

I libri di Viella

278

La laicità dei cattolici

Francia, Spagna e Portogallo
sul declinare del XX secolo

a cura di

Ilaria Biagioli e Alfonso Botti

viella

Copyright © 2018 - Viella s.r.l.
Tutti i diritti riservati
Prima edizione: marzo 2018
ISBN 978-88-6728-981-3

Questo volume scaturisce dalle ricerche su “Chiesa, cultura e movimenti cattolici di fronte alle sfide della laicità. Un approccio comparato: Francia, Spagna e Portogallo dalla metà degli anni Settanta al declinare degli anni Novanta del XX secolo” dell’Unità di Ricerca dell’Università di Modena e Reggio Emilia, responsabile scientifico Alfonso Botti, nell’ambito del PRIN 2009 (con decorrenza dall’ottobre 2011) su “Cattolicesimo, laicità e politiche di laicizzazione: un’indagine comparata su Italia, Francia, Spagna e Portogallo dal XVIII al XX secolo” di cui è stato coordinatore scientifico Daniele Menozzi.

Il volume è pubblicato con il contributo del Dipartimento di Studi linguistici e culturali dell’Università di Modena e Reggio Emilia e dell’Istituto di studi storici Gaetano Salvemini di Torino.



viella

libreria editrice

via delle Alpi, 32

I-00198 ROMA

tel. 06 84 17 758

fax 06 85 35 39 60

www.viella.it

Indice

ILARIA BIAGIOLI E ALFONSO BOTTI

La laicità dei cattolici 7

Francia

FRÉDÉRIC LE MOIGNE

Alla ricerca di un episcopato politico.
Il caso francese (1945-1984) 37

MICHELE MARCHI

Alla prova della laicità. Il mondo politico francese di fronte
ai temi dell'aborto (1974-75) e della scuola privata (1984) 63

ILARIA BIAGIOLI

Ripensare la laicità. Esperienze francesi negli anni Settanta 105

Spagna

ALFONSO BOTTI

Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo
nei documenti della Conferenza Episcopale Spagnola (1973-1999) 127

MIRENO BERRETTINI

I movimenti cattolici nella Spagna degli anni Ottanta:
laicità e mobilitazione 187

ROMINA DE CARLI

Dal confessionalismo alla separazione:
un modello "spurio" di laicità 213

Portogallo

TERESA CLÍMACO LEITÃO

- Le sfide della laicità in Portogallo: gli interventi dell'episcopato
nei dibattiti sull'aborto e sull'insegnamento (1976-1998) 241

RITA ALMEIDA DE CARVALHO, JOÃO MIGUEL ALMEIDA

- La stampa cattolica portoghese tra adattamento
e resistenze alla laicità (1976-1998) 267

GIULIA STRIPPOLI, GUYA ACCORNERO

- La dinamica dei movimenti cattolici portoghesi e la ricomposizione
della laicità nel Portogallo democratico (1976-2001) 311

Indice dei nomi 345

Le autrici e gli autori 357

Spagna

ALFONSO BOTTI

Secolarizzazione, secolarismo, laicità e laicismo nei documenti della Conferenza Episcopale Spagnola (1973-1999)

1. *Alcune premesse*

Quanto segue utilizza come fonte i documenti prodotti dalla Conferenza Episcopale Spagnola (CEE) nell'oltre quarto di secolo che va da 1973 al 1999. A legittimare gli estremi cronologici stanno, come termine *a quo*, la dichiarazione collettiva *Iglesia e comunidad política*, considerata in sede storiografica come uno dei principali documenti dell'episcopato spagnolo e, per il termine *ad quem*, l'elezione alla presidenza della CEE di Antonio M. Rouco Varela. L'analisi è circoscritta ai testi e ignora, per l'impossibilità di accedere alle fonti, il processo di elaborazione degli stessi, mentre per ragioni di spazio è ridotta al minimo la descrizione dei contesti.

La CEE ha un'articolazione complessa. Oltre all'Assemblea plenaria, vede una Commissione permanente, un Comitato esecutivo, un Segretario portavoce e un numero di commissioni il cui numero è variato nel tempo. La documentazione prodotta ne riflette l'articolazione, spaziando dalle Dichiarazioni dottrinali, i Decreti, i Documenti di carattere pastorale, le Note e i Comunicati emanati dall'Assemblea plenaria, alla documentazione prodotta dalla Commissione permanente, il Comitato esecutivo e le varie Commissioni.

I documenti presi in considerazione sono 376. Di essi si è compiuta anzitutto un'analisi lessicale, cercandovi termini quali secolarizzazione, secolarismo, laicità, laicismo, scristianizzazione, paganesimo e neo-paganesimo con derivati e affini. Si sono poi esaminati quelli che più riscontri presentavano al riguardo e quelli, a prescindere dai riscontri lessicali, di obiettiva rilevanza, vuoi per la natura del documento – le istruzioni pa-

storali, i piani pastorali – vuoi per l'eco suscitata. Si sono utilizzati i testi disponibili in rete nel sito della CEE,¹ ma per rendere il dovuto tributo a Gutenberg, a cui in molti siamo ancora grati e legati, si ricordano i quattro volumi in cui essi sono raccolti e che pure sono stati utilizzati, anche per constatare, tra le altre cose, che nell'indice delle materie non compaiono i termini laicità, secolarizzazione e derivati.²

Istituita nel 1966, nel periodo in esame la CEE è stata presieduta, dal 1971 al 1981, per tre successivi mandati, da Vicente Enrique Tarancón che subentrò a Casimiro Morcillo (1969-1971); dal 1981 al 1987, per due mandati, da Gabino Díaz Merchán, arcivescovo di Oviedo; poi dal 1987 al 1993 da Ángel Suquía Goicoechea, indi dall'arcivescovo di Zaragoza, Elías Yanez Álvarez dal 1993 al 1999.³

Prima di procedere nell'analisi e nella valutazione dei documenti, occorre richiamare alcuni dati che servono a precisare i contorni del quadro e alcuni fattori che si sono tenuti in considerazione per l'influenza che hanno esercitato sull'episcopato.

Per quanto riguarda il quadro politico si parte dal tardo franchismo per giungere all'era Aznar. Il 20 dicembre 1973 l'Eta elimina con uno spettacolare attentato il numero due del regime, l'ammiraglio Luis Carrero Blanco. Il 20 novembre 1975 muore Franco. Nell'estate dell'anno successivo si mette in modo quella transizione che, avviata con la *Ley de Reforma política*, avrà capo nella Costituzione democratica ratificata dal referendum del 6 dicembre 1978. Il periodo qui in esame comprende quindi la pre-transizione, la transizione, gli anni del governo dell'UCD di Adolfo Suárez e poi di Ignacio Calvo Sotelo (1976-1982), tutto il periodo delle amministrazioni socialiste di Felipe González (1982-1996) e il primo triennio della prima legislatura popolare di José María Aznar (1996-2000).

Per quanto concerne il quadro delle relazioni Chiesa-Stato occorre tener presente che il 28 luglio 1976 è siglato a Roma dal cardinale Villot

1. [url: <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/documentos-cee.html>].

2. *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1965-1983)*, a cura di J. Iribarren, Madrid, Bac, 1984; *Documentos de la Conferencia Episcopal Española (1983-2000)*, a cura di J.C. García Domene, Madrid, Bac, 2003-2004, 3 voll.

3. Sulla CEE in generale e per gli anni in esame, cfr. J. Iribarren, *Episcopado y Conferencia Episcopal*, in *El postconcilio en España*, a cura di J.M. Laboa, Madrid, Ediciones Encuentro, 1988, pp. 219-248; J. Iribarren, *Papeles y memorias. Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado en España: 1936-1986*, Madrid, Bac, 1992.

e Marcelino Oreja il primo degli accordi Stato-Chiesa che sancisce la rinuncia di re Juan Carlos I al diritto-privilegio di presentazione, regolato dagli accordi del 7 giugno 1941, dagli articoli VII e VIII, secondo comma, del Concordato del 1953, rinuncia invano sollecitata da Paolo VI a Franco nell'aprile del 1968 e nel luglio 1972, nello stesso tempo in cui segna la rinuncia della Chiesa al privilegio del foro, secondo quanto previsto dall'art. 16 dello stesso Concordato del pari contestualmente abrogato.⁴ Un accordo base al quale faranno seguito i quattro accordi Stato-Chiesa del 3 gennaio 1979.⁵

Per la loro influenza sui vescovi saranno poi prese in considerazione le nunziature apostoliche, le visite *ad limina* dei vescovi spagnoli e le visite apostoliche del papa in Spagna.

I nunzi apostolici. Il periodo si apre mentre, con il pontificato di Paolo VI, è nunzio apostolico Luigi Dadaglio⁶ (1968-1980). Antonio Innocenti⁷ (1981-1985) e poi Mario Tagliaferri⁸ (1985-1995) sono i nunzi nominati da Giovanni Paolo II per gli anni restanti del periodo qui in esame.

A riprova del logoramento dei rapporti con il regime stanno i 17 vescovi ausiliari che Dadaglio nomina tra il '68 e il '71. Mentre un «profilo episcopal» apparentemente diverso, Joaquín L. Ortega nota, in modo al-

4. Per il testo dell'accordo, cfr. *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados*, a cura di J.L. Santos, C. Corral, Madrid, Bac, 2006, pp. 381-383, per i testi delle lettere di Paolo VI e Franco, cfr. V. Cárceles Ortí, *Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis*, Madrid, Bac, 1977, pp. 281-378.

5. *Acuerdos entre la Santa Sede y los Estados*, pp. 383-404.

6. Luigi Dadaglio (1914-1990), originario della provincia di Alessandria, ordinato sacerdote nel 1937, passato negli uffici della Segreteria di Stato nel 1942, aveva poi svolto missioni nelle nunziature di Haiti, della Repubblica Dominicana, degli Stati Uniti, del Canada, dell'Australia e della Colombia, prima di essere nominato nunzio in Venezuela e poco dopo vescovo (1961). Al termine della nunziatura a Madrid fu nominato cardinale. Su quel periodo cfr. le testimonianze raccolte nell'*Acto académico en memoria del cardenal Luigi Dadaglio*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1991.

7. Antonio Innocenti (1915-2008) nato a Poppi (Fi), ordinato nel 1937, inviato come nunzio apostolico in Paraguay nel 1967, l'anno successivo era nominato vescovo, poi cardinale al termine della nunziatura a Madrid. Per un breve profilo se ne veda il necrologio su «L'Osservatore romano», 8-9 settembre 2008.

8. Mario Tagliaferri (1927-1999), nato ad Alatri, ordinato sacerdote nel 1950, dal '54 nella diplomazia vaticana, dopo varie missioni a Santo Domingo, Stati Uniti, Canada e Brasile, era stato nominato vescovo e nunzio nella Repubblica Centrafricana (1970-75), poi a Cuba (1975-78), in Perù (1978-85) quindi a Madrid dove rimase per dieci anni, prima di essere inviato a reggere la nunziatura di Parigi.

quanto criptico, nelle nomine del nunzio Innocenti nella prima metà degli anni Ottanta.⁹

Tagliaferri è ricordato come un nunzio che segue da vicino le vicende della chiesa spagnola e che vi interviene spesso. Nel decennio della sua nunziatura si ebbero 59 nomine episcopali (31 trasferimenti e 28 promozioni), delle quali 10 solo nel 1991. Dei quindici arcivescovati esistenti, nominò i titolari in sette, in alcuni casi ecclesiastici che erano diventati vescovi durante la sua nunziatura. Secondo Ortega si trattò di un progetto di rimodellamento dell'episcopato spagnolo in sintonia con la linea del nuovo pontificato, che vide la sostituzione dei vescovi montiniani o la loro inamovibilità quando insediati presso sedi decentrate (Joan Martí Alanís,¹⁰ vescovo di Seu d'Urgell dal 1971 al 2003; Javier Osés,¹¹ vescovo di Huesca dal 1977 al 2001; Rafael Torija,¹² vescovo di Ciudad Real dal 1976 al 2003; Ramón Echarren,¹³ vescovo di Las Palmas nelle Canarie dal 1978 al 2005 e Teodoro Úbeda,¹⁴ vescovo di Mallorca dal 1972 al 2003) a fronte della grande mobilità ascendente di quelli di osservanza woiñtiliana. Le nuove nomine riguardano ecclesiastici provenienti dai Seminari e dai nuovi movimenti apostolici.¹⁵

Le visite *ad limina*. I cambiamenti che si producono con Giovanni Paolo II riguardano anche l'accentuazione del centralismo romano e la convocazione annuale a Roma dei nuovi vescovi per i cinque anni successivi

9. J.L. Ortega, *La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española (1952-2000)*, in «XX Siglos», 50 (2001), pp. 40-41.

10. Joan Martí Alanís (1928-2009), originario della provincia di Tarragona, ordinato sacerdote nel 1951, vescovo dal 1971, di orientamento catalanista e progressista.

11. Javier Osés Flamarique (1926-2001), navarrese di Tafalla, ordinato sacerdote nel 1950, su di lui si veda P.M. de Santa Olalla, *Javier Osés, un obispo en tiempos de cambio*, Huesca, Instituto de Estudios Altoaragoneses, 2007.

12. Rafael Torija de la Fuente (1927) ordinato sacerdote nel 1952, vescovo ausiliare di Santander dal 1969.

13. Ramón Echarren Ystúriz (1929-2014), basco di Vitoria, ordinato sacerdote nel 1958, vescovo dal 1969, aveva studiato teologia alla Gregoriana e scienze sociali a Lovanio. Vescovo ausiliare di Madrid per nove anni accanto al cardinale Tarancón, nel 1978 era stato nominato vescovo di Las Palmas, dove rimase fino alla rinuncia per raggiunti limiti di età nel 2005.

14. Teodoro Úbeda Gramage (1931-2003), originario della provincia di Valencia, ordinato nel 1955, vescovo ausiliare di Ibiza dal 1972, fu nominato vescovo di Mallorca nel 1973.

15. J.L. Ortega, *La elección de los obispos en la transición de la Iglesia española (1952-2000)*, pp. 41-41.

la nomina, «per imparare bene il catechismo, hanno detto alcuni» (stando alla battuta riportata sempre da Ortega).¹⁶

Regolamentate con cadenze quinquennali da papa Montini con il decreto *Ad Romanam Ecclesiam*, la prima serie di visite *ad limina* di vescovi spagnoli durante il pontificato di Paolo VI avviene tra il giugno 1976 e il febbraio 1977. Le prime con Giovanni Paolo II vanno dal dicembre 1981 al giugno 1982; le seconde dall'ottobre al dicembre 1986; le terze dal settembre al dicembre del 1991;¹⁷ le quarte dal settembre al novembre 1997. Ad esse si farà riferimento più avanti, così come al momento opportuno si farà menzione degli interventi pontifici in occasione delle visite apostoliche nel paese iberico, la cui cronologia è utile ricordare fin d'ora.

I viaggi apostolici del pontefice. Il primo di papa Wojtyła in Spagna – primo in assoluto di un pontefice nel paese iberico – si svolge tra il 31 ottobre e il 9 novembre 1982. Segno evidente di una speciale attenzione per la Spagna (che il papa prende come esempio di paese di solidissime tradizioni cristiane in fase di forte scristianizzazione e quindi dal significato paradigmatico, sfida e posta in gioco di una nuova e peculiare evangelizzazione), il papa polacco metterà piede altre cinque volte in Spagna. La seconda facendo tappa a Saragozza nell'ottobre del 1984 prima di raggiungere Santo Domingo e Puerto Rico. La terza nel 1989, dal 15 al 21 agosto, quando si reca a Santiago de Compostela e nelle Asturie. Il quarto nel 1993 dal 12 al 17 giugno, quando visita Siviglia, Huelva, e Madrid. Ne compirà un altro nel 2003 (3 e 4 maggio), che cade fuori del periodo qui in esame.

Tutto ciò premesso, gli ultimi due passi da compiere, prima di procedere all'analisi dei documenti, consistono nel fornire alcuni dati sull'episcopato e nel richiamare la principale premessa del documento *Iglesia y comunidad política*.

Negli anni sessanta l'età media dei vescovi spagnoli era, secondo Martín Patino, di circa 65 anni.¹⁸ Stando ad altra fonte, nel 1966, su 77 vescovi, di cui 5 ausiliari e 8 nominati prima del 1941 (e quindi non sottoposti al

16. Ivi, p. 43.

17. Fin qui, cfr. V. Cárcel Ortí, *¿España neopagana?*, Valencia, Edicep, 1991, pp. 161-297.

18. J.M. Martín Patino, *La Iglesia en la sociedad española*, in *España: un Presente para un Futuro*, 1, *La sociedad*, a cura di J.J. Linz, Madrid, Instituto de Estudios Económicos, 1984, p. 162.

ripristinato diritto di presentazione), quasi il 65% avrebbe sessant'anni¹⁹ e nel 1973, su un totale di 79 vescovi, dei quali 17 ausiliari, la percentuale dei sessantenni o di età superiore scenderebbe al 40%.²⁰ Secondo un calcolo di chi scrive, l'età media dei 58 presuli insediati nel settembre del 1973 nelle rispettive diocesi (che in totale erano 64) era di poco inferiore ai 55 anni, essendo all'epoca il vescovo più anziano l'ordinario della diocesi di Osma e Soria, Teodoro Cardenal Fernández, di 84 anni e il più giovane quello di Cadice e Ceuta, Antonio Dorado Soto, di 42.

