al gobierno municipal de ZeC por haber decidido de forma unilateral sacar fuera de la Cabalgata la representación de la adoración de los Reyes al Niño Jesús, que “*tradicionalmente*” (tradicción que, parece ser, data de la época en que fue alcalde José Atarés, del PP, es decir, entre 2000-2003), se hacía en la Plaza del Pilar, escena bíblica que, sigue diciendo el edil popular, es “*el origen y la esencia misma*” de la cultura navideña. Y añade que “*mucho me temo que estamos ante un acto más de la obsesión del sectario Gobierno de Pedro Santistevé de apropiarse de las festividades más queridas de los zaragozanos con el absurdo intento de separarlas de sus profundas raíces cristianas*”³⁷.

Junto a la defensa de los valores morales, dos ámbitos, el de la educación y el de la financiación, van a ser también espacios de enfrentamiento a todo lo largo del periodo democrático. En lo que respecta a la primera, convertida en un campo histórico de combate para la Iglesia, dado que es indispensable en la tarea de adoctrinamiento, la jerarquía defiende la íntima relación de la libertad de enseñanza con libertad religiosa, concebida como “*un derecho de los padres y de los alumnos que se corresponde con*

³⁵ <http://www.bbc.com/mundo/noticias-39133448>. Consultado el 3 de enero de 2018.

³⁶ Como señala AGUILAR, 2013:326, nota 13, “*la significativa presencia de la [Iglesia] en el sistema educativo constituye sin duda un importante mecanismo de movilización: en 2009/10, existían 5080 colegios católicos en los que estudiaban 1.423.445 alumnos.*”

³⁷ <http://www.heraldo.es/noticias/aragon/zaragoza-provincia/zaragoza/2018/01/06/el-critica-que-zec-modificara-recorrido-cabalgata-1217644-301.html>. Unos días antes, esta vez en las Cortes de Aragón, en un debate sobre las inmatriculaciones practicadas por la Iglesia, el portavoz del PP salía en su defensa diciendo que esos bienes siempre habían sido de la Iglesia, gustase o no (<http://www.heraldo.es/noticias/aragon/2017/12/18/una-reforma-legislativa-expropiacion-las-vias-para-anular-inmatriculacion-bienes-por-iglesia-1214528-300.html>). En el Ayuntamiento de Huesca, el debate surgió con la modificación del Reglamento de Protocolo, hecha para que el Ayuntamiento, en cuanto persona jurídica y parte del entramado institucional de un Estado que se proclama aconfesional, no podía asistir a actos de carácter religioso (Acta de la sesión ordinaria de 27 de abril de 2016, p. 52).

una obligación del Estado y de las instituciones públicas [que] puede satisfacerse tanto mediante centros propios no estatales como por medio de los centros erigidos y regidos de una u otra manera por la Administración del Estado.” (151, 1986) No es de extrañar, por tanto, que cada ley que se promulgaba sobre la materia (LODE en 1985, LOGSE en 1990, LOE en 2006) suscitara fuertes encontronazos entre la Iglesia y sus aliados y el Gobierno de turno (socialista), con despliegues retóricos por ambas partes (menciones explícitas al anticlericalismo y a la Guerra Civil) pero también con movilizaciones multitudinarias (como la manifestación contra la LODE en diciembre de 1983: CALLAHAN, 2003:454) instadas por la Iglesia a través de la FERE y de las asociaciones de padres. No sucedió así con la LOMCE, promulgada con el Gobierno de J. M^a Aznar, que vino a legislar conforme a los deseos del episcopado, arrumbando la asignatura de Educación para la Ciudadanía, introducida por la LOE, y recuperando el valor curricular de la asignatura de Religión, que había sufrido una importante pérdida de alumnado al no contar para la nota final³⁸.

También en materia de financiación la relación era complicada. La Iglesia no quería renunciar a sus privilegios históricos ni a lo establecido en el Acuerdo sobre la materia de 1979 y, además, era un asunto clave para su propio funcionamiento: el pago de los profesores de religión, las exenciones fiscales en el pago de determinados impuestos³⁹ y la modificación de la Ley Hipotecaria para permitir la inscripción de edificios destinados al culto con la sola certificación del obispo de la diócesis, dibujan un panorama claramente desequilibrado a favor de la Iglesia, que se beneficia de las arcas públicas sin aportar a ellas y apropiándose de bienes que, como muchas ermitas e iglesias en pueblos, los vecinos consideraban suyas. Sin embargo, ni en el momento que puede considerarse como de mayor avance de las posiciones laicizadoras con el Gobierno socialista de J. L. Rodríguez Zapatero, la cuestión económica se solventó satisfactoriamente: por el contrario, en septiembre de 2006 llegó a un acuerdo con la