Per quanto riguarda la premessa del documento *Iglesia y comunidad política* essa è da rinvenire nell'Assemblea congiunta vescovi-sacerdoti del settembre 1971, che la storiografia considera, assieme all'elezione del cardinale Tarancón alla presidenza della CEE lo stesso anno, il principale *tournant* nella storia della Chiesa spagnola del secondo dopoguerra.²¹ Nella prima *ponencia* (cioè relazione, rapporto) all'Assemblea, *Iglesia y mundo en la España de hoy*, un paragrafo è dedicato alla «secolarizzazione e alla neosacralizzazione». La secolarizzazione vi è descritta come problema culturale profondo che ha mutato la concezione del mondo, dell'uomo e della sua missione nel mondo. Una nuova concezione radicalmente opposta a molti dei modi in cui la fede è stata vissuta e predicata. Ma, attenzione: il documento non dice «opposta alla fede», ma a «molti dei modi in cui la fede è stata vissuta e predicata». Finora, infatti, spiega il documento, il mondo terreno era spiegato alla luce dell'ultraterreno, mentre la «nuova cultura vuole e crede che la giustificazione e la spiegazione della realtà non può trovare senso che all'interno di questo mondo». ²² Con ciò questa cultura profana o secolare non vuol essere antireligiosa o anticristiana, ma vuole sentirsi svincolata da qualunque cultura che si basi sull'idea dell'impotenza umana e che cerchi la sicurezza in forze che la «liberino». Si tratta, com'è dato vedere, di constatazioni e non di giudizi di valore, che muovono dall'esistenza della secolarizzazione senza indagarne l'origine.

19. J.J. Ruiz Rico, *El papel político de la Iglesia católica en la España de Franco (1936-1971)*, Madrid, Técnos, 1977, pp. 189-190.

20. Ivi, p. 213.

21. Così, tra altri, J. Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, p. 124.

22. *Asamblea conjunta Obispos-Sacerdotes*, Madrid, Bac, 1971, p. 18. Per una valutazione successiva della *Asamblea* da parte di chi vi era stato direttamente coinvolto sul versante più progressista, cfr. A. Iniesta, *Memorandum. Ayer, hoy y mañana de Iglesia en España*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1989, pp. 39-72; poi ripresa in Id., *Recuerdos de la Transición*, Madrid, PPC, 2002, pp. 45-74.

Più avanti il documento, dichiarando di sintetizzare molto (anche per cautelarsi), afferma che il cattolicesimo spagnolo, sta conoscendo «una transizione da un cattolicesimo monolitico e tradizionale – che si è soliti definire come “di cristianità” – verso nuove forme, che prendono ispirazione in parte da questo mondo moderno che stiamo descrivendo, e in parte anche maggiore, o più accelerante quanto meno, dallo stesso Vaticano II». Più avanti ancora allude

al dramma spirituale che molti dei qui presenti e degli spagnoli che oggi hanno attorno a quarant'anni vissero sentendosi come figli di genitori divorziati: amavano la fede della loro madre Chiesa, e la ideologia del mondo moderno, del quale pure si sentivano figli. E vedevano il disaccordo reale o apparente dell'uno e dell'altra. Li avrebbero obbligati a scegliere? Di qui l'entusiasmo con il quale molti di noi accolsero la riconciliazione conciliare.²³

Riconciliazione, è superfluo precisarlo, tra Chiesa e modernità.

Il documento si sofferma anche sui rapporti Chiesa-Stato illustrando brevemente le posizioni presenti nel clero nel quale sarebbe condiviso il giudizio di obsolescenza del Concordato del 1953, la necessità di un nuovo ordinamento giuridico che separi i due poteri, con una forte minoranza favorevole a evitare qualunque tipo di accordo.²⁴

Sia detto per inciso, ma il dato è tutt'altro che irrilevante, da questa prima relazione scaturisce la proposizione 34 delle conclusioni nella quale si legge «riconosciamo umilmente e chiediamo perdono perché noi non sapemmo a suo tempo essere veri “ministri di riconciliazione” nel seno del nostro popolo, diviso da una guerra tra fratelli» che nella prima votazione riceve 137 sì, 78 no, 3 voti nulli, 19 *Iuxta Modum* e 10 schede bianche, e che passa alla seconda votazione con l'aggiunta dell'avverbio «sempre» («non sempre sapemmo essere veri...») con 123 sì, 113 no, 10 schede bianche, non entrando dunque a far parte, come da regolamento dell'Assemblea, delle dichiarazioni ufficiali della Chiesa.²⁵

L'Assemblea del 1971 rappresenta il momento culminante (e per questo periodizzante) di quella «transizione nella transizione» che la Chiesa spagnola conosce tra il Concilio Vaticano II e la morte di Paolo VI. Una fase di grande vivacità, come più volte è stato affermato in sede di ricostru-

23. Ivi, p. 36.

24. Ivi, p. 40.

25. Ivi, pp. 170-171 per la proposizione 34 e pp. 732-739 per il regolamento dell'assemblea.

zione e valutazione storiografica, che non esclude la confluenza di rivoli segnati dall'opportunismo nel tumultuoso fiume in piena del cambiamento, anche se sarebbe del tutto fuorviante ridurre a manovra opportunistica finalizzata alla sopravvivenza, come pure da qualche parte si è fatto, la presa di distanza della Chiesa dal regime franchista e il sostanziale sostegno dato alla transizione democratica. Ampio consenso esiste dunque sul fatto che la transizione della Chiesa segni il suo distacco del precedente marcato confessionalismo, la sostanziale accettazione della democrazia alla cui affermazione essa dà un non trascurabile apporto e sul ruolo positivo svolto dal cardinale Tarancón (anche nel non aver incoraggiato la presenza di partiti democratico-cristiani).

Sono tutti aspetti noti sui quali comincia a esistere una letteratura abbastanza esauriente.²⁶ Andare oltre, approfondire, vuol dire esaminare come,

26. A. Brassloff, *Religion and Politics in Spain: The Church in Transition, 1962-1996*, New York, St. Martin's Press, 1998; J.M. Piñol, *La transición democrática de la Iglesia católica española*, Madrid, Trotta, 1999; N. Montesinos, A. Botti, *Anticlericalismo y laicidad en la postguerra, la transición y la democracia (1939-1995)*, in *El anticlericalismo español contemporáneo*, a cura di E. La Parra López, M. Suárez Cortina, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 303-370; *De la dictadura a la democracia. La acción de los cristianos en España (1939-1975)*, a cura di J.M. Castells, J. Hurtado Sánchez, J.M. Margenat Peralta, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2005; E. Berzal de la Rosa, *Sotanas rebeldes. Contribución cristiana a la transición democrática*, Valladolid, Diputación Provincial de Valladolid, 2007; A. Botti, *Chiesa e sistema politico in Spagna dagli anni quaranta agli anni ottanta del Novecento: alcune linee interpretative*, in «Storia e problemi contemporanei», 60 (2012), pp. 33-54; sul ruolo delle parrocchie e dei movimenti di quartiere P. Radcliff, *La Iglesia católica y la transición a la democracia. Un nuevo punto de partida*, in *Religión y política en la España contemporánea*, a cura di C. Boyd, Madrid, CEPC, 2007, pp. 209-230; sulla formazione cattolica di parte della classe politica della transizione, J. Costa i Riera, *Dels Moviments d'església a la militància política*, Barcelona, Mediterranea, 1997; sui settori integralisti e antidemocratici A. Botti, *Le resistenze cattoliche alla democratizzazione del sistema politico spagnolo (1969-76): il búnker ecclesiastico*, in *L'ultimo franchismo, tra repressione e premesse della transizione (1968-1975)*, a cura di A. Botti, M. Guderzo, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2009, pp. 89-115. Ancora oggetto di dibattito storiografico, la condotta della Chiesa durante la transizione vede alcuni studiosi accentuare il carattere "opportunista" della svolta democratica compiuta dall'istituzione ecclesiastica, mentre altri ne individuano le ragioni nella lenta maturazione ispirata dal Concilio Vaticano II. A questo riguardo, cfr. M. Ortiz Heras, *La Chiesa tra pacificazione franchista e riconciliazione*, in «Spagna contemporanea», 33 (2008), pp. 15-29 e W.J. Callahan, *La Iglesia católica, ¿continuidad o cambio?*, in *España en cambio. El segundo franquismo, 1959-1975*, a cura di N. Townson, Madrid, Siglo XXI, 2009, pp. 157-166. Esemplificativi delle due posizioni possono essere considerati anche gli interventi, a proposito del volume di F. Montero, *La Iglesia: de la*

quanto e in che termini la gerarchia ecclesiastica spagnola abbia compreso i processi di secolarizzazione e si sia adattata a vivere in una società secolarizzata, che analisi ne abbia svolto, che concezione abbia avuto della laicità e del laicismo.

2. Gli anni della presidenza del cardinale Vicente Enrique Tarancón

Entrando finalmente nell'analisi dei documenti della CEE e partendo proprio da *Iglesia y comunidad política* (23 gennaio 1973), è molto sintomatico che nel descrivere le grandi trasformazioni conosciute dalla società spagnola negli ultimi anni sul piano economico e sociale, non si faccia riferimento alla secolarizzazione, termine che non compare in tutto il documento. Che, quando parla dei diritti della Chiesa, si sofferma su quelli che non rifiuta di definire come «privilegi». Anzitutto quello del foro, per il quale i vescovi si pronunciano a favore della rinuncia. Poi quello di presentazione, per il quale i vescovi chiedono allo Stato di provvedere al suo superamento. Il documento esprime anche la rinuncia dei vescovi a partecipare alla vita delle istituzioni politiche. A riprova delle divisioni presenti tra i vescovi, il documento venne approvato con venti voti contrari e quattro astensioni.²⁷ Anche nelle riflessioni pastorali della Commissione episcopale per l'insegnamento e la educazione religiosa, *La educación en la fe del pueblo cristiano* (7 luglio 1973), il riferimento alla crescente coscienza della secolarità è introdotto per richiamare la necessità di educare il popolo cristiano sulla retta autonomia dell'ordine temporale, in modo tale da precisare la funzione della fede nella vita dell'uomo, distinguendola da altre funzioni che le sono state attribuite. Che naturalmente non significa ridurla all'ambito privato, ma attribuirle quella radicalità di scelta fondamentale che illumina e potenzia tutti gli altri livelli umani.

Da segnalare anche un comunicato della XIX Asamblea plenaria, *Sobre la objeción de conciencia* (1 dicembre 1973), nella quale si afferma che l'obiettore di coscienza al servizio militare non è un disertore.

colaboración a la disidencia (1956-1975), Madrid, Encuentro, 2009, di M. Ortiz Heras, *La Iglesia, ¿rompió con el franquismo?*, in «Historia del presente», 16 (2010), pp. 143-152 e dello stesso F. Montero, *El despegue de la Iglesia en el segundo franquismo. Contestación a la reseña crítica del profesor Manuel Ortiz Heras*, ivi, pp. 153-163.

27. R.M. Sanz de Diego S.J., *Siete lustros de Conferencia Episcopal (1966-2001)*, in «XX Siglos», 50 (2001), p. 82.

Nelle *Orientaciones sobre la pastoral vocacional* (19 settembre 1974) si legge che l'affermarsi di una mentalità critica delle eredità del passato si produce in un mondo contraddistinto da «forti correnti di secolarismo e di desacralizzazione» che influiscono notoriamente sulla scala di valori alla quale si ispirano gli uomini del nostro tempo e che vanno oltre il fenomeno delle vocazioni in esame nel documento. Il 4 ottobre 1974 la Commissione episcopale per la dottrine della fede emana una *Nota sobre el aborto* in cui, in riferimento al dibattito pubblico e alla legislazione di altri paesi, ripropone la dottrina del Magistero in materia. A riprova che il tema della «difesa della vita» non è ancora ossessivamente entrato, come avverrà in seguito, nell'orizzonte dell'episcopato spagnolo sta la pastorale collettiva che esce dalla XXII Assemblea plenaria della CEE, *La Reconciliación en la Iglesia y en la sociedad* (17 aprile 1975) nella quale a proposito della dignità umana e dei diritti inalienabili che da essa derivano non compare nessun riferimento all'aborto laddove si esemplificano gli attacchi alla dignità umana nei sequestri, le torture e gli attentati contro la sua integrità fisica e morale.

Uno dei campi, forse il principale, sul quale misurare la capacità dell'episcopato di fare i conti con uno Stato non più confessionale e una società pluralista è quello della scuola e dell'insegnamento della religione. Il primo dei documenti che cadono nel periodo in esame è la dichiarazione della Commissione permanente della CEE *Los planteamientos actuales de la enseñanza* (24 settembre 1976). In esso si richiama «il diritto di tutti i battezzati a una formazione religiosa nell'ambito scolastico, il diritto dei padri di famiglia di scegliere il tipo di educazione che desiderano per i propri figli, senza discriminazioni di carattere economico, il diritto dei membri della società o dei gruppi sociali a creare Centri scolastici al servizio di tutti». Premessa dalla quale si deriva che i mezzi economici che lo Stato destina all'educazione devono essere distribuiti tra centri pubblici e privati, senza differenze e discriminazioni. A rivestire particolare importanza è il passaggio in cui dai diritti dei cittadini che si dichiarano cattolici i vescovi fanno discendere il «riconoscimento del diritto della Chiesa ad essere presente nell'ambito scolastico»:

Il fatto che la maggioranza dei cittadini sia cattolica, o accetti una formazione religiosa cattolica, implica l'esigenza che sia riconosciuto giuridicamente alla Chiesa il diritto di svolgere la sua missione evangelizzatrice [...] tanto nella scuola in generale quanto attraverso le proprie istituzioni scolastiche – anche, aggiunge più avanti il documento, per – l'obiettivo

riconoscimento dei valori apportati alla cultura e alle tradizioni dei nostri popoli per l'azione della Chiesa.

Viene qui formulato un ragionamento al quale la gerarchia ecclesiastica spagnola resterà saldamente ancorata per tutto il periodo in esame. Esso si basa in questo momento su considerazioni di ordine storico e sociologico: le tradizioni cattoliche del paese iberico, il fatto che la maggioranza degli spagnoli si dichiara cattolico. Allo stesso tempo, però, esso stabilisce un vincolo tra cittadinanza cattolica e Chiesa, quindi i vescovi, postulando la rappresentanza diretta della prima da parte dei secondi. Più avanti nel tempo, come si avrà modo di vedere, si aggiungeranno ragioni di ordine giuridico-formale: i richiami alla Costituzione e all'accordo Stato-Chiesa del 3 gennaio 1979, relativo all'insegnamento.

Che questo ragionamento sia formulato negli anni di maggiore apertura dell'episcopato spagnolo, dice del deposito di confessionalismo presente nel suo seno. Ciò di cui il documento non tiene conto, essendone i vescovi pienamente consapevoli, è lo iato, certificato da varie inchieste,²⁸ tra l'essere battezzati e autoidentificarsi come cattolici, da una parte, l'essere praticanti ed avere fiducia nella gerarchia ecclesiastica, dall'altra.

Nelle *Líneas fundamentales de acción pastoral* (26 novembre 1976), che escono dalla XXV Asamblea plenaria, l'urgenza dell'azione evangelizzatrice della Chiesa viene motivata dall'esistenza di a) «un numero crescente di persone che vivono ai margini della Chiesa, preda di un materialismo pratico che le allontana, ogni giorno di più, dalla fede, agnostici, indifferenti ai valori religiosi, atei, ecc. A tutto ciò contribuisce la secolarizzazione della vita sociale e della cultura»; b) dal fatto che «gli stessi credenti trovano difficoltà a integrare la loro visione della fede questa secolarizzazione della vita, il pluralismo ideologico, la critica alla Chiesa e ai valori religiosi, le nuove forme di vita umana, di una cultura altamente socializzata, tecnicizzata, urbana, ecc.» Laddove pare evidente che, anche in questo caso, la secolarizzazione della vita sociale e della cultura viene

28. Per esempio nel 1972 l'obbligo del precetto domenicale era osservato da circa il 35% della popolazione; *Informe sociológico sobre el cambio político en España, 1975-1981, IV Informe FOESSA*, Madrid, Euramérica, 1983, vol. 2, p. 545; mentre nel 1981 solo il 50% di chi si dichiarava cattolico affermava di avere fiducia nell'istituzione ecclesiastica, R. Díaz-Salazar, *La institución eclesiástica en la sociedad civil española*, in *Religión y sociedad en España*, a cura di R. Díaz-Salazar, S. Giner, Madrid, CIS, 1993, p. 319.

indicata come qualcosa che contribuisce (non determina) l'allontanamento dalla Chiesa; che anche in questo caso i vescovi non si pongono il problema dell'origine della secolarizzazione, mentre è da segnalare il tono pacato, oggettivo, con cui ci si riferisce alle difficoltà che i credenti incontrano a integrare nella fede gli aspetti significativi della modernità. Più in generale ciò che si può dire è che non emerge dal testo un giudizio negativo sulla secolarizzazione, che continua ad essere il quadro descrittivo in cui Chiesa e credenti sono chiamati ad operare.

Emanato in vista delle elezioni del 1977, le prime dopo la morte di Franco, le prime quindi della monarchia, ma non ancora della democrazia, il documento *Nota sobre la participación política de los cristianos* (2 febbraio 1977) rivela la posizione dell'episcopato di fronte alla competizione elettorale. Restando sulle generali, i vescovi richiamano la libertà per i cristiani come cittadini di scegliere quel partito politico e quel programma che più garantisca il bene della persona umana, della società e i diritti legittimi, tra i quali quello di venerare Dio, professando la propria religione in pubblico e in privato. Anche nella parte in cui il documento tratta delle incompatibilità non compaiono riferimenti alla difesa della vita o ai diritti della Chiesa in campo educativo. Nel passo in questione, infatti, in riferimento alla *Populorum progressio* n. 26, l'incompatibilità con la fede è riservata a quei partiti e programmi che

pretendono di costruire un modello di società determinata nel quale siano soppressi i diritti fondamentali e le libertà dell'uomo; o nella quale il lucro sia il motore essenziale del progresso economico; la concorrenza, la legge suprema dell'economia, e la proprietà privata dei mezzi di produzione, un diritto assoluto (cfr. *Populorum progressio*, n. 26). Allo stesso modo non dovranno collaborare con quelli che impiegano la violenza, l'odio e la menzogna per raggiungere i propri fini.

Già molto diverso è il documento che la Commissione permanente rende noto nell'imminenza della consultazione elettorale. Nell'*Extracto del comunicado final de la LXII Reunión de la Comisión permanente ante las próximas elecciones generales* (22 aprile 1977), infatti, si legge che uno dei principali criteri nella scelta di un partito è la concordanza del suo programma con la dottrina sociale della Chiesa e che i cristiani devono sostenere sempre valori come la libertà, la moralità, la stabilità della famiglia, il diritto alla vita anche prima della nascita, il pieno rispetto della coscienza religiosa, sia per ciò che concerne il culto dovuto a Dio, sia per quanto riguarda l'educazione dei figli, la giustizia sociale e i diritti dei più

poveri. Anche tra le incompatibilità ne compare una nuova rispetto a quelle elencate nel precedente documento: quella tra fede cattolica e programmi o partiti che propugnano la statalizzazione dell'insegnamento contro il diritto dei genitori a scegliere la scuola che preferiscono per i propri figli. A riprova dell'importanza che i vescovi attribuiscono al primo confronto elettorale del dopo Franco, anche il materiale informativo che viene pubblicato a poco più di un mese dall'apertura dei seggi. Si tratta di un pieghevole e di un opuscolo datati entrambi 7 maggio 1977 ed entrambi intitolati *El cristiano ante las elecciones*. In entrambi si legge che la Chiesa non è rappresentata da nessun partito politico e alle incompatibilità già elencate nel documento precedente si aggiunge, citando un passo della *Octagesima adveniens*, la non liceità di favorire l'ideologia marxista e quella liberale.

Con il documento *La estabilidad del matrimonio* (7 maggio 1977) i vescovi intervengono in materia matrimoniale a difesa dell'indissolubilità del vincolo. Dal 1977 al 1981 lo faranno quattro volte.²⁹

Il primo intervento dell'episcopato sulla Costituzione, quando la commissione preposta alla sua elaborazione è ancora al lavoro, ha per titolo *Los valores morales y religiosos ante la Constitución Española* (26 novembre 1977). Nel documento si ribadisce la posizione dell'episcopato sulla confessionarietà dello Stato in riferimento al documento *Iglesia y comunidad política* (n. 52-56) nel quale la decisione al riguardo era rinviata alla società civile e allo Stato, reclamando per la Chiesa la piena libertà nell'esercizio della propria missione. I vescovi vi osservano che l'aconfessionarietà dello Stato non è sufficiente a garantire la pace religiosa, le rispettose e costruttive relazioni tra lo Stato e la Chiesa. E che qualora prevalessero nel testo costituzionale «formulazioni equivoche o di acento negativo che potessero dare corso a interpretazioni “laiciste”, non si [darebbe] risposta sufficiente alla realtà religiosa degli spagnoli» contraddistinta oltre che dall'indubbio peso del cattolicesimo, dalla presenza di altre Chiese e confessioni religiose. Senza aver mai utilizzato il termine «laicità» fino a quel momento, il documento della CEE utilizza per la prima volta la parola «laicista».

29. Per una contestualizzazione e un utile commento di parte ecclesiastica sulla condotta dei vescovi di fronte alle proposte di dissoluzione del matrimonio, precedenti (1870, 1932) e successive (1981), cfr. R.M. Sanz de Diego S.J., *Respuestas del episcopado español a tres leyes civiles sobre el matrimonio*, in *Hominum causa omne ius constitutum est*, Madrid, Ed. Pontificia Universidad de Comillas, 2000, pp. 901-944.

Due sono i documenti da segnalare per l'anno successivo, il 1978. Il primo è l'*Extracto del comunicado final de la LXIX Reunión de la Comisión Permanente de la CEE: posiciones sobre educación y enseñanza* (18 maggio 1978) che ribadisce il diritto dei genitori ad assicurare l'educazione religiosa dei figli e che l'autenticità della formazione religiosa dev'essere garantita dalla Chiesa.³⁰

Il secondo è la *Nota sobre el referendum constitucional* (28 settembre 1978) in cui, pur riconoscendo che il progetto contiene valori intrinseci innegabili, i vescovi si dicono non estranei alle riserve che esso suscita rispetto alla visione cristiana della vita, per esempio in materia di diritti educativi o della stabilità del matrimonio, lasciando comunque libertà di voto. Un voto che a titolo personale il cardinale Tarancón annunciava che sarebbe stato positivo, mentre il primate Marcelo González Martín si pronunciava apertamente contro nell'Istruzione pastorale *Ante el referéndum sobre la Constitución* (28 novembre 1978), che sollevava un certo dibattito.³¹

L'entrata in vigore della Costituzione e la convocazione di nuovi comizi elettorali (le elezioni politiche generali e municipali del 1° marzo 1979) porta la CEE a emettere un nuovo comunicato su *La responsabilidad moral del voto* (8 febbraio 1979). In esso si legge che quando nel programma di un partito figurano impegni ideologici od operativi che riguardano i valori religiosi o i diritti umani, il credente che si reca alle urne è obbligato alla coerenza con la propria fede e quindi a evitare l'adesione a ideologie materialiste di qualunque segno, a modelli totalitari e alla violenza come metodo politico. Aborto, divorzio e un ordinamento educativo che limitasse il diritto dei genitori di scegliere il tipo di educazione per i propri figli sono, per i vescovi, i punti sensibili che richiedono coerenza da parte di cristiani.

Qualche mese dopo in *Orientaciones pastorales sobre la enseñanza religiosa escolar* (11 giugno 1979) si legge che l'insegnamento della reli-

30. Nel testo si richiamavano i precedenti tre documenti: la dichiarazione *Los planteamientos actuales de la enseñanza* della Commissione Permanente della CEE del 24 settembre 1976; la dichiarazione della XXVI Asamblea Plenaria dei vescovi spagnoli del 25 giugno 1973 *La enseñanza religiosa en las escuelas* e *La escuela católica*, della Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica del 19 marzo 1977. Sono pubblicati nella collana *Documentos y Estudios*, Madrid, PPC, rispettivamente ai numeri 14, 19 e 21.

31. *Contradictorias reacciones políticas ante el documento del Primado*, in «Abc», 30 novembre 1978; *El cardenal de Toledo matiza su oposición a la Constitución*, in «El País», 1° dicembre 1978; J. Muniain, *Don Marcelo es parcial*, in «El País», 2 dicembre 1978.

gione si muove su un piano diverso da quello in cui operano le ideologie politiche che puntano alla conquista del potere. L'affermazione contiene certamente un nucleo di verità, ma allo stesso tempo pare poco consapevole che nell'ambito di una società laica e del suo pluralismo ideologico-culturale le credenze religiose rappresentano visioni della vita e del mondo al pari delle altre concezioni e ideologie. La parte più interessante del documento è quella in cui i vescovi rispondono a quelli che vanno proponendo un insegnamento della religione deconfessionalizzato, cioè meramente storico-culturale. Pur condividendone alcune preoccupazioni (insegnamento della religione come materia di pari dignità rispetto alle altre, ricerca di un adeguato statuto giuridico dei docenti di religione, volontà di differenziare l'insegnamento della religione dalla catechesi della comunità cristiana), i vescovi respingono la proposta in quanto essa non terrebbe conto: 1) del diritto dei genitori (precedente la regolamentazione stessa del sistema scolastico) all'educazione religiosa dei propri figli, 2) che anche un'istruzione non confessionale non potrebbe essere imposta a tutti, 3) che il docente non può essere semplicemente una persona professionalmente competente perché i genitori chiedono che siano uomini di fede, e di una fede certificata dalla gerarchia, a impartire tale insegnamento.

Si tratta di un documento complesso e articolato, ma anche contraddittorio che inciampa su un'affermazione priva di fondamento, qual è quella secondo cui un insegnamento aconfessionale non potrebbe essere obbligatorio, che sembra non cogliere le differenze tra formazione religiosa, intesa nella sua dimensione storico-culturale, e catechesi.

Sempre in argomento scolastico, di qualche mese successivo è l'istruzione *Dificultades graves en el campo de la enseñanza* (23 novembre 1979), dove a difesa delle libertà civili e della società si stigmatizza quello che per la prima volta viene definito come «assolutismo di Stato» che metterebbe a rischio l'esistenza delle scuole private e cattoliche in particolare, frequentate le seconde dal 25% dei bambini e degli adolescenti, le prime dal 17%. Per lo meno stando ai dati in possesso o forniti dalla CEE.

Da segnalare, poi, *Matrimonio y familia* (6 luglio 1979) e l'*Instrucción sobre el divorcio civil* (23 novembre 1979). Il primo dei due documenti ha carattere pastorale, è il frutto di un processo di redazione che ha preso avvio quattro anni prima e che è stato complicato dalla difficoltà di trovare un punto d'intesa con il settore più conservatore dell'episcopato.

Ciò nonostante esso non va oltre la riproposizione della tradizionale dottrina del magistero su matrimonio, sessualità, rapporti prematrimoniali, aborto e divorzio. Il secondo nega che il divorzio possa essere iscritto nella sfera dei diritti umani, dichiara «assolutamente inaccettabile» dal punto di vista cattolico il divorzio consensuale (che secondo i vescovi privatizzerebbe il vincolo matrimoniale sollevando lo Stato dalle sue responsabilità), ma contiene anche un passaggio di un qualche interesse. Si tratta di quello in cui i vescovi si dicono consapevoli dell'esistenza di cittadini che concepiscono il matrimonio in modo diverso dai cristiani e che, di conseguenza, l'autorità civile ne deve tener conto in funzione del «bene comune». Il passo avanti era accompagnato da due indietro: la definizione in termini confessionali di «bene comune» nel riferimento, in nota, alla *Gaudium et Spes* e alla *Mater et Magistra*; l'invito rivolto al legislatore a soppesare con la dovuta prudenza le conseguenze della mancata introduzione del divorzio e quelle sul piano morale derivanti dalla sua introduzione.

Nel 1980 la CEE si riunisce una sola volta in Assemblea plenaria ed emana solo cinque documenti, a conferma della transizione già in corso con la fine del mandato di Tarancón, nel febbraio 1981, quando gli succede Gabino Díaz Merchán. L'arcivescovo di Oviedo viene eletto dopo il terzo scrutinio con 34 voti, solo due in più di Elías Yanes. Lo si considera appartenente al settore progressista. Mentre i vescovi sono riuniti, il 23 febbraio si produce il tentativo di colpo di Stato del colonnello Tejero (e dell'ammiraglio Armada). I vescovi si guardano attorno e reagiscono con una mancanza di tempestività che farà discutere.³² Intanto, nei primi giorni dell'anno è giunto il nuovo nunzio, Antonio Innocenti. Al 1981 appartengono altri due documenti in materia di matrimonio e divorzio: *Sobre regulación del matrimonio en el código civil* (3 febbraio 1981) e la *Nota sobre el matrimonio y el divorcio* (27 giugno 1981), quest'ultima da segnalare per il cenno di sensibilità pastorale verso i cattolici che dovessero contrarre matrimonio solo civilmente o che dovessero divorziare e risposarsi.

32. *Comunicado sobre el intento de golpe militar en España el 23 febrero y telegrama de Vicente Enrique y Tarancón, Presidente de la CEE, a Juan Carlos I, Rey de España, con motivo del mismo* (24 febbraio 1981) e la testimonianza dell'ex vicario della diocesi madrilená, J.M. Martín Patino, rilasciata a M.A. Iglesias, «Los obispos fueron cómplices de hecho del golpe del 23 F», in «El País», 19 febbraio 2001.

3. Gli anni della presidenza di Gabino Díaz Merchán

L'arrivo del nuovo nunzio e la fine della presidenza della CEE del cardinale Tarancón ne costituiscono la premessa, cronologica più che causale. Ci si riferisce alla svolta del 1982, segnata da un fattore esogeno, se esogeno può dirsi di un papa rispetto alla Chiesa. Comunque sia Giovanni Paolo II riceve i presuli spagnoli nelle prime visite *ad limina* dalla sua elezione. Rivolgendosi all'arcivescovo di Barcellona e agli ordinari della provincia ecclesiastica di Tarragona l'8 febbraio 1982, afferma che la «marcata secolarizzazione» della Catalogna «può porre problemi non indifferenti alla vita cristiana dei [...] fedeli, immersi in un sistema di convivenza pluralista» e li esorta a mantenere «chiara la coscienza della loro identità di cristiani e membri della Chiesa». Poi invita i vescovi a non dare «per scontata la scristianizzazione delle vostre comunità, che contano vivaci riserve morali, le quali richiedono, sì, una cura intensa, ma che sono sempre però suscettibili di una nuova fioritura di vita cristiana».³³

Il 17 aprile 1982 rivolgendosi ai vescovi delle province ecclesiastiche di Burgos e Pamplona, afferma che «Perché in mezzo alle difficoltà che la crescente secolarizzazione pone ai vostri fedeli, essi possano mantenere viva la loro coscienza cristiana e ecclesiale, è necessario un rinnovato sforzo di formazione nella fede».

La diagnosi pontificia sulla scristianizzazione del paese iberico precede quella dei vescovi spagnoli che proprio da questo momento cominceranno ad averne contezza, manifestando la necessità, anch'essa da far discendere dall'invito del pontefice, di difendere l'identità cristiana e di promuovere una nuova evangelizzazione. A questo momento è da far risalire anche l'accezione esclusivamente negativa con cui essi utilizzeranno di qui in avanti il termine «secolarizzazione».

Le visite *ad limina* offrono soltanto le prime avvisaglie della lettura che Giovanni Paolo II sta mettendo a fuoco della realtà spagnola. Con la quale, per la prima volta nella storia dei pontificati, il papa polacco entra direttamente in contatto nell'autunno in occasione del viaggio che vi compie dal 31 ottobre al 9 novembre 1982, allorquando visita Madrid, Ávila, Alba de Tormes, Salamanca, Toledo, Segovia, Siviglia, Granada, Loyola, Saragozza, Montserrat, Barcellona, Valencia e Santiago de Compostela.

33. Qui come in seguito i discorsi del papa sono quelli riprodotti nel sito ufficiale del Vaticano [url: www.vatican.va].

Invano, però, si cercheranno nei 48 discorsi pronunciati in quella occasione sviluppi ulteriori degli spunti contenuti nei discorsi rivolti ai presuli spagnoli durante le visite *ad limina*,³⁴ forse per la recente vittoria socialista nelle elezioni del 28 ottobre e la necessità di adottare un atteggiamento prudente di fronte all'inedito quadro politico. Il papa polacco arriva e passa come un ciclone per risuscitare e rivitalizzare energie, mobilitare il mondo cattolico in chiave identitaria, stimolare la visibilità della presenza cattolica,³⁵ come scriveranno i vescovi allorquando, nel Comunicato scaturito dalla XXXVII Assemblea plenaria di fine anno, *Asimilación y aplicación del mensaje de papa Juan Pablo II con motivo de su visita a España* (18 dicembre 1982), ne indicheranno i frutti nel germogliare nel cuore di milioni di spagnoli di una nuova fiducia in Gesù Cristo, nel suo Vangelo e nella sua Chiesa. Allo stato della documentazione è difficile stabilire se il nunzio mancò al suo compito di mediatore tra la realtà romana e quella spagnola e se i vescovi spagnoli furono troppo timidi nel far giungere in Curia la propria voce, il dato certo è che se il viaggio ebbe un forte impatto sui cattolici praticanti, si ha ragione di ipotizzare che ben altra ne ebbe sui settori critici del cattolicesimo, i non cattolici e i laici. In una Spagna uscita da quarant'anni di sovraesposizione ecclesiastica e di confessionalismo a vele spiegate, solo una siderale distanza dai sentimenti della maggioranza degli spagnoli poteva ignorare che le manifestazioni oceaniche, l'esorbitante rilievo sui media e le ore e ore quotidiane di occupazione del video

34. *Juan Pablo II en España*, Madrid, Bac, 1982; J.M. Vázquez, *Juan Pablo II en España a través de la prensa (estudio sociológico)*, Madrid, Instituto de Sociología Aplicada, 1983.