³⁸ En abril de 2017 se produjo una importante manifestación en favor de la escuela concertada en Aragón a raíz de las negociaciones presupuestarias entre el Gobierno de Aragón y Podemos. Varios miles de personas salieron a la calle en Zaragoza para protestar contra el cierre de aulas concertadas en Aragón. En la movilización, organizada por Escuelas Católicas de Aragón, la Confederación Española de Centros de Enseñanza (CECE-Aragón), la Federación Cristiana de Asociaciones de Madres y Padres de Alumnos de Aragón (Fecaparagón), la Federación de Sindicatos Independientes de Enseñanza (FSIE) y USO, estuvieron presentes representantes del Partido Popular, PAR, Ciudadanos y la patronal, que marcharon por las calles de la capital aragonesa bajo el lema ‘*Por la libertad de enseñanza*’. Otros sindicatos, como CGT, denunciaron presiones a los padres para que acudieran a la manifestación.

³⁹ Lo que ha sido cuestionado por la propia Unión Europea e, incluso, el Tribunal de Justicia de la misma: https://cincodias.elpais.com/cincodias/2017/06/27/midiner/1498553235_631696.html. Para otra visión de la misma noticia: http://www.abc.es/sociedad/abci-cuales-exenciones-fiscales-tiene-iglesia-201706272149_noticia.html

CEE sobre financiación estatal de la Iglesia muy favorable a ésta. (LÓPEZ ARANGUREN 2013:30)

¿Existe una respuesta anticlerical en el siglo XXI?

Señalaba Martín Velasco en 1993 que el problema de fondo de la ubicación de la Iglesia en la nueva situación democrática es que ésta, que venía de una situación de privilegio en España, se presenta como víctima de una persecución cuando, en realidad, de lo que se trata es de suprimir lo que es excepcional (citado en SÁNCHEZ JIMÉNEZ, 2010:60, nota 50). La cuestión no es, por lo tanto, acabar con el poder eclesial sino ajustar el mismo a los parámetros de un Estado democrático en el que la libertad religiosa no debe justificar determinados privilegios que, a la postre, muestran una realidad alejada de la aconfesionalidad proclamada constitucionalmente y, sobre todo, de la realidad social evidenciada en los estudios sociológicos.

Por supuesto, para la Iglesia Católica, los enfrentamientos que surgen – en la mayoría de los casos, además, como reacción eclesiástica a una acción gubernamental o legislativa – son consecuencia del *secularismo ateo* que busca “*descristianizar España*”. Los conflictos surgidos en torno a la ley que autorizaba el divorcio en 1981, a instancias de un gobierno de UCD, la despenalización del aborto (1985) y su nueva regulación (2010) con gobiernos socialistas, la píldora del día después (2001) con un gobierno del PP, junto con otros (emisiones religiosas en medios de comunicación públicos, beatificaciones de mártires de la Guerra Civil, eliminación del carácter festivo en lo laboral de la Inmaculada Concepción, despidos de los profesores de educación que no tienen una vida ejemplar cristiana, etc.) ponen de manifiesto que no hay un nuevo anticlericalismo – que parecería afectar a todos los partidos que han gobernado – que ataque a la Iglesia; ni siquiera lo hay en oposición al evidente clericalismo de la jerarquía católica, más allá de manifestaciones muy concretas y limitadas⁴⁰ (humor gráfico en algunos diarios y revistas⁴¹, blogs críticos, publicación de libros y otras

⁴⁰ Y que en muchas ocasiones han sido perseguidas por la Iglesia o sus adláteres, vía penal (p. ej., la denuncia contra Javier Krahe) o por otras vías de presión (tal y como denuncia Pepe Rodríguez en la su libro *Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica*: RODRÍGUEZ, 1997: 15-18). También mediante descalificaciones como las que sufrió la campaña “*Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte.*” Véase la nota de prensa emitida por la CEE el 23 de enero de 2009. No deja de ser curioso que traten de impedir lo que ellos hacen; en definitiva, consideran que la libertad religiosa prima sobre la libertad de expresión. Menos mal que, en todo caso, concluyen diciendo que “*los católicos respetarán el derecho de todos a expresarse y estarán dispuestos a actuar, tanto con serenidad y mansedumbre ante las injurias, como con fortaleza y valentía en el amor y la defensa de la verdad: Dios es amor.*”

⁴¹ Para la revista *El Jueves*, el artículo de CREMOUX en BUSSY, 2011:390 y ss (en francés). El dibujante Manel Fontdevila, que publica en *eldiario.es*, recopiló muchas de sus viñetas en un libro

manifestaciones culturales, así como la constitución de organizaciones como Europa Laica o MHUEL, muy activas pero poco numerosas) que, en ningún caso, han supuesto una movilización ciudadana apreciable, quizá con la única excepción del Movimiento 15-M y, probablemente en este caso, muy influenciada por el contraste entre la gravísima situación de crisis económica que ha afectado a la mayoría de la ciudadanía frente a los privilegios económicos y fiscales de los que, por el contrario, seguía disfrutando la Iglesia.

Ha sido, justamente, en aquellos asuntos como la educación y la financiación de la Iglesia que tienen una importante repercusión económica en los presupuestos generales del Estado, es decir, en el dinero público, en los que la respuesta política y social ha sido mayor. No parece, sin embargo, que se pueda tachar de anticlerical: el hecho de pretender una educación pública de calidad que carezca de espacios de adoctrinamiento religioso, sean católicos, evangélicos, judíos o musulmanes, o de que una institución de carácter confesional, sea la que sea, no se mantenga con el dinero de todos los españoles, creyentes o no, no ataca a nadie, sino que pretende ahondar en una interpretación más laica de la norma suprema básica del Estado.

En definitiva, el anticlericalismo como movimiento social con capacidad movilizadora e inspirador de programas políticos transversales no está presente en España desde hace mucho tiempo. La dictadura se encargó de desmantelarlo a base de ejecuciones y represiones, con la complicidad activa de una Iglesia que expedía certificados de buena conducta y que consideraba que tenía un derecho omnímodo a la reconquista espiritual de los españoles por cualquier medio; por otra parte, los partidos republicanos en el exilio tenían otras preocupaciones y la política de reconciliación nacional lanzada por el PCE no podía construirse sobre los ataques a una institución tan importante como la Iglesia, la cual, por otra parte, empezaba a mostrar algunos síntomas de desapego hacia el Régimen, fundamentalmente en sus bases (HOAC, JOC) y, a partir del Concilio Vaticano II y su puesta en marcha, incluso por una parte de la jerarquía. Por eso, en la Transición, el fantasma del anticlericalismo no se apareció y, en aras al consenso, los actores abandonaron cualquier actitud discordante acerca de la cuestión religiosa (GALEOTE, 2011:158). Junto a lo anterior, se evidencia hoy día que, en una sociedad tan secularizada como la española, la religión es contemplada como algo perteneciente al pasado, vinculada al reaccionarismo político o como un fósil cultural (DÍAZ

titulado "*Profundamente Anticlerical*", publicado por la editorial Astiberri en 2012. Como ejemplo de blog: <http://antiklerical.blogspot.com.es/>. Por su parte, el escritor colombiano Fernando Vallejo ajustó cuentas en su libro "La Puta de Babilonia", publicado por Seix Barral en 2007.

SALAZAR, 2015:71), de forma que las generaciones más jóvenes sienten que lo secular es su propia identidad, la cual ya no necesita construirse en un contexto de cambio – y, en consecuencia, de combate como lo tuvo que ser en épocas pasadas – sino desarrollarse en el contexto de convivencia democrática que han conocido desde que nacieron. El corolario de lo anterior es la primacía de la indiferencia ante lo religioso, convertido en un objeto de consumo más que, dadas sus exigencias, resulta poco atractivo (RUIZ ANDRÉS, 2017:220-221). El poder eclesiástico se percibe como una cosa del pasado, ajeno a la realidad de una sociedad que se organiza en un Estado que se proclama aconfesional. Por eso, las presiones de la Iglesia ya no aparecen como un peligro: se confía en la fortaleza de las instituciones democráticas, esencialmente laicas, y se considera que no hay vuelta atrás posible. Que se avance más o menos en la secularización del Estado, que continúen determinados privilegios que, sin embargo, parecen no afectar a la generalidad de la población, no son motivo de preocupación que exijan movilizaciones. Como ya señalábamos al principio del trabajo, la actitud general es de indiferencia hacia el mensaje de la Iglesia Católica, tanto para convertirlo en guía de vida propia como para combatirlo en su pretensión de ser guía moral para el conjunto de la población. Los tiempos en los que era necesario recurrir al anticlericalismo como arma de combate para vencer resistencias y oposiciones a la construcción de un Estado y una sociedad laicos (SALOMÓN CHÉLIZ en BUSSY, 2011:308) son cosa del pasado porque, ahora, el punto de partida es el contrario: el Estado y la sociedad ya son laicos. Y se considera que se bastan por sí solos para defenderse frente a las medidas involucionistas – clericales – que los representantes de la Iglesia pretenden convertir, en cumplimiento de su propia misión, en norma general. Lo que parece ignorar la sociedad actual es que, a veces, puede más una minoría bien organizada que una mayoría sin articular.