35. Sul delicato frangente è bene essere chiari. Il viaggio di Giovanni Paolo II non è da mettere in relazione né con la campagna elettorale, né con la vittoria socialista alle elezioni. Programmato per il IV Centenario della morte di Teresa d'Avila che cadeva il 15 ottobre 1981, esso venne rinviato a causa dell'attentato subito dal pontefice il 13 maggio. Occorre anzi aggiungere che successivamente fissato per il 14-22 ottobre, esso venne nuovamente spostato dopo che il presidente del Governo, Leopoldo Calvo-Sotelo, annunciata la dissoluzione delle Cortes il 27 agosto, decise di convocare i cittadini alle urne il 28 ottobre. Visita del papa e campagna elettorale avrebbero pertanto coinciso, con presunto beneficio del partito al governo, altrettanto presunto svantaggio dell'opposizione e qualche guaio per quella parte della Chiesa spagnola che da qualche anno era impegnata a dimostrare che i suoi legami con la politica e il potere appartenevano ormai al passato. Con tutto ciò e nonostante la prudenza delle parole, fu l'imprudenza e l'esagerazione dei gesti (tipici di un pontificato che considerava l'eccesso come conferma e riprova della verità del proprio annuncio) a segnare il viaggio e soprattutto a lasciare una traccia durevole nell'episcopato spagnolo.

non potevano far altro che riportare alla memoria la secolare invasiva presenza ecclesiastica. Antonio Castro Zafra, direttore della rivista «Muface» (acronimo della Mutualidad General de Funcionarios Civiles del Estado) scriveva di un viaggio diseducativo. E aggiungeva: «Ci fu un eccesso di parole, eccesso di voci, eccesso di manifestazioni e persino eccesso di ore alla televisione (più di cinque ore al giorno solo nella prima rete) e di chilometri, a una media di 700 al giorno».³⁶

Intanto, in vista delle elezioni generali di ottobre, la Commissione permanente della CEE ha emanato la nota *La conciencia cristiana ante las próximas elecciones* (23 settembre 1982). Vi si legge che votare è un atto morale che implica la coscienza cristiana al rispetto dei diritti umani (compresi quelli dei non nati), la protezione efficace del matrimonio e della famiglia, il diritto all'istruzione e dei padri all'educazione religiosa dei figli, assieme ad altri che non viene al caso specificare in questa sede. L'invito a votare per i partiti il cui programma più si avvicina all'insegnamento della Chiesa appare più esplicito di quello contenuto negli analoghi documenti precedenti, ulteriore sintomo del mutato atteggiamento in corso. Che trova una conferma l'anno successivo, con gli interventi in materia di aborto della Commissione permanente *La vida y el aborto* (5 febbraio 1983), poi con la nota della segreteria della CEE *Opiniones contrarias a las del Episcopado Español en materia doctrinal* (16 maggio 1983), indi con la dichiarazione della XXXVIII Asamblea plenaria *La despenalización del aborto* (25 giugno 1983) che si riferisce al progetto trasmesso dal governo socialista alle Cortes per la modifica del Codice penale e la conseguente depenalizzazione dell'aborto.³⁷

Sulla LODE la CEE interviene con la nota della Segreteria generale *La identidad católica de los colegios amenazada* (12 giugno 1983) quando ancora il disegno di legge è in bozza; con la dichiarazione della XXXVIII Asamblea plenaria *El derecho a la educación* (24 giugno 1983); poi con *Observaciones sobre la LODE* (2 agosto 1983).

36. Il passo è citato nel *Suplemento anual 1981-1982* della *Enciclopedia Universal Ilustrada Europea Americana*, Madrid, Espasa Calpe, 1985, p. 1101.

37. L'interruzione volontaria della gravidanza nelle prime 12 settimane dal concepimento sarebbe poi stata introdotta nell'ordinamento spagnolo con Ley Orgánica 9/1985 del 5 luglio. Fissava tre precondizioni: 1) che vi fossero rischi per la salute fisica o psichica della madre, 2) che la gravidanza fosse il frutto di violenza sessuale, 3) che vi fossero malformazioni fisiche o psichiche del feto.

È in questo contesto, e come articolazione della posizione dei vescovi sulla LODE, che si produce un duro scontro sui manuali scolastici di religione. Secondo l'accordo tra Stato spagnolo e Santa Sede sull'insegnamento e i problemi culturali del 3 gennaio 1979 spetta alla gerarchia ecclesiastica proporre i libri di testo e il materiale didattico relativo all'insegnamento della religione (art. 6). I vescovi si appellano anche agli articoli 16 e 27,3 della Costituzione, che però sono di carattere generale e non entrano nel merito, se non per riconoscere il diritto dei genitori a che l'istruzione religiosa dei figli sia conforme alle proprie convinzioni. Il fatto che spetti alla gerarchia proporre, ha come conseguenza che da parte ministeriale debba venire un'autorizzazione.³⁸ Ora è proprio questa autorizzazione per i manuali di religione redatti dalla Comisión Episcopal de Enseñanza y catequesis *Camino, verdad y vida* e *Las huellas de Dios*, che, richiesta in aprile e maggio, è negata in settembre da una circolare del ministro José María Maravall per l'equiparazione che entrambi contengono tra aborto e omicidio. In *Camino, verdad y vida*, in particolare, alla fine del decimo capitolo, dedicato all'amore per i genitori e al rispetto per la vita, dopo aver elencato i diversi modi con cui nel mondo d'oggi si continua a uccidere e che i mezzi di distruzione di vite umane sono le guerre, i campi di concentramento, il terrorismo, l'assassinio e la tortura, appaiono alcune righe dedicate al diritto di chi non è ancora nato. Rivolgendosi agli scolari il manuale afferma che l'uomo si forma prima di nascere nel seno della madre, nelle viscere del suo corpo, che questa nuova vita è un dono di Dio che merita tutto il rispetto e che distruggerla è attentare contro la vita umana, anche se l'essere concepito non ha ancora visto la luce.³⁹ Quando finalmente trapela, lo scontro ha notevoli echi sulla stampa⁴⁰ e i vescovi intervengono con due documenti: *Cuatro notas sobre los textos de los catecismos escolares* (27 settembre 1983) e *Sobre publicaciones de catecismos* (25 novembre 1983).

Sono tuttavia alcuni documenti di natura più dottrinale e di carattere generale a rivelare l'atteggiamento dell'episcopato. Andando in ordine cronologico il primo è l'orientamento pastorale *La catequesis de la co-*

38. Così aveva per altro precisato il Ministro dell'UCD Otero Novas nella Orden Ministerial del 16 luglio 1980 (BOE, 19 luglio 1980, n. 173, pp. 16455-16456).

39. *Camino, verdad y vida. Catecismo escolar; Religión y moral católica 5º E[nsenanza] G[eneral] B[ásica]*, Madrid, Edice, 1983, pp. 80-81.

40. A. Hernández, *Crónica de la cruz y de la rosa*, Barcelona, Argos Vergara, 1984, pp. 158-185.

munidad (22 febbraio 1983) della Commissione per l'insegnamento e la catechesi. Centrato sulla costruzione dell'identità cristiana attraverso la catechesi, il documento si sofferma anche sulle principali minacce ad essa, manifestando il convincimento che «molti degli attuali fenomeni sociali, tendenze del pensiero, realizzazioni umane, scale di valori e comportamenti (*pautas de conducta*) incidano sull'identità dei credenti in Cristo, turbandone i contorni». Pur non sottovalutando i meriti della cultura attuale (indicati nel dominio dell'uomo sul mondo materiale e sul tempo, ecc.), richiamava l'attenzione sui suoi limiti (la perdita di rapporti con il passato e il futuro dell'uomo a causa della modernità, cioè la perdita di memoria del passato e la spregiudicatezza di fronte al futuro, la schiavitù dalle cose che lui stesso ha creato, l'individualismo, ecc.), dipingendo un quadro nel quale erano accentuati i tratti negativi della modernità.

Il secondo è l'*Extracto del comunicado final de la CVII Reunión de la Comisión Permanente de la CEE sobre la quiebra de valores morales en España* (13 maggio 1983) nel quale si legge che i vescovi colgono nella società spagnola una rottura (*quiebra*) dei valori morali che giunge a volte fino al degrado, dicendosi preoccupati dell'«ammorbidimento delle norme legali sul consumo di droghe, l'incoraggiamento (*fomento*) all'uso di anti-concezionali, l'età per assistere a spettacoli scabrosi, la propaganda di bevande alcoliche, le continue aggressioni al pudore e ai sentimenti religiosi nella programmazione televisiva».

Il terzo, e più importante, è l'esortazione collettiva *La visita del papa Juan Pablo II y la fe de nuestro pueblo* (25 giugno 1983). In esso si sottolinea – con un grossolano errore storico, visto che anche nel 1931 il PSOE era andato democraticamente al governo in seguito a una vittoria elettorale – come per la prima volta nella storia spagnola fosse giunto al potere un partito come quello socialista

che nella sua tradizione storica e nel suo programma di governo presenta una impronta laicista, che diverge in punti importanti dal pensiero cattolico. Anche se – continua il documento – non pochi dei suoi militanti e molti dei suoi elettori si dichiarano cristiani e membri della Chiesa,⁴¹ con il passare del tempo si viene manifestando la tendenza, già presente nelle tappe precedenti,

41. Tezanos quantificava, in un volume dello stesso anno, nel 39% gli iscritti al PSOE che si dichiaravano credenti, anche se in gran parte non praticanti. Di questo 39% il 71% si diceva cattolico; J.F. Tezanos, *Sociología del socialismo español*, Madrid, Tecnos, 1983, pp. 115-117.

a impiantare una scala di valori segnata da un umanesimo agnostico e dissociata in gran parte dal patrimonio culturale e morale del popolo spagnolo.

Da cui, al punto successivo, l'individuazione del rischio di «sostituire uno Stato non confessionale, garante della libertà religiosa e che coopera con le Chiesa com'è quello che descrive la Costituzione (art. 16), con la beligeranza ufficiale a favore di una società che relega il religioso e la morale alla sfera strettamente privata». Al punto 16 del documento, in riferimento alle autocritiche cattoliche innestate dal Concilio Vaticano II e al processo di revisione delle modalità più obsolete di vivere l'esperienza religiosa, il documento avverte che «ciò che fu all'inizio una critica alle forme storiche, scivolò spesso verso atteggiamenti smisurati, distruggendo, invece di rinnovare, i molti usi e costumi che alimentavano la pietà e sostenevano l'identità religiosa del popolo spagnolo. Mentre in alcuni casi si praticò una resistenza sistematica al rinnovamento richiesto dal Concilio». Che, com'è dato vedere, esplicita le conseguenze deleterie delle eccessive spinte al rinnovamento, non articolando quelle provocate dalle resistenze ad esso. Critiche alle aperture che continuano nel punto successivo nel quale si legge che «il dialogo con le nuove correnti di pensiero e stili di vita si è fatto, a volte, sprovvisto delle indispensabili cautele critiche; da indefiniti sentimenti di insicurezza e colpevolezza storica, che hanno condotto con frequenza all'accettazione di innovazioni culturali incompatibili, nelle sue aspirazioni di fondo, con la comprensione cattolica della vita». Anche qui non manca il consueto colpo alla botte quando di seguito si legge che «all'altro estremo sono stati pure molto frequenti i casi di rottura assoluta e sbandierata del necessario dialogo con i valori culturali contemporanei da atteggiamenti sistematici di condanna, incompatibili con le esigenze di dialogo con la cultura e con il mondo, proclamati dal Concilio Vaticano II (Cost. *Sobre la Iglesia en el mundo actual*, n. 40)». Nei due punti successivi il documento segnala che entrambe le posizioni (quelle degli innovatori e quelle dei conservatori, cioè) sono approdate a concezioni della fede e della Chiesa difficilmente conciliabili con la sana dottrina cattolica, provocando una frammentazione della comunità ecclesiale in gruppi che spesso ignorano la funzione docente e unificante dei vescovi. In conclusione un documento che se da un lato accentuava la sterzata in senso conservatore dell'episcopato, dall'altro riconosceva la frantumazione della comunità ecclesiale, ammettendo la scarsa udienza e capacità di guida pastorale dei vescovi.

Del quarto documento, che reca per titolo *La pastoral litúrgica en España. A los veinte años de la Sacrosanctum Concilium* (25 novembre

1983), è da segnalare almeno il cenno che contiene al «secolarismo» definito come «corrente di pensiero che tende a negare e a relegare la trascendenza»; una corrente che sarebbe giunta anche nella società spagnola sortendo gli stessi effetti di indifferenza e di abbandono della fede e non solo delle attitudini religiose, e minacciando le stesse fondamenta della liturgia, come si può evincere dal «ripiego di molte persone verso forme intimistiche di religiosità e verso nuovi modi di soggettivismo liturgico».

Il quinto e ultimo è il Documento di lavoro della Commissione episcopale di pastorale sociale *Marxismo y cristianismo* (1983, senza altra specificazione), che si presenta come un lungo excursus storico sulla dottrina del Magistero di fronte al comunismo, da Pio IX a Giovanni Paolo II, di cui nell'ultima parte si esamina l'enciclica *Laborem exercens*. Le ragioni che stanno alla base di questo documento possono essere ricondotte, da una parte alla vittoria socialista nelle elezioni del 1982 e al sostegno che molti cattolici hanno dato al partito (come tra l'altro ricordato in un precedente documento dell'episcopato), dall'altra, alla linea di duro confronto con il comunismo adottata da Giovanni Paolo II e alla volontà di allineamento sulle posizioni del papa polacco. Sorvolando sul grave errore storico che il documento contiene allorquando colloca la politica della «mano tesa» tra le conseguenze dell'alleanza tra Urss e Stati Uniti nel corso della seconda guerra mondiale,⁴² esso pare pensato fondamentalmente in chiave antisocialista. I vescovi precisano infatti che la condanna al comunismo comprende anche quella contro il socialismo:

si può vedere come Pio XII continui sulla linea della *Divini Redemptoris*, che esclude ogni possibilità che un cristiano si unisca al socialismo, per quanto lo si possa dolcificare. Non è, invece, proibito, in determinate condizioni, una certa collaborazione nel campo amministrativo e politico con un partito socialista democratico; di fatto questa collaborazione si è data in vari paesi, dopo la guerra. Concretamente in Italia inizia nel 1947, con la scissione del partito in due rami: nenniani (PSI) y saragattiani (PSDI); mentre il primo si

42. Questo il passo: «Da questa unità e amicizia nei difficili tempi della guerra, nascerà dopo la vittoria l'amicizia e l'unità nel campo politico. Di lì proverà più tardi, quando cominceranno a sorgere le inevitabili difficoltà, conseguenza delle differenze nella concezione della vita politica, le tattiche della "mano tesa" con le quali i partiti comunisti e i sindacati manovrati da questi ultimi porgeranno la mano alla ricerca di uno sforzo comune con i cattolici, che risulterà sempre più rischioso. E, in questo contesto, nascerà anche il dialogo tra comunisti e cristiani, che comincia negli ultimi anni di Pio XII e si concretizza in quelli di Giovanni XXIII».

vincola più strettamente al PCI (cosa per cui i suoi aderenti sono considerati praticamente comunisti o social-comunisti), il secondo collabora con la Democrazia Cristiana nel governo.

Il 5 dicembre 1983 Fernando Sebastián, all'epoca segretario generale della CEE, tiene una conferenza nella sede del Club Siglo XXI. In essa afferma che la Chiesa negli ultimi dieci anni «ha contribuito in modo decisivo a preparare l'intera società spagnola alla transizione politica»,⁴³ tacendo della precedente legittimazione del franchismo. Sostiene (non senza qualche ragione) che in pochi paesi c'è un'informazione religiosa più povera e distorta che in Spagna, dove, a suo avviso, il religioso in sé non interessa, ma semplicemente lo si utilizza.⁴⁴ Se la prende con la campagna di indottrinamento su importanti temi morali a favore del governo contro l'orientamento di milioni di cattolici. Non dice che si è di fronte a un progetto governativo teso a erodere le convinzioni religiose e i criteri morali della gente, ma che è questo quello che sembra e che, comunque, il governo non fa nulla per difendere i diritti dei cittadini cattolici. Rifiuta l'identificazione corrente tra cattolicesimo e oscurantismo che nega l'esistenza di una chiesa purificata e conciliare, criticando (giustamente, occorre riconoscere) l'idea che sia il governo a definire cosa debba intendersi per modernità. Risuona ancora l'eco della polemica sui catechismi e Sebastián riprende alcuni passaggi dell'intervento con cui, utilizzando lo pseudonimo di Pablo Aguilera, aveva replicato dalle colonne di «Ya»⁴⁵ a un intervento di Reyes Mate su «El País».⁴⁶ Propone una «Chiesa confessante», rivendicando il suo diritto a intervenire nella vita pubblica al pari di altri enti e organismi, e, in particolare, di pronunciarsi sulla depenalizzazione dell'aborto, motivandolo con il primato della volontà etica sul diritto positivo, come se la Chiesa fosse un'agenzia di etica di cui la società avrebbe bisogno. Afferma che il patrimonio etico comune degli spagnoli proviene dalla tradizione cristiana e che non si vede con che cosa esso possa essere sostituito. Poi, già verso le conclusioni, pur riconoscendo la liceità del pluralismo politico per i cattolici, sostiene che essi

43. F. Sebastián Aguilar, *Vida religiosa y moral en la sociedad democrática española*, Madrid, Edice, 1984, p. 8.

44. Ivi, p. 13.

45. Pablo Aguilera [F. Sebastián], *Oscurantismo, modernidad y cierto tipo de democracia*, in «Ya», 23 settembre 1983, pp. 5-6.