BIBLIOGRAFÍA CONSULTADA

AGUILAR, Susana, *La jerarquía católica española en perspectiva comparada. La confrontación política entre la Iglesia y el Gobierno socialista a comienzos del siglo XXI*, Revista Internacional de Sociología, Vol. 71, nº 2, mayo-agosto, pp. 309-334, 2013.

ALAMINOS CHICA, Antonio y PENALVA VERDÚ, Clemente, *Ética civil y ética religiosa en España*, Revista Internacional de Sociología, Vol. 70, nº 2, mayo-agosto, 2012, pp. 347-373.

ANGUITA, Julio y REINA, Carmen, *Conversaciones sobre la III República*, El Páramo, Córdoba, 2013.

BARNAVI, Elie, *Las religiones asesinas*, Turner, Madrid, 2006.

BERIAIN, Josetxo, *Formas modernas de resacralización en disputa. La nación y la persona*. Revista Internacional de Sociología, Vol. 74 (3), julio-septiembre, 2016.

BERMEJO, Diego, *El giro democrático en el debate secularismo-religión*, Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, nº 57, julio-diciembre, 2017, pp. 571-598.

BUSSY GENEVOIS, Danièle, *La laicización a debate*, Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza, 2011.

CALLAHAN, William, *La Iglesia Católica en España*, Crítica, Serie Mayor, Barcelona, 2003.

CASANOVA, Julián, *La Iglesia de Franco*, Crítica, Biblioteca de Bolsillo, Barcelona, 2005.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, COMISIÓN PERMANENTE, *Los católicos en la vida pública*, 22 abril 1986.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, LIII ASAMBLEA PLENARIA, *La verdad os hará libres (Jn, 8,32). Instrucción pastoral sobre la conciencia cristiana ante la actual situación moral de nuestra sociedad*, 1990.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, XLVI ASAMBLEA PLENARIA, *Plan pastoral 1987-1990*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, CXXXIX ASAMBLEA PLENARIA, *Plan pastoral 1990-1993*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, LXVI ASAMBLEA PLENARIA, *Plan pastoral 1997-2000*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, LXXVIII ASAMBLEA PLENARIA, *Plan pastoral 2002-2005*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, LXXXVI ASAMBLEA PLENARIA, *Plan pastoral 2006-2010*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, XCIX ASAMBLEA PLENARIA, *Plan pastoral 2011-2015*.

CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, CVI ASAMBLEA PLENARIA, *Plan Pastoral 2016-2020*.

CONTRERAS MAZARIO, J. M^a, *Marco jurídico del factor religioso en España*, Documentos del Observatorio del pluralismo religioso en España, nº 1.

CORTINA, Adela, *Ciudadanía democrática: ética, política y religión*, Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, nº 44, enero-junio, 2011, pp. 13-55.

CRUZ, Rafael, *Los estudios sobre anticlericalismo en España al final del milenio*, Ayer nº 27, 1997.

DELGADO IDARRETA, J. Miguel, PÉREZ SERRANO, Julio y VIGUERA RUIZ, Rebeca, *Iglesia y Estado en la sociedad actual. Política, cine y religión*. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2014.

DESCHNER, Karlheinz, *Historia criminal del cristianismo*, Vol. I, Ediciones Martínez Roca S. A., Barcelona, 1990.

DÍAZ SALAZAR, Rafael, *Modernizaciones, religiones y laicidad en el sistema-mundo*, Sistema 239, julio 2015, pp. 65-82.

ESLAVA GALÁN, Juan, *El catolicismo explicado a las ovejas*, Editorial Planeta, Barcelona, 2010.

GARCÍA VOLTÀ, Gabriel y MARSET, Joan Carles, *Probablemente Dios no existe. Deja de preocuparte y disfruta la vida*. Editorial Planeta, Barcelona, 2009.