46. R. Mate, *La Iglesia recela de la democracia*, in «El País», 15 settembre 1983.

meglio farebbero a militare nei partiti che più conformi si mostrano con la morale cristiana.⁴⁷

Aborto, questione dei manuali di religione e poi soprattutto Ley Orgánica de Derecho a la Educación (LODE) producono mobilitazioni e aperti conflitti, alla base come al vertice. Il 17 dicembre 1983 si svolge a Madrid un'imponente manifestazione clericale per protestare contro la LODE, seguita l'indomani da iniziative analoghe in altre città. Il conflitto tra vescovi e governo socialista ha il suo culmine il 27 dicembre con la riunione della Commissione mista (composta da Alfonso Guerra, dal Ministro di giustizia Fernando Ledesma e dell'educazione José Antonio Marravall per il governo socialista e Delicado, Sebastián e Yanes per i vescovi) alla quale l'indomani si uniscono il Presidente del governo, Felipe González e quello della CEE, Gabino Díaz Merchán.⁴⁸

La conferenza di Sebastián, a cui occorre a questo punto tornare, ha un'eco notevole, per le critiche al governo socialista da parte di un ecclesiastico di cui è noto il profilo conciliare, che tra le altre cose è stato tra i fondatori e poi redattore della rivista progressista cattolica «Iglesia viva». La quale nel primo numero del gennaio 1984, oltre a riprodurre il testo della conferenza, pubblica, con il titolo *Afirmaciones para un tempo de crisis*, una presa di posizione del consiglio di direzione che prende spunto dalla visita del papa, dalla recente vittoria socialista nelle elezioni e da due documenti della CEE: *La visita del papa y la fe de nuestro pueblo* e *Directrices pastorales de la CEE sobre el servicio a la fe de nuestro pueblo* il secondo. Dal punto di vista che qui interessa, il documento di «Iglesia viva» coglie perfettamente il mutato atteggiamento della gerarchia spagnola in materia di secolarizzazione, confermando la periodizzazione che si propone in questa sede.

Non serviamo il nostro popolo credente – vi si legge – rinchiodendolo più o meno discretamente in serre confessionali, ma preparandolo a vivere nelle intemperie di una società secolare e pluralista. Ciò richiede di educare la sua fede affinché mantenga una presenza critica di fronte ai valori e ai disvalori presenti nella nuova situazione.⁴⁹

Secondo la rivista è comprensibile che la Chiesa esprima sorpresa e irritazione per le critiche pubbliche di cui è fatta oggetto, dopo tanti anni

47. Ivi, p. 25.

48. A. Hernández, *Crónica de la cruz y de la rosa*, pp. 199-213.

49. *Afirmaciones para un tempo de crisis*, in «Iglesia viva», 109 (1984), pp. 69-76, p. 70. Il testo è pubblicato anche su «Ecclesia», 2167 (1984), pp. 28-30.

vissuti al riparo di una legalità unilateralmente protettrice. L'autocritica, poi, nata dalle critiche provenienti dall'esterno, non sarebbe da prendere come sintomo di debolezza o incertezza da parte dei credenti, ma come umile discernimento degli errori e peccati storici, raffigurati come altrettanti ostacoli frapposti all'azione di Dio verso i non credenti. Di qui l'idea che in una società libera e pluralista la critica anticlericale (*antiecclesial* nel testo, ma da rendere in questo caso con «anticlericale» o «antiecclesiastica») sia da assumere come strumento di normale purificazione.

Squalificare esplicitamente poi, continuava il documento, le organizzazioni sociopolitiche di sinistra per la loro presunta opposizione alla fede, per il loro umanesimo agnostico, tacendo l'adulterazione dell'umanesimo cristiano compiuta dalla destra, equivaleva a compiere, anche se involontariamente, una chiara scelta politica.

Una nostalgia neoconfessionale – proseguiva il documento – sembra bloccare la creatività pastorale della nostra Chiesa. L'interpretazione prevalente nella gerarchia ecclesiastica attribuisce il processo accelerato di secolarizzazione a un deliberato progetto di laicizzazione.

I cambiamenti di valori e di riferimenti culturali che si avvertono nelle coscienze, in questa lettura, sarebbero il frutto dell'azione legislativa dissolvente dei pubblici poteri. La liquidazione a poco a poco della scuola cattolica per asfissia economica o per infiltrazione ideologica completerebbe l'operazione.⁵⁰

Attribuire la secolarizzazione a un progetto deliberato del governo socialista e quindi laico (anzi laicista, secondo i vescovi) richiama da vicino, ma questo non era esplicitato né dall'episcopato, né da Sebastián, né da «Iglesia viva», la frettolosa e auto assolutoria disamina della situazione che l'episcopato spagnolo, con qualche rara eccezione, aveva compiuto all'inizio degli anni Trenta di fronte alle politiche laicizzatrici (per certo poco avvertite sul piano politico) della Seconda Repubblica. Di contro «Iglesia viva» forniva della secolarizzazione la seguente lettura:

La secolarizzazione accelerata del nostro paese è, a nostro giudizio, il prezzo ordinario del passaggio da una società agricola a una società industriale. La laicizzazione dei costumi è, almeno in parte, la conseguenza di una pastorale che ha sacramentalizzato senza evangelizzare, riducendo nella maggioranza dei casi la fede a religiosità di impronta sociologica. La presunta congiura

50. Ivi, p. 74.

contro il cattolicesimo è una reazione, forse eccessiva, però comprensibile contro la nostra tradizionale intolleranza e affanno di egemonia culturale.⁵¹

Sebastián replicava con una lettera aperta agli amici di «Iglesia viva».⁵² Utilizzando un tono dialogante e riconoscendo il contributo alla comune riflessione offerto dalla presa di posizione della rivista, ne chiosava il testo, puntualizzando e ribadendo. Trovava, per esempio, che alcuni giudizi sulla Chiesa andassero ben oltre la critica anticlericale, essendo in realtà antireligiosi, cioè ispirati da «una concezione atea dell'uomo e della società e in una pretesa secolarizzazione sociale che nasconde una concezione laicista e totalitaria della vita pubblica».⁵³ Negava che nel documento dell'episcopato si facesse derivare la secolarizzazione dal laicismo. Scriveva che il pericolo di un ritorno al passato era timore infondato. Che tra la chiesa nazionalcattolica e quella del silenzio o concessionista c'erano altre «formule possibili perfettamente legittime» come per esempio quella di «una Chiesa confessante ed evangelizzatrice».⁵⁴ E pur tuttavia alcuni passaggi della lettera lasciavano trapelare un giudizio negativo sulla secolarizzazione, come il riferimento all'«inospitale intemperie» nella quale i cristiani dovevano vivere o come «il contesto culturale avverso» nel quale per la prima volta nella storia spagnola si doveva dare impulso alla vita della Chiesa.⁵⁵

La rivista aggiungeva un breve commento, altrettanto pacato e irto di interrogativi: con che criteri distinguere se la politica del governo «è semplicemente laica o è laicista e antireligiosa? [...] Quali l'origine, le cause e i possibili rimedi dell'incredulità in Spagna? [...] Che significa una Chiesa confessante? [...] Sarà una Chiesa che torni a dispiegare le insegne e le istituzioni confessionali per pesare di più nella società?».⁵⁶

Quello che appariva l'avvio di un dibattito fecondo, era però destinato a non avere seguito, dal momento che gli interrogativi sollevati e i nodi individuati erano come sopraffatti dalle urgenze, per lo meno stando alla percezione dei vescovi e ai conseguenti documenti della CEE, dettate dalle politiche del governo socialista.

51. Ivi, pp. 74-75.

52. F. Sebastián Aguilar, *Carta abierta a los amigos de "Iglesia viva"*, in «Ecclesia», 2171 (1984) e in «Iglesia viva», 110-111 (1984), pp. 241-248.

53. Ivi, p. 243.

54. Ivi, p. 246.

55. Ivi, rispettivamente pp. 246 e 247.

56. *Nota del consejo de dirección de "Iglesia viva"*, ivi, pp. 248-249.

A dominare nelle prese di posizione della CEE nell'anno successivo, il 1984, è, infatti, il tema dell'insegnamento della religione nella scuola. Si comincia con la *Nota sobre algunos hechos que atentan a la formación religiosa y moral en la escuela* (16 gennaio 1984) a proposito di alcuni interventi considerati contrari alla libertà religiosa compiuti dal governo di Madrid o da quelli di alcune Comunità autonome (tra l'altro la circolazione di un libro di educazione sessuale, «che supera di molto i limiti di ciò che è tollerabile da parte di una coscienza cristianamente formata»). Si continua con l'*Informe sobre el Proyecto de Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE) aprobado por el Congreso de los diputados en las sesiones del 13 al 20 de diciembre de 1983* (20 gennaio 1984), e poi ancora con la nota *Nueva programación de Religión y Moral católica* (1 marzo 1984), indi con *Sobre la Ley Orgánica del Derecho a la Educación (LODE)* (14 marzo 1984) in cui i vescovi tornano sugli articoli di legge, specialmente sul titolo IV, a loro avviso da respingere in quanto non garantirebbe il dovere dei membri della comunità scolastica di rispettare lo specifico carattere dei centri scolastici convenzionati (cioè delle scuole cattoliche); non coordinerebbe in modo soddisfacente la libertà di cattedra con il complesso delle idee caratterizzanti il Centro in cui si esplica l'attività docente (*la virtualidad limitante del ideario*, secondo l'espressione utilizzata dal Tribunale Costituzionale); non menzionerebbe il diritto prioritario dei genitori di scegliere il tipo di istruzione per i propri figli, né garantirebbe l'effettivo esercizio di questo diritto; prevede l'istituzione di un Consiglio scolastico per ogni Centro, le cui facoltà non sarebbero pari a quelle degli organi simili presenti nelle scuole dell'Europa occidentale, consentendo interventi considerati indebiti sulle scuole private cattoliche. La legge assegnerebbe, infine, all'amministrazione dello Stato la piena libertà di concedere o negare le convenzioni, senza norme oggettive che consentano di esercitare un controllo giurisdizionale su questi atti dell'amministrazione.

A parte altri documenti di minore interesse, la CEE ribadisce nel *Comunicado final de la XL Asamblea Plenaria de la CEE* (24 febbraio 1984) che il programma dei vescovi per il triennio successivo sarà quello del documento *La visita del Papa y la fe de nuestro pueblo*, frutto di un lavoro collegiale di più di due anni, arricchito dal concreto magistero del papa. Papa che il 10 ottobre compie un breve scalo a Saragozza nel viaggio che lo porta a Santo Domingo e a Porto Rico in preparazione del V Centenario dell'evangelizzazione dell'America Latina. Viaggio a seguito del quale la CEE nell'*Extracto del comunicado final de la CIV reunión de la Comisión permanente CEE* (19

ottobre 1984) esprime apprezzamento per il documento della Sacra congregazione della fede sulla Teologia della liberazione, nuova preoccupazione per la LODE e ripulsa per alcuni programmi televisivi.

Nel 1985 la CEE emette ventiquattro documenti. Si tratta del maggior numero di documenti in un anno del periodo preso in esame in questa sede. A dominare sono ancora una volta i temi della scuola e dell'aborto. Al primo i vescovi dedicano la nota *La formación religiosa en la escuela* (15 marzo 1985) dove ribadiscono che il diritto dei genitori ad avere per i propri figli una formazione religiosa e morale cattolica comprende anche il diritto a che da altre discipline o attività non si impartisca loro un insegnamento contrario alla formazione religiosa e morale che i padri hanno sollecitato. Ad essa fa seguito la nota *Enseñanza religiosa en los centros experimentales* (19 abril 1985). Sulla depenalizzazione dell'aborto i vescovi si esprimono con il comunicato *Ante el fallo del Tribunal Constitucional sobre la despenalización del aborto* (12 aprile 1985) nel quale esortano i cattolici a distinguere tra legalità e moralità, termini a loro avviso non sempre coincidenti; poi con la dichiarazione *Despenalización del aborto y conciencia moral* (10 maggio 1985) e ancora con l'istruzione *Actitudes morales y cristianas ante la despenalización del aborto* (28 giugno 1985) in cui l'aborto volontario è detto azione gravemente immorale, moralmente ingiusta la legge di depenalizzazione e non essendo lecito collaborare, si invita all'obiezione di coscienza.

Con la dichiarazione *Respeto de los sentimientos religiosos* (10 aprile 1985) i vescovi protestano, in riferimento alla Costituzione e all'art. XIV dell'Accordo culturale del gennaio 1979 tra la Santa Sede e lo Stato spagnolo, per un programma televisivo (*Si yo fuera Presidente*) che avrebbe leso i sentimenti dei cattolici. Mentre nella nota *A propósito de Je vous salue Marie* (20 giugno 1985) di Godard, sulle manifestazioni convocate dai settori più integralisti del cattolicesimo spagnolo davanti alle sale cinematografiche in cui si proiettava il film, si legge: «il ricorso ad azioni di forza, come quelle che si sono registrate, si convertono in pubblicità gratuita dell'opera e *difficilmente* può legittimarsi da una posizione cristiana e cattolica». Dove l'avverbio di troppo (*difficilmente*) fa insorgere un dubbio: incidente lessicale o *lapsus calami*?

Sono, però, altri due i documenti che più interessano ai fini della presente ricerca. Il primo è la «Riflessione sulla missione e identità della Chiesa nella nostra società», *Testigos del Dio vivo* (28 giugno 1985), nella quale a un certo punto, a proposito delle difficoltà che l'annuncio cristiano in-

contra nel mondo di oggi, si legge: «Parallelamente [rispetto all'ateismo e all'indifferenza religiosa], la escatologia cristiana rimane oscurata e quasi sostituita da una visione ottimista e mitica della storia, la fede è interpretata dalle ideologie e impoverita da esse, lo sforzo e le lotte degli uomini sostituiscono l'iniziativa di Dio e il potere del suo Spirito. In questo modo si va operando una secolarizzazione interna del cristianesimo che lo rende incapace di apportare qualcosa di nuovo e importante alle lotte, alle incertezze e agli sconcerti degli uomini». Quel «secolarizzazione interna del cristianesimo» torna in altri documenti. Si tratta di un sintagma destinato a essere ripreso e a durare. Allude allo svuotamento della fede all'interno della Chiesa, a una fede che si mondanizza, cioè che accetta la mentalità del mondo, che scivola verso un umanesimo immanentista.⁵⁷

L'altro documento sul quale richiamare l'attenzione è *El catequista y su formación* (8 settembre 1985), dove si legge che in «un mondo progressivamente secolarizzato, che non offre appoggi alla fede e alla vita cristiana, sono molti i cristiani che necessitano una fondamentazione della loro fede mediante un processo catechetico di formazione cristiana integrale». Riecheggiando e citando espressamente un passaggio del discorso pronunciato da Giovanni Paolo II a Granada il 5 novembre 1982 («Vi è infatti una "minoranza di età" cristiana ed ecclesiale, che non può sopportare gli assalti di una società sempre più secolarizzata») i vescovi spagnoli affermavano che una formazione cristiana superficiale, frutto di una acculturazione familiare o meramente ambientale non era più sufficiente di fronte alle insidie del mondo moderno e della secolarizzazione. E quindi che se la formazione cristiana non era completa, piena, non riusciva a resistere agli assalti di una società sempre più secolarizzata. Laddove è evidente la

57. È appena il caso di segnalare che la «secolarizzazione interna» del cristianesimo, nell'accezione sopra indicata, era tutt'altro che una novità nella Chiesa, avendone accompagnato la storia, seppur con andamento sinuoso. Questo per quanto riguarda «la cosa». In relazione al sintagma, invece, è probabile che esso faccia la sua comparsa nell'articolo F.A. Isambert, *La sécularisation interne du christianisme*, in «Revue Française de Sociologie», 17 (1976), pp. 573-589. All'esplicita sua denuncia i vescovi spagnoli sarebbero giunti nel documento del 2006, *Teologia e secolarizzazione in Spagna. A Quarant'anni dal Concilio Vaticano II*. L'avrebbe ribadita Benedetto XVI nel discorso di Verona del 19 ottobre dello stesso anno ai partecipanti al IV Convegno nazionale della Chiesa italiana invitando «a resistere a quella "secolarizzazione interna" che insidia la Chiesa nel nostro tempo, in conseguenza dei processi di secolarizzazione che hanno profondamente segnato la civiltà europea».

visione negativa e aggressiva (gli assalti) della società moderna e di conseguenza il giudizio negativo sulla secolarizzazione.

Anche nel 1986 l'attività della CEE è particolarmente intensa (22 documenti). Lasciando da parte quelli in materia di insegnamento della religione nelle scuole, argomento sul quale i vescovi continuano a battere, che sono *Actividades de tipo religioso en los centros escolares públicos* (7 febbraio 1986), *La opción por la enseñanza de la Religión y Moral católica* (27 maggio 1986) e *Educación religiosa escolar* (24 settembre 1986), da segnalare è anzitutto l'Istruzione *Constructores de la paz* (20 febbraio 1986) dove, a proposito della guerra civile spagnola di cui cade il cinquantenario, si legge che anche se la Chiesa non pretende essere scevra dall'aver compiuto errori, coloro i quali le rimproverano di essersi allineata con una delle parti in lotta devono tener conto della durezza della persecuzione religiosa scatenata in Spagna dal 1931. Un passaggio molto cauto, che segna un arretramento rispetto al documento della Asamblea conjunta del 1971, ma che non nega l'aperto schieramento della Chiesa spagnola con il campo franchista.

Per la prima volta, poi, i vescovi trattano dell'eutanasia. Lo fanno con la nota *Sobre la eutanasia* (15 aprile 1986) dove la secolarizzazione è indicata tra i fattori (gli altri sono la crisi dei valori religiosi nel mondo occidentale, l'assolutizzazione della libertà della persona) che avrebbero portato a discutere dell'eutanasia.

L'istruzione *Los católicos en la vida pública* (22 aprile 1986) spiega che i cambiamenti avvenuti nel modo d'intendere le relazioni Chiesa-Stato e la crescente consapevolezza dell'autonomia delle istituzioni secolari, non giustificano il discredito di queste istituzioni né le discriminazioni delle quali a volte sono oggetto. Il carattere secolare attribuito alle realtà temporali non deve confondersi con l'esclusione delle iniziative religiose a favore del benessere sociale e le necessità reali dei cittadini. «Questo comportamento – secondo i vescovi – indica piuttosto un concezione laicista della società che in ciò che ha di impositivo e discriminatorio tradirebbe tendenze totalitarie poco conformi con una convivenza veramente tollerante, pacifica e democratica». Il documento così prosegue:

La secolarizzazione ha inciso profondamente anche nella coscienza cristiana. Nonostante le sue proteste contro l'espulsione di Dio dalla vita pubblica, gran parte dei cristiani riducono il religioso all'ambito ristretto del culto e della vita privata; con ciò disconoscono, almeno implicitamente, i vincoli di vasti campi della vita umana al Creatore e a Cristo. Anche se la presenza e azione di Cristo è occulta o sia negata e combattuta nel mondo che chiamiamo "pro-

fano”, non per questo esso cessa di appartenere alla creazione e, di conseguenza, di essere riferito realmente a Lui, come suo Signore e Salvatore [...]. Consideriamo che in questo momento della nostra Chiesa è particolarmente importante che tutti noi siamo coscienti della necessità di questa presenza dei cattolici nella vita pubblica.

Una nuova mentalità e una nuova forma di vita sono andate sviluppandosi tra di noi. La libertà di pensiero e di espressione costituiscono il clima normale nel quale ci muoviamo e nel quale cresce la nostra gioventù. La legge delle oscillazioni storiche gioca a favore di tutto ciò che significa distanziamento o negazione di ciò che prima era valutato positivamente. Le manifestazioni antireligiose sono frequenti nella scuola e nei mezzi di comunicazione. I segni sociali della trascendenza sono notevolmente diminuiti. Le stesse autorità favoriscono in molti casi questa progressiva secolarizzazione della vita pubblica, non solo sul piano ufficiale, ma anche sul piano sociale e popolare. Il secolarismo, l'ateismo teorico o pratico e la permissività morale sono attitudini ampiamente diffuse e socialmente approvate tra di noi.

Per il richiamo alla necessità della presenza cattolica nella vita pubblica, il documento era accusato di «confessionalismo larvato» da parte di ambienti cattolici progressisti. A questo proposito, Fernando Sebastián, avrebbe affermato qualche anno dopo: «Noi cattolici intendiamo il quadro delle libertà democratiche giuridicamente stabilite e protette, non come un fine in sé stesse, ma come un quadro nel quale i cittadini e la società intera devono perseguire liberalmente l'esigenza fondamentale dell'essere umano, che è la ricerca della verità e del bene nella libertà e nella solidarietà». ⁵⁸ Per questi motivi – proseguiva – i vescovi hanno esortato i cattolici a scoprire nella vita pubblica, professionale e politica la possibilità di fare proselitismo «offrendo – non imponendo – la verità cristiana nella sua integrità agli altri cittadini, difendendo quei valori sociali che derivano dal Vangelo e favorendo efficacemente tutto ciò che favorisca il bene comune integrale. L'efficacia di questa partecipazione e di questo servizio al bene comune può consigliare di agire associativamente». ⁵⁹ Sebastián proseguiva scrivendo che i vescovi nella loro missione pastorale affermavano il diritto dei cristiani di fondare associazioni mediante le quali intervenire efficacemente in politica, per poi cercare di sfumare aggiungendo che la decisione di fondare o no queste associazioni

58. Si tratta di un intervento pronunciato a El Escorial il 9 luglio del 1991, poi raccolto con il titolo *La Iglesia ante el Estado aconfesional* in F. Sebastián Aguilar, *Escritos sobre la fe, la Iglesia y el hombre*, Madrid, Bac, 1996, p. 76, citazioni.

59. Ivi, p. 77.

non dipendeva dai vescovi, che queste non potevano essere imposte e che non dovevano mai essere confessionali.⁶⁰

Tornando al documento, da osservare è anche il singolare riferimento a una presunta «legge delle oscillazioni storiche», per spiegare il «distanziamento o negazione di ciò che prima era valutato positivamente», che se non suggerisce esplicitamente, tuttavia non esclude una lettura della secolarizzazione come approdo temporaneo, quindi reversibile nella direzione di un ritorno alla società sacrale.

Di fronte alle elezioni politiche generali la CEE pubblica la nota *Antes las próximas elecciones generales* (16 maggio 1986) nella quale, premesso che una «sincera professione di fede obbliga a tener conto all'ora del voto di alcuni criteri morali e di certi obiettivi del bene comune che non è possibile ignorare senza tradire in modo grave la propria coscienza», i vescovi segnalano l'obbligo morale di promuovere positivamente la protezione legale della vita umana in tutte le circostanze, dal concepimento alla morte; la giustizia, con speciale attenzione ai più deboli; l'effettivo riconoscimento delle libertà pubbliche e sociali di fronte all'egemonia dei poteri dello Stato; protezione positiva della famiglia e dei suoi diritti; il rispetto reale della libertà e dei sentimenti religiosi dei cittadini, l'instaurazione di un sistema scolastico in libertà e uguaglianza di opportunità per tutti, ecc. Un'interferenza pesante, in definitiva, nella competizione elettorale in chiave antisocialista e antisinistre.

Un episodio marginale illustra la rappresentanza che i vescovi si attribuiscono di tutti i cattolici in palese contraddizione con quanto da essi stessi riconosciuto in diverse occasioni. La sera del 10 settembre 1986 il programma televisivo «Punto y aparte» ospita il ministro del Nicaragua Ernesto Cardenal che espone il suo pensiero sulla rivoluzione nicaraguense e sulla Chiesa (mentre è ancora viva l'immagine del papa che lo sgrida in occasione della visita in Nicaragua del 1983: senz'altro una delle icone del pontificato wojtiliano). Con la dichiarazione *Sobre el tratamiento dado a la Iglesia en el programa de Televisión Española "Punto y aparte"* (11 settembre 1986) i vescovi denunciano che l'intervento ha rappresentato «un attacco radicale e gratuito alla figura di S.S. il Papa, alla gerarchia e all'azione della Chiesa Cattolica». Considerando questi attacchi come un'offesa per la coscienza cattolica, i vescovi protestano perché gli accordi con la Santa Sede prevedono all'art. XIV che lo Stato s'impegni a far rispettare i sentimenti dei cattolici sui propri mezzi di comunicazione. In definitiva i vescovi ribadiscono di rap-

60. *Ibidem*.

presentare e interpretare i sentimenti di tutti i cattolici, trascurando che anche una parte dei cattolici spagnoli simpatizza con la rivoluzione nicaraguense. Sulla stessa linea si colloca la successiva nota *A propósito del VI Congreso de teología* (19 settembre 1986) nella quale i vescovi protestano per lo spazio dato dai mezzi di comunicazione agli interventi sempre di Cardenal e di Hans Küng, critici delle posizioni ufficiali della Chiesa, al convegno dell'associazione di teologi Giovanni XXIII.

Cade cronologicamente a questo punto il discorso che il 24 ottobre 1986, Giovanni Paolo II rivolge a un gruppo di vescovi spagnoli in visita *ad limina apostolorum*. In esso il pontefice richiama l'attenzione su

alcuni fenomeni di vasta espansione, come la crescente secolarizzazione dell'ambiente, un secolarismo anticristiano che trova puntuale eco in alcuni mezzi di comunicazione sociale, insieme ad un certo pluralismo che in non pochi casi offusca l'identità cristiana, [che] vanno aprendo il passo a una situazione preoccupante, nella quale aumenta il numero di quelli che danno per persa o superata la fede o la separano dall'esperienza quotidiana.

Nelle riflessioni in vista del Sinodo *El seglar en la Iglesia y en el mundo* (18 novembre 1986) si segnala il consolidamento del tendenziale radicamento, già denunciato in precedenza, in valori come la dignità e uguaglianza tra gli uomini, la libertà, l'aspirazione alla pace e la solidarietà, di un umanesimo di natura agnostica, in gran parte estraneo al patrimonio culturale e morale del popolo spagnolo. Una tendenza che secondo i vescovi sarebbe «indotta deliberatamente da un laicismo militante, che ha numerose e influenti manifestazioni.» Più avanti il documento segnala che mettere l'accento sulle conseguenze temporali della fede a detrimento dei suoi aspetti trascendenti per affanno di facilitare la comprensione del messaggio cristiano a un mondo secolarizzato, significa operare una «secolarizzazione interna del cristianesimo» che lo rende incapace di apportare qualcosa di nuovo e di importante alle lotte, incertezze e sconcerto degli uomini (Cfr. *Testigos del Dio vivo* 16; *Lineamenta*, n. 9).

4. Gli anni della presidenza di Ángel Suquía

Nel febbraio del 1987 Ángel Suquía è eletto presidente della CEE in sostituzione di Gabino Díaz Merchán. Lo stesso anno Giovanni Paolo II avvia le prime beatificazioni dei «martiri» della guerra civile spagnola. Assieme

ad altri due spagnoli (il cardinale Spínola, morto nel 1909, e Domingo y Sol fondatore dei Sacerdoti operai diocesani), sono tre suore carmelitane uccise il 24 luglio 1936 ad ascendere alla pubblica venerazione. Le beatificazioni sono salutate dai vescovi spagnoli con il *Mensaje con ocasión de la beatificación de cinco españoles* (20 marzo 1987): un documento sostanzialmente pacato, forse perché preoccupato di non aprire un nuovo fronte polemico, nel quale si legge che le tre religiose «morirono perdonando coloro che tolsero loro la vita. La loro memoria dev'essere, pertanto, un chiaro incitamento al perdono e alla riconciliazione. Così il loro sacrificio, lungi dall'essere interpretato come argomento di divisione e di fraintendimento, potrà convertirsi in germe di convivenza e fraternità per tutti»

Sempre nel 1987 viene lanciato il piano triennale di azione pastorale *Anunciar a Jesucristo en nuestro mundo con obras y con palabras* (27 febbraio 1987). In esso i vescovi avvertono che l'evoluzione spontanea porterebbe la società al benessere, a una società tecnicamente avanzata, molto statalista e dirigista, laicista sul piano culturale e permissiva su quello morale. Una società libera di uomini liberi, ma della libertà che hanno i pesci nell'acquario. In questo quadro la Chiesa resterebbe un gruppo minoritario e residuale senza importanza nella vita reale e pubblica, come vorrebbero alcuni che anche questo intendono per *modernizzare* la società. L'azione pastorale necessaria, dunque, deve accettare il sostegno delle istituzioni democratiche, difendere il primato della libertà della persona e della società, della famiglia e delle istituzioni intermedie di fronte al potere smisurato delle istituzioni pubbliche per divulgare all'interno e all'esterno la dottrina morale cattolica, recuperare e rilanciare la dottrina sociale della Chiesa, rinnovata e completa. E allo stesso tempo dare impulso all'accettazione della Chiesa come mediatrice di salvezza, nel suo magistero, nei suoi sacramenti e nella disciplina.

L'individualismo crescente – proseguiva il documento –, la reazione contro l'istituzione, la mancanza di una precedente formazione, la forte ideologizzazione, gli atteggiamenti critici radicali, l'inesperienza a vivere in uno Stato aconfessionale e in una società con forti tensioni laiciste, rendono particolarmente importante questo obiettivo, che si vedrà appoggiato dal senso di libertà dell'uomo contemporaneo, dalla sensibilità per ciò che è comunitario, dalla promozione della catechesi e da alcune realtà di gruppi cristiani nei quali si vive la comunione ecclesiale.

Acerca de las proposiciones de ley sobre “técnica de reproducción asistida” y “utilización de embriones y de fetos humanos o de células,

tejidos u órganos” (23 marzo 1988) è il primo documento da segnalare per il 1988. Sono parole di orientamento e di denuncia di fronte alle proposte presentate da alcuni deputati socialisti sulla procreazione assistita e sulla «donazione e utilizzazione di embrioni e feti umani o di loro cellule, tessuti o organi». Ogni bambino ha il diritto di nascere come vero figlio di una coppia sposata, con padre e madre noti, ammoniscono i vescovi, per poi tuonare contro la fecondazione con donatore anonimo. Secondo il documento in questo modo non si protegge il matrimonio e surrettiziamente si cambierebbero le basi della società e della stessa esistenza umana. Segue a ruota l’*Informe sobre el proyecto de reforma de la enseñanza* (30 marzo 1988) nel quale si legge che la laicità della Costituzione spagnola esige un atteggiamento diverso da quello che si manifesta nel progetto in discussione, e cioè che lo Stato superi la tentazione del totalitarismo, con uno squisito rispetto della libertà religiosa e nella cooperazione con la Chiesa cattolica e con le altre confessioni religiose, perché il fatto religioso è un fattore sociale di grande importanza per il bene comune.

Nell’*Informe sobre algunos aspectos de la situación doctrinal de la Iglesia en España* (26 maggio 1988), con una posizione apparentemente equidistante tra la teologia integralista e quella progressista, la Commissione episcopale per la dottrina e la fede sottolinea il forte impatto avuto nella società spagnola dalle correnti culturali della modernità e la sua rapida e intensa secolarizzazione. Aggiunge che prima del Concilio Vaticano II il clero e i teologi si trovarono, in linea generale, impreparati di fronte a questo assalto, legati al passato e incapaci di ripensare alla modernità. Di qui lo sconcerto di fronte alle teologie della secolarizzazione, della morte di Dio, alle teologie politiche sorte in ambienti culturali e filosofici estranei a quelli spagnoli. La peculiare situazione della società e della Chiesa spagnola impedirono forse un’assimilazione integrale del Concilio, del quale in alcuni casi si fece una lettura parziale e selettiva. Lo stesso processo di rinnovamento conciliare si fece con un affanno di adattare il Concilio alla corrente secolarizzatrice della società, introducendo, a volte, una specie di interpretazione laicizzatrice dei suoi insegnamenti. Tutto ciò avrebbe portato con sé, prosegue il documento, la secolarizzazione interna della stessa teologia, il cui risultato è una teologia plausibile, assimilabile, digeribile dal mondo di oggi. Teologie come quelle della secolarizzazione, della morte di Dio, della liberazione e altre ebbero un notevole impatto tra i catechisti e di conseguenza nella stessa catechesi soprattutto di giovani e adulti. Com’è dato vedere, i vescovi riconoscevano che le teologie accu-

sate di istanze laicizzatrici avevano preso piede, grazie a una conseguente catechesi, nel mondo cattolico, rendendolo di fatto pluralistico. Ma anziché prendere atto della corrispondenza tra il pluralismo della società e l'articolazione presente in nel mondo ecclesiale, sceglievano di intervenire per tamponare le spinte riformatrici alimentate dal Concilio.

Anche il documento *Pastoral vocacional de la Iglesia en España* (16 luglio 1988), proposto come strumento di lavoro dalla Commissione episcopale dei seminari e delle università, colloca la crisi vocazionale nella crisi socioculturale della società spagnola, aspetto della crisi dell'area occidentale, e in alcuni suoi peculiari aspetti quali la secolarizzazione del pensiero cristiano nell'ambito del secolarismo ambientale, l'eclissi dei valori spirituali e morali, l'indifferentismo religioso, la diffusione di una cultura dominata dall'incredulità, la permissività morale e in alcune zone della società i germogli di un nuovo anticlericalismo. È però l'istruzione pubblicata in occasione del XIV Centenario del Concilio di Toledo, *La fe católica de los pueblos de España* (23 settembre 1988), a colpire per la versione aggiornata del nazionalcattolicesimo⁶¹ e dei suoi *tòpoi* che propone: la conversione di Recaredo, l'unità nella fede dopo il III Concilio di Toledo che respinge l'arianesimo, poi un secolo di splendore, opera fondamentalmente della Chiesa, l'unità religiosa che si mantiene durante i secoli dell'invasione musulmana e che fu fattore decisivo per il quale uscirono rafforzate le convinzioni religiose dei popoli di Spagna dopo il 1492, e fino a oggi, un tempo nel quale si è creata e rafforzata un cultura cattolica di straordinaria rilevanza e significato. Durante questo lungo periodo la Chiesa ha reso insigni servizi alla società spagnola, sul piano spirituale, materiale e umano. Non si può intendere la storia spagnola senza tenere presente la fede cattolica nella sua enorme influenza. Per questo il documento ritiene un crasso errore educare i giovani senza riferimenti storici al ruolo della Chiesa. Chiesa e fede hanno salvato il patrimonio culturale, hanno edificato monumenti, prodotto pittura, scultura, letteratura, ecc. «Il bilancio di questi quattordici secoli di unità nella fede cattolica – nonostante le inevitabili deficienze inerenti a ogni opera umana – è evidentemente positivo. Noi cattolici spagnoli assumiamo la nostra storia nella sua integrità, inclusi gli errori e gli eccessi. Valutiamo che sono molte più le luci che le ombre». Inquisizione, espulsione degli ebrei, statuti di pulizia

61. A. Botti, *Nazionalcattolicesimo e Spagna nuova (1881-1975)*, Milano, Franco Angeli, 1992.

del sangue, carneficine compiute nel continente americano, guerre provocate anche dall'integralismo religioso come quelle carliste, «crociata» del 1936-39 seguita dal sostegno a un regime repressivo e illiberale come quello franchista, spazzati via con una riga e mezzo.

Il documento riconosce che questa società cattolica non ha prestato la dovuta attenzione ai problemi di indole sociale e che se l'avesse fatto avrebbe forse evitato la scristianizzazione di settori di popolo durante i secoli XIX e XX. È forse la prima ammissione di una qualche responsabilità interna per il distacco di settori popolari dalla Chiesa, ma è estremamente significativo che in questo caso tale responsabilità non sia attribuita alla gerarchia ecclesiastica o alla Chiesa nel suo complesso, ma a una generica «società cattolica».

Pur constatando che la situazione è oggi differente per la fine dell'unità cattolica e dello Stato confessionale, il documento rivendica il contributo dato alla creazione di una cultura cattolica, citando Giovanni Paolo II, secondo il quale una fede che non si fa cultura non è una fede pienamente accolta. I vescovi cercano di tutelarsi precisando che si tratta di una rivendicazione scevra da nostalgie per gli aspetti positivi dell'unità religiosa durata secoli e pur tuttavia l'impianto del loro ragionamento non fuga il dubbio di un certo rimpianto per le epoche in cui la Chiesa era al centro della vita pubblica e l'episcopato autorevole (e autorizzata) vestale degli stili di vita.

Al 30 dicembre 1988 risale l'esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* di Giovanni Paolo II. In essa, prima di ridefinire il ruolo dei laici nella «vigna del Signore», il pontefice affrontava il tema delle urgenze poste dal mondo attuale, soffermandosi su alcune linee di tendenza emergenti dalla società. Le individuava anzitutto nel secolarismo e nel bisogno religioso con queste parole:

È veramente grave il fenomeno attuale del secolarismo: non riguarda solo i singoli, ma in qualche modo intere comunità, come già rilevava il Concilio: "Moltitudini crescenti praticamente si staccano dalla religione". Più volte io stesso ho ricordato il fenomeno della scristianizzazione che colpisce i popoli cristiani di vecchia data e che reclama, senza alcuna dilazione, una nuova evangelizzazione.

Le indicava poi nelle violazioni a cui era sottoposta la persona umana e, in terzo luogo, nella conflittualità, intesa come «un fenomeno pluriforme, che si distingue dal pluralismo legittimo delle mentalità e delle iniziative, e si manifesta nell'infausto contrapporsi di persone, gruppi, categorie,

nazioni e blocchi di nazioni». Il papa anticipava qui la diagnosi che avrebbe poi avuto modo di esplicitare in occasione del discorso di Santiago de Compostela del 1989.

Dell'esortazione pontificia i vescovi spagnoli avrebbero fatto tesoro, ispirandovisi successivamente in più occasioni, in particolare per quanto riguarda l'assunzione di una visione mitigata del pluralismo, sfrondata cioè di quella conflittualità sociale e culturale che rappresenta una delle manifestazioni più tipiche e caratterizzanti delle società moderne e delle democrazie mature.

Nel 1989 erano ancora i temi scolastici a richiamare l'attenzione dei vescovi con il *Comunicado sobre algunos puntos de la reforma de la enseñanza en proyecto* (14 aprile 1989) e poi con la nota *La enseñanza religiosa en las escuelas* (1 settembre 1989) in cui si ricorda, tra l'altro, ai genitori che in osservanza della loro fede sono «obbligati» a chiedere che ai propri figli sia impartito l'insegnamento di religione e morale cattolica. A rivestire particolare interesse era l'*Instrucción pastoral acerca del sacramento de la penitencia* (15 aprile 1989) nella quale i vescovi affermavano che la radice della crisi più profonda era da ricercare nei forti fermenti di ateismo e indifferenza religiosa diffusi in un mondo percorso da poderose tendenze secolarizzatrici. L'uomo moderno – continuava il documento – vive sotto un assedio culturale secolarista che riduce i suoi orizzonti alle possibilità e promesse del mondo, dal quale è sedotto e per il quale lascia da parte Dio sovrano come se non esistesse, cercando di realizzarsi nel mondo al margine di lui.

Rinchiuso in una cultura immanentista di tipo rivendicativo e individualista – vi si legge più avanti al punto 10 –, questo uomo non si riconosce debitore di Dio; per un'eccessiva ammirazione di sé, sente la tentazione di credersi capace di vincere da solo le forze del male, di superare con la tecnica i conflitti e di bastare a sé stesso. La risorsa di Dio e la speranza in un'altra vita data da Lui appaiono come una debolezza ingiustificata o un tradimento ai beni della terra e alle capacità umane.

In questa congiuntura immanentista, parallelamente, si va originando una secolarizzazione interna, una versione secolare, del cristianesimo, dove questioni come la trascendenza di Dio o il Suo giudizio, la grazia, la conversione personale, la salvezza eterna... vanno perdendo rilievo e significato.

Il 27 novembre 1989, a Santiago de Compostela, in occasione della IV Giornata mondiale della gioventù, Giovanni Paolo II pronunciava un discorso nel quale il mondo odierno, senza esclusione dei paesi di «antica tradizione cristiana», era indicato come una «grande terra di missione».

«Dappertutto oggi – precisava il pontefice – il neopaganesimo ed il processo di secolarizzazione costituiscono una grande sfida al messaggio evangelico». In questo modo la categoria di «neopaganesimo», applicata da parte cattolica negli anni Trenta per interpretare il totalitarismo nazista (e usata da Pio XI nella *Mit brennender Sorge*), veniva richiamata in vita per descrivere il mondo moderno secolarizzato. I vescovi spagnoli, che già si erano distinti per il disinvolto impiego del termine «totalitarismo» a proposito delle presunte tendenze dei governi socialisti in campo educativo ed etico, l'avrebbero ben presto incamerata nel proprio lessico, suscitando, come si vedrà più avanti, notevoli clamori.

Per intanto è ancora il tema educativo ad occupare saldamente l'orizzonte ecclesiastico. Nel 1990 la CEE interviene a più riprese sulla nuova legge di riforma del sistema scolastico. Lo fa con il *Comunicado con motivo de la publicación del Anteproyecto de la LOGSE* (23 febbraio 1990), poi con il *Comunicado final de la CXXXVIII Reunión de la Comisión permanente de la CEE sobre el Proyecto de Ley de Ordenación General del Sistema Educativo (LOGSE)* (17 maggio 1990) in cui protesta perché l'insegnamento della religione e della morale cattolica non risponderebbe a quanto stabilito dalla Costituzione e dagli accordi Stato-Chiesa del 1979; poi ancora con il *Comunicado sobre la LOGSE* (28 settembre 1990) che reitera la protesta perché le proposte dei vescovi non sono state recepite nell'articolato della legge.

Poco più di due mesi prima è stato diffuso il nuovo piano triennale di azione pastorale. Reca per titolo *Impulsar una nueva evangelización* (6 luglio 1990) e denuncia la sparizione di Dio dall'orizzonte di molti uomini che a sua volta si traduce nell'indifferentismo religioso, nell'incredulità, nell'agnosticismo e, fondamentalmente, nel secolarismo e nel laicismo. Già all'autunno appartiene, invece, la nota *Sobre la campaña de los preservativos* (8 novembre 1990) nella quale si legge essere comprovato che attorno al 10% dei casi l'uso del preservativo non eviterebbe il contagio del virus dell'AIDS, che l'abuso del piacere rompe l'equilibrio della persona e che questo squilibrio può portare a una schizofrenica doppia vita, o a reazioni imprevedibili della psiche umana. Premesse queste che servono ai vescovi per scagliarsi contro la campagna promossa dall'Amministrazione pubblica sull'uso dei preservativi che, essendo rivolta direttamente ai minori di età, lederebbe i diritti dei genitori, attentando alla legge sulla libertà religiosa, dal momento che lo Stato avrebbe preso posizione, di fatto, contro gli orientamenti di determinati gruppi religiosi.

Il documento destinato a suscitare maggiori clamori è però l'istruzione pastorale sul deterioramento della società spagnola dal punto di vista morale *La verdad os hará libres* (20 novembre 1990). Lo sfondo è rappresentato dagli scandali che stanno cominciando a investire e coinvolgere, offuscandone pesantemente l'immagine, i socialisti al governo. Da questo quadro i vescovi traggono lo spunto per denunciare il tentativo di imporre una determinata concezione della vita di segno laicista e permissivo che, a loro avviso, si starebbe aggravando. Di qui la denuncia del dirigismo culturale e morale della vita sociale favorito da alcune istanze del potere, da alcuni importanti mezzi di comunicazione, da molteplici manifestazioni della cultura, oltre che da un determinato insegnamento, o attraverso le disposizioni legislative degli ultimi anni contrarie ai valori fondamentali dell'esistenza umana. Di conseguenza – sempre secondo i vescovi – si andrebbe diffondendo un modello culturale laicista che starebbe estirpando le radici religiose dal cuore dell'uomo, con ricadute preoccupanti anche sul piano intraecclesiale: il radicamento negli ultimi tempi tra alcuni settori cattolici di una mentalità diffusa che, con la buona intenzione di avvicinare la Chiesa al mondo moderno e renderla più accettabile e solidale, accoglierebbe e assimilerebbe i punti di vista, gli schemi di pensiero e d'azione della cultura secolare, senza discernere sufficientemente le caratteristiche ed esigenze di questa cultura moderna rispetto alla «concezione della verità, libertà, ecc.»

Questa mentalità diffusa darebbe per buono e vero ciò che nasce nella società contemporanea per ciò che si riferisce alla visione dell'uomo, i costumi e i criteri morali, nello stesso tempo in cui sottometterebbe la dottrina cristiana e le sue norme morali al giudizio della sensibilità e dei sistemi di valori e interessi della nuova cultura. In base a questa nuova mentalità non sarebbe più la fede ricevuta e vissuta nella Chiesa la norma che discerne i criteri di giudizio, i valori determinanti o i modelli di condotta della nostra società, ma sarebbero i postulati di questa cultura o i comportamenti sociali vigenti che nascono da essa a dettare, all'interno di un ordine umano autosufficiente, le proprie fonti d'ispirazione e le norme etiche del comportamento umano.

In questa versione «secolarizzata» del cristianesimo, di fatto, non si metterebbe in discussione la mentalità né la condotta di uomini e donne adattata al modo di pensare di questo mondo, ma si selezionerebbero i contenuti del messaggio cristiano, le condotte e norme morali coincidenti con ciò che previamente si è deciso sia buono e vero, perché si accomoda-

no allo «spirito» dell'epoca o risultano compatibili con il tipo di vita che hanno adottato. Aspetti come la necessità della fede in Dio per scoprire e sviluppare l'intera umanità dell'uomo nel mondo, la funzione radicale della coscienza morale per il vero progresso personale e sociale, vissuto tutto ciò all'interno della Chiesa in comunione, obbedienza e fedeltà al suo magistero, rimarrebbero nella penombra o verrebbero silenziati sistematicamente. In questo modo si perderebbe Dio, la fede si diluirebbe per entrare nella dinamica del pensiero laicista e naturalista che finirebbe per soffocare le fondamenta della moralità e distruggere, dall'interno, la stessa capacità umanizzatrice della fede e le esigenze morali che da essa derivano. Allo stesso tempo questa mentalità laicizzatrice e secolarizzatrice introdurrebbero nella fede un germe di razionalismo che romperebbe l'unità della coscienza personale dei cattolici, minacciando l'unità visibile della Chiesa. Non sorprende che da questo scenario apocalittico i vescovi traessero spunto per denunciare le voci che si levavano «in favore della legalizzazione della pratica dell'eutanasia attiva e diretta», mentre si continuavano «ad eliminare vite umane e a commettere altri soprusi sulle persone con il persistente ed esecrabile cancro della violenza terrorista».⁶²

Il tema della secolarizzazione del cristianesimo torna negli Orientamenti pastorali della Commissione episcopale per l'insegnamento e la catechesi *Catechesis de adultos* (2 dicembre 1990). Vi si legge che nel momento culturale che stiamo vivendo, nel quale la secolarizzazione colpisce il cristianesimo dall'interno, è necessaria una nuova evangelizzazione non solo dei credenti considerati singolarmente, ma delle comunità cristiane in quanto tali. E più avanti che in un'epoca come l'attuale segnata da un processo di secolarizzazione crescente, nel quale l'incredulità e la mancanza di solidarietà abbondano, sembra prioritaria un'azione missionaria. D'altra parte questo processo secolarizzatore, proseguiva il documento, colpisce la vita stessa della comunità cristiana e la sua interna esigenza di essere luce e sale per il mondo di oggi. Questi credenti adulti, dalla fede problematica (*problematizados en su fe*), richiedono un'attenzione urgente dell'azione catechizzatrice, per procurare loro lucidità, per armarli affinché possano far fronte agli assalti di una società secolarizzata. Ancora una volta i vescovi facevano ricorso, segnalandola in nota qualora ce ne fosse stato bisogno,

62. Per l'impatto del documento sulla stampa, cfr. *Moral y política*, in «El País», 24 novembre 1990, e risposta di J.L. Martín Descalzo, *Polémica sobre un documento*, in «Abc», 25 novembre 1990.

alla metafora degli «assalti» utilizzata da Giovanni Paolo II nel discorso pronunciato a Granada nel novembre del 1982.

Nel 1991 la CEE interviene anzitutto a più riprese in materia di insegnamento della religione nelle scuole. Lo fa con la *Nota sobre la enseñanza* (1 marzo 1991); con l'altra *Nota sobre la enseñanza de la Religión y Moral Católica en la escuela* (25 aprile 1991) che contiene l'invito ai genitori cattolici praticanti e no a chiedere nel momento dell'iscrizione dei propri figli a scuola che sia impartito loro l'insegnamento di religione e morale cattolica; poi con la nota sulla *Regulación de la enseñanza de la Religión y Moral católica en los reales decretos sobre enseñanzas mínimas en Educación Primaria y Secundaria Obligatoria* (27 giugno 1991), nella quale i vescovi protestano perché l'insegnamento della religione non è tra le discipline fondamentali secondo il decreto del Ministero del 14 giugno; infine con la *Nota sobre la enseñanza de la Religión y Moral Católica en la escuela* (1 settembre 1991) che, con l'avvio del nuovo anno scolastico, porta i vescovi a richiamare i punti disattesi dalla riforma che entrerà in vigore nel 1992-93 e a ribadire la richiesta che l'insegnamento della religione e della morale cattolica occupi lo stesso posto che occupano le materie fondamentali.

Il 23 settembre 1991, in occasione delle visite *ad limina* degli ordinari delle province ecclesiastiche di Valladolid e Valencia, papa Wojtyła torna a insistere sulla cristianizzazione. Richiamate alcune «realità consolanti», quali il fertile terreno della religiosità popolare spagnola e gli sforzi di rinnovamento compiuti dalle varie Chiese locali, ammonisce i «cari Fratelli» a non dimenticare che

anche tra di voi si sta verificando, purtroppo, un preoccupante fenomeno di scristianizzazione. Le gravi conseguenze di questo cambiamento di mentalità e di abitudini non sono sconosciute alla vostra sollecitudine di pastori. La prima di queste è la constatazione di un ambiente “nel quale il benessere economico e il consumismo... ispirano e sostengono una vita vissuta ‘come se Dio non esistesse’” (Ioannis Pauli PP. II, *Christifideles laici*, 34). Spesso l'indifferenza religiosa si radica nella coscienza personale collettiva e Dio non è più per molti l'origine e la meta, il senso e la spiegazione ultima della vita. D'altra parte, non mancano quanti, sulla scia di un malinteso progressismo, pretendono di identificare la Chiesa con atteggiamenti immobilistici del passato. Essi non hanno difficoltà a tollerarla come vestigia di una vecchia cultura, ma considerano irrilevante il suo messaggio e la sua parola, negando le l'ascolto e declassandola come qualcosa di ormai superato.

Ma le conseguenze più drammatiche dell'assenza di Dio nell'orizzonte umano si producono nell'ambito dei comportamenti concreti, nel campo della mo-

rale, come avete ripetutamente denunciato con lucidità voi, vescovi spagnoli (cf. *Episcoporum Hispaniae*, Istruzione pastorale *La Verdad os hará libres*). Quando si prescinde da Dio, la libertà umana, invece di cercare e aderire alla verità oggettiva, spesso giunge a trasformarsi in istanza autonoma e arbitraria, che decide ciò che è buono in funzione di interessi individuali ed egoistici. È, per questa strada, l'ansia di libertà finisce per trasformarsi in fonte di schiavitù. Infatti, l'esaltazione del possesso e il consumo dei beni materiali portano ad una concezione puramente economicistica dello sviluppo, che degrada la dignità personale dell'essere umano e rende più poveri molti, perché soltanto pochi possono essere più ricchi. In nome dei diritti umani, concepiti spesso a partire da un individualismo narcisistico ed edonista, si promuove il permissivismo sessuale, il divorzio, l'aborto e la manipolazione genetica che attentano al diritto più fondamentale: il diritto alla vita. La ricerca affannosa del facile piacere fa sì che moltissime persone restino traumatizzate e spesso cerchino rifugio nella droga, nell'alcolismo e nella violenza.

Questo clima culturale – proseguiva il pontefice – colpisce non soltanto i non credenti, ma anche i cristiani, che sperimentano nel loro essere la minacciosa divisione tra il loro cuore e la loro mentalità di credenti e il pensiero, le strutture e le pressioni di una società fondata sull'agnosticismo e l'indifferenza.

Di fronte a questo neo-paganesimo, la Chiesa in Spagna deve rispondere con una rinnovata testimonianza ed un deciso impegno evangelizzatore, che sappia creare una nuova sintesi culturale in grado di trasformare con la forza del Vangelo “i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita dell'umanità” (Pauli VI, *Evangelii nuntiandi*, 19). Occorre proclamare con nuova energia e convinzione che l'incontrare Dio e l'accoglierlo sono condizioni indispensabili per scoprire la verità dell'uomo. Che la Buona Novella della salvezza in Gesù Cristo è fonte e garanzia della stessa umanità, chiave per comprendere l'uomo e il mondo, fondamento e baluardo della libertà e tutela della piena realizzazione delle capacità autenticamente umane.

I riferimenti del papa alla scristianizzazione della Spagna e al neopaganesimo che vi si starebbe diffondendo scatenano una vivace polemica sulla stampa⁶³ e le ire del governo.⁶⁴

63. *¿Hacia una España pagana?*, in «Abc» 24 settembre 1991; *Neopaganismo*, in «El País», 25 settembre 1991. Articoli e altra documentazione sono raccolti in «Ecclesia», 2548 (1991); «Vida Nueva», 1809, 1810 (1991) e «Hechos del mundo», 20 (1991).

64. Cenni alle reazioni degli esponenti socialisti al governo in E. García Díaz, *El discurso del Papa provoca división de opiniones*, in «Ecclesia», 2548 (1991), p. 15. Come sempre da utilizzare per i documenti e da tralasciare per quanto concerne l'apologetica e faziosa parte interpretativa, V. Cárcel Ortí, *¿España neopagana?*, Valencia, Edicep, 1991, in cui il conflitto

Qualche settimana dopo, l'11 novembre 1991, ricevendo i presuli di Barcellona, Tarragona e Oviedo per la *visita ad limina*, il papa ribadisce:

Il risveglio del popolo cristiano verso una maggiore coscienza di Chiesa, costruendo comunità vive in cui la sequela di Cristo si rende concreta e comprende tutte le dimensioni della vita, è la risposta adeguata alla cultura secolarista che minaccia seriamente i principi cristiani e i valori morali della società.

Appena qualche giorno dopo, nel discorso di apertura alla LV Assemblea plenaria dell'Episcopato spagnolo del 18 novembre 1991, il cardinale Suquía seguendo la *Centesimus annus* richiama le «connessioni logiche e storiche tra la negazione di Dio e la nascita della cultura totalitaria», per poi affermare che la negazione della verità di Dio porterebbe ancor prima che al totalitarismo a una antropologia che, mettendo in relazione diretta l'idea di progresso con quella di conflitto, secondo il modello della selezione naturale delle specie, vedrebbe nel conflitto il motore della storia. Questa antropologia – prosegue il porporato – si sarebbe manifestata non solo nei regimi dittatoriali e nei paesi del blocco comunista, ma anche in Occidente dove il materialismo dialettico avrebbe avuto grande successo dagli anni Sessanta in avanti, seducendo alcuni ambienti intellettuali e persino settori della Chiesa. Di qui la necessità di una riflessione profonda sulla società del benessere, in particolare per quando concerne i suoi aspetti etico-culturali, indicati nell'agnosticismo, nel relativismo scettico e nel soggettivismo esaltati dal «pensiero debole», affermatosi dopo la crisi delle ideologie politiche. Di qui la necessità di evitare la deriva totalitaria della democrazia, perché, ancora con la *Centesimus annus*, «una democrazia priva di valori facilmente si converte in un totalitarismo visibile o nascosto». ⁶⁵

tra la gerarchia ecclesiastica e il governo socialista è presentato come dimostrazione di quanto la Spagna sia prossima al pericolo di diventare uno Stato totalitario, nel quale solo il partito al potere ha diritto di parola (p. 9), per poi affermare che la Spagna va assomigliando sempre di più alle nazioni che caddero sotto il giogo del totalitarismo marxista (p. 11).

65. Il testo del discorso *En el horizonte de la nueva Europa: Condición del hombre y misión de la Iglesia*, in «Ecclesia», 2556 (1991), pp. 8-14. Sul numero precedente una breve sinossi con commento: E. García Díaz, «La democrazia necesita una sólida base moral», in «Ecclesia», 2555 (1991), p. 8. Sulle critiche che il discorso del cardinale aveva suscitato nel settimanale «Cambio 16» e sulla replica di Fernando Sebastián, cfr. E. García Díaz, *Fernando Sebastián responde a las acusaciones de "Cambio 16"*, in «Ecclesia», 2558 (1991), p. 9.

Nel Progetto-quadro di pastorale per i giovani *Jóvenes en la Iglesia, cristianos en el mundo* (18 novembre 1991) i vescovi scrivono che nella società secolarizzata si percepiscono i seguenti tratti della religiosità giovanile:

Il 70% dei giovani spagnoli si considera cattolico, senza considerarsi in alta percentuale legato alle norme ecclesiastiche. D'altra parte, la religione non occupa un posto importante tra i valori determinanti al momento di optare per la professione o per il matrimonio. I sacramenti sono percepiti come avvenimenti sociali in alta percentuale. L'immagine della Chiesa appare come meramente rituale, lontana dai veri problemi dei giovani, impassibile di fronte alle sofferenze degli individui, ecc. Questa immagine, anche se non corrisponde con la realtà, distorce la loro adesione alla comunità cristiana.

I vescovi mostrano consapevolezza della situazione, che a fronte di un'alta percentuale di auto identificazione come cattolici da parte dei giovani, evidenzia la marginalità del riferimento alla religione nelle scelte di vita (mentre risulta arduo capire il riferimento al fattore religioso nella scelta della professione), lo svuotamento del significato dei sacramenti e, soprattutto, il prevalere di un'immagine della Chiesa come lontana dai problemi dei giovani. Elementi tutti che dovrebbero condurre i vescovi a interrogarsi sulla loro capacità di evangelizzare e che invece li porta a negare la realtà di questa immagine e a constatare l'allontanamento dei giovani dalla Chiesa. Non compare, infatti, nel lungo, complesso e articolato documento nessun cenno autocritico, né in riferimento al passato, né al presente, mentre la pedagogia pastorale proposta sembra non distanziarsi, in definitiva, da quella tradizionale, rinnovata, forse, solo nell'enfasi.

Nelle linee d'azione che escono dalla LV Assemblea plenaria, *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo*. "Id también vosotros a mi viña" (Mt, 20,4) (19 novembre 1991) i vescovi esprimono la loro preoccupazione per la rottura tra il Vangelo e la cultura dominante e per una certa distanza tra la Chiesa e la società spagnola. «Dell'una e dell'altra rottura sono manifestazione le forme del laicismo e anticlericalismo caratteristiche della nostra società». Un paragrafo del documento è dedicato alla parabola del figliol prodigo, di cui i vescovi si servono per accostare la secolarizzazione alla modernizzazione e denunciare il passaggio da una cultura teocentrica a una antropocentrica. Liberato dalla tutela religiosa – secondo i vescovi – l'uomo sentirebbe la necessità di affermarsi in piena autonomia. Autonomia e dunque libertà che Dio rispetterebbe nella realtà

dell'uomo moderno, che però, come il figliol prodigo, ne approfitterebbe per credersi libero da Dio finendo spesso per rendersi schiavo di idoli di morte: l'avere al di sopra del condividere, il potere di fronte al servizio, lo svago a qualunque prezzo e il timore del sacrificio e di dare la vita per far felici gli altri.

Anche nel 1992 i temi della scuola occupano un posto privilegiato nei pronunciamenti dei vescovi: *Dictamen y aprobación de los proyectos editoriales y libros de texto del área de Religión y Moral Católica* (15 settembre 1992), *Orientaciones para la pastoral educativa escolar en las Diócesis* (22 ottobre 1992), *Criterios para el análisis y dictaminación de libros y materiales catequéticos* (20 novembre 1992). Al tema dell'aborto è riservata, invece, la *Nota sobre la nueva regulación del aborto propuesta en el proyecto de reforma del Código Penal* (21 novembre 1992), mentre è da segnalare il documento del Comité Episcopal para la de Defensa de la Vida, presentato come un piccolo catechismo con 100 domande e altrettante risposte sull'eutanasia.⁶⁶ Una nozione negativa della secolarizzazione trasuda anche l'Istruzione pastorale *Sentido evangelizador del domingo y de las fiestas* (23 maggio 1992) dove si legge che «Il deterioramento dei valori morali e religiosi che patisce la nostra società non è estraneo al processo di secolarizzazione e disumanizzazione della domenica e delle festività».

Nella successiva *Nota doctrinal sobre algunos aspectos relacionados con el tema de la verdad de la revelación cristiana y su transmisión* (30 novembre 1992), torna il riferimento alla «secolarizzazione interna» laddove si legge che nella catechesi non deve mancare mai il riferimento alla resurrezione della carne e alla vita eterna, soprattutto in tempi in cui la sfiducia sull'al di là sembra essersi generalizzata; così come deve evitarsi l'identificazione dell'escatologia con una utopia infrastorica, cioè, con la costruzione di una società alternativa, l'identificazione di un mondo migliore come oggetto della speranza e criterio etico. Sarebbero manifeste, infatti, per i vescovi «le conseguenze che, per una secolarizzazione interna del cristianesimo, si derivano da una presentazione della fede in una chiave che sopprime l'escatologia nel senso in cui la professa la Chiesa».

66. CDV, *La eutanasia: 100 cuestiones y respuestas sobre la defensa de la vida humana y la actitud de los católicos*, Madrid, Edice, 1993 e II volume dei documenti Bac, pp. 501-560.

5. Gli anni della presidenza di Elías Yanez

L'anno successivo, nel documento *La construcción de Europa un quehacer de todos* (19 febbraio 1993), i vescovi indicano al primo posto tra le caratteristiche che marcherebbero l'Europa «Una secolarizzazione e scristianizzazione crescenti, che dobbiamo interpretare adeguatamente, con le sue conseguenze che riguardano la privatizzazione della fede e una diminuzione del sentimento di appartenenza ecclesiale». Presentato poi un rapido excursus storico dei rapporti della Spagna con l'Europa, trattano, in riferimento all'insegnamento dei pontefici del Novecento, ma con particolare attenzione a quello di Giovanni Paolo II, della nuova evangelizzazione dell'Europa per la riscoperta e la valorizzazione delle sue radici cristiane. Il documento segue di tre giorni l'elezione di Elías Yanez ai vertici della CEE.

Di due mesi dopo è l'Istruzione pastorale *Votar como un pueblo responsable de su futuro* (21 aprile 1993). Da segnalare, in questo caso, per la sua moderazione, dal momento che non vi compaiono riferimenti alla necessità di difendere la vita e neppure ai diritti della Chiesa in campo educativo. Mentre nella nota dell'anno successivo *Elecciones al Parlamento Europeo* (24 maggio 1994) è chiaro l'appello rivolto ai cristiani affinché difendano con il voto il rispetto della vita e si esprimano contro i partiti favorevoli all'aborto e all'eutanasia, esortando, più in generale, a votare per i partiti che difendono una cultura rispettosa del cristianesimo come patrimonio spirituale, religioso e morale dell'Europa. Solo qualche settimana dopo i vescovi si esprimono contro la risoluzione del Parlamento europeo dell'8 febbraio in materia di omosessualità dicendo il comportamento omosessuale sempre di per sé riprovevole nel documento *Matrimonio, familia y uniones homosexuales* (24 giugno 1994).

Nel documento *La asignatura de Religión y su alternativa* (22 settembre 1994) i vescovi, lamentando la mancanza di un'intesa con le autorità governative, esprimono l'auspicio che l'imminente Real decreto in materia non sia discriminatorio degli alunni che scelgono di seguire l'insegnamento della religione. Discriminazione che a loro avviso si produrrebbe, questo il sottotesto del documento, qualora i voti di religione non concorressero a determinare la votazione media complessiva, utile per l'ottenimento di borse di studio e per l'accesso all'Università.⁶⁷

67. Il Real Decreto 2438/1994 del 16 dicembre (BOE n. 22, 26 gennaio 1995) avrebbe, invece, nell'art. 5,3 escluso che il voto di religione concorresse alla formazione della media ai fini dell'ottenimento di borse di studio e per l'accesso agli studi universitari.

Nella dichiarazione della Commissione permanente *Sobre la proyectada nueva Ley de Aborto* (22 settembre 1994) i vescovi attaccavano duramente la bozza della nuova legge definendola «totalmente inaccettabile» e negando allo Stato l'autorità di stabilire che sia «permissibile sopprimere la vita di un essere umano innocente».

Nel *Plan pastoral para la Conferencia Episcopal (1994-1997)* “*Para que el mundo crea*” (28 aprile 1994) i vescovi, dopo aver caratterizzato le nuove generazioni come fortemente influenzate da un ambiente culturale e morale che le spinge verso stili di vita pagani ed esortato i cristiani a professare la propria fede e praticare la vita cristiana contrastando la grande forza avvolgente della cultura dominante, fortemente impregnata di laicismo e neopaganesimo, così proseguono:

Oggi, dopo un certo numero di anni nei quali si è andata sviluppando e manifestando tra di noi il processo di secolarizzazione, vediamo con chiarezza i punti chiave colpiti dal processo di perdita o di indebolimento della fede dei cristiani, ai quali bisogna rivolgersi pastoralmente con particolare intensità per essere supporto imprescindibile di altri obiettivi pastorali:

- La crisi della famiglia e della morale sessuale;
- La fede in Dio e la vita cristiana ed ecclesiale dei bambini e giovani;
- I riferimenti religiosi nella vita pubblica, culturale, professionale e politica.

Più avanti il *Plan pastoral* ribadisce le particolari difficoltà di una pastorale di evangelizzazione in una società di antica tradizione cristiana, come quella spagnola, colpita dai «fenomeni del secolarismo e della scristianizzazione». Una citazione tratta dal discorso pronunciato da Giovanni Paolo II a Huelva il 14 giugno 1993, che il documento richiama assieme alle altre esortazioni del papa sulle urgenze e modalità di una nuova evangelizzazione a partire dal primo viaggio in Spagna del 1982.

Da segnalare nel 1995 la *Nota con motivo de las elecciones municipales y autonómicas del 28 de mayo de 1995* (28 aprile 1995) nella quale, pur non trattandosi di elezioni legislative, i vescovi, adducendo il motivo che ogni decisione politica ha dimensione morale che incide sui diritti fondamentali e specialmente sul diritto alla vita, sulla libertà religiosa e l'educazione, invitano gli elettori cattolici a tenerne conto.

Tralasciando numerose prese di posizione in materia di insegnamento,⁶⁸ sono da segnalare la *Nota sobre le proyecto de Ley que amplía la despe-*

68. *Orientación para la formación religiosa en los centros católicos* (26 maggio 1995); *Las inaceptables alternativas a las enseñanza de la Religión en la escuela* (21 settembre 1995),

nalización del aborto en su cuarto supuesto (7 luglio 1995), estremamente critica del quarto presupposto della legge che prevede di rendere libera l'interruzione della gravidanza nelle prime dodici settimane e *Sobre la insumisión* (21 settembre 1995) dove, rivolgendosi a quanti rifiutano il servizio militare come esigenza della coscienza cristiana, i vescovi, tra le altre cose, affermano:

La questione morale che pone la "insumisión" [*ribellione, insubordinazione, disobbedienza*] consiste nella liceità di tentare di raggiungere questi obiettivi mediante la rottura deliberata, e frequentemente programmata, della legislazione di uno Stato di diritto, com'è il nostro. Pensiamo di no.

Un chiaro riconoscimento dell'esistenza dello Stato di diritto, dunque, che strida con le precedenti reiterate preoccupazioni manifestate per le tendenze totalitari e assolutistiche dello Stato spagnolo.

Verso la fine di novembre è pubblicata la nota dottrinale *Esperemos la resurrección y la vida eterna* (26 novembre 1995), dove si legge che

Il denominato "uomo adulto" della modernità pensa a se stesso come al costruttore