GONZÁLEZ DEL VALLE, José M^a, *Derecho eclesiástico español*, Servicio de Publicaciones Facultad de Derecho, Madrid, 1991.

GONZÁLEZ SÁEZ, Juan Manuel, *El catolicismo tradicional español ante el "Caso Lefebvre" (1976-1978)*, Hispania Sacra, LXVI, Extra II, julio-diciembre 2014, pp. 489-513.

GRIERA, Mar, MARTÍNEZ-ARIÑO, Julia, CLOT-GARRELL, Anna y GARCÍA-ROMERAL, Gloria, *Religión e instituciones públicas en España. Hospitales y prisiones en perspectiva comparada*. Revista Internacional de Sociología, Vol. 73 (3), septiembre-diciembre, 2015.

HAUPT, Heinz-Gerhard y LANGEWIESCHE, Dieter (eds), *Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Institución Fernando el Católico (CSIC), Zaragoza, 2010.

HITCHENS, Christopher, *Dios no existe*, Debolsillo, Barcelona, 2010.

JUDT, Tony, *Sobre el olvidado siglo XX*, Taurus, Madrid, 2011.

KIENZLER, Klaus, *El fundamentalismo religioso*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

LANNON, Frances, *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*, Alianza Editorial, Madrid, 1990.

LÓPEZ ARANGUREN, Eduardo, *Estado, Iglesia y Sociedad en el proceso de secularización de España, 1978-2013*, Dykinson, Madrid, 2013.

LOUZAO VILLAR, Joseba, *La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea*, Hispania Sacra, LX, 121, enero-junio, pp. 331-354.

- MARTÍNEZ BLANCO, Antonio, *Prensa, Iglesia y Grupos de Presión*, Anales de Historia Contemporánea II, Universidad de Murcia, 1995, pp. 65-75.
- MEEKS, Wayne A., *Los orígenes de la moralidad cristiana*, Ariel, Barcelona, 1994.
- MONCADA, Alberto, *Religión a la carta*, Espasa, Madrid, 1996.
- MORENO SECO, Mónica, *Iglesia y Transición en la diócesis de Orihuela-Alicante*, Actas del I Congreso de Historia de la Iglesia y el Mundo Hispánico, Hispania Sacra, 53, 2001.
- NAVARRO ESTEVAN, Joaquín, *25 años sin Constitución*, Foca Ediciones, Madrid, 2003.
- NAVARRO, Vicenç, *El subdesarrollo social de España. Causas y consecuencias*, Biblioteca Pensamiento Crítico, Público, 2009.
- ONFRAY, Michel, *Tratado de ateología*, Anagrama, Barcelona, 2006.
- ORBANEJA, Fernando de, *Lo que oculta la Iglesia. El credo a examen*, Editorial Espasa Calpe, Barcelona, 2002.
- RAMÍREZ, Manuel, *Partidos políticos y Constitución (Un estudio de las actitudes parlamentarias durante el proceso de creación constitucional)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1989.
- RIUS, Mercè, *¿Hasta cuándo la religión?*, Isegoría, Revista de Filosofía Moral y Política, nº 47, julio-diciembre, 2012, pp. 421-437.
- RODRÍGUEZ, Pepe, *Mentiras fundamentales de la Iglesia Católica*, Ediciones B, Barcelona, 1997.
- RUIZ ANDRÉS, Rafael, *El proceso de secularización de la sociedad española (1960-2010): entre la historia y la memoria*, Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, 16, 2017, pp. 207-232.
- SALOMÓN CHÉLIZ, Pilar, *Libertad religiosa y laicismo en la España contemporánea. Reflexiones sobre algunas perspectivas historiográficas recientes*, Ayer nº 86, 2012, pp. 227-245.
- SÁNCHEZ JIMÉNEZ, José, *Enfrentamiento partidista y polarización social: concepto y fases del proceso (1980-2000)*. Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea, 9, 2010, pp. 35-51.
- SUÁREZ PERTIERRA, Gustavo, *Estado y religión: la calificación del modelo español*, Revista catalana de dret públic, nº 33, 2006, pp. 15-42.
- VALLEJO, Fernando, *La puta de Babilonia*, Seix Barral, Barcelona, 2007.
- VÁZQUEZ, Víctor, *Recensión sobre el libro de Abraham Barrero Ortega: La libertad religiosa en España*, UNED. Teoría y Realidad Constitucional, nº 20, 2007, pp. 710-720.
- WOODWARD, Kenneth L., *La fabricación de los santos*, Ediciones B, Barcelona, 1991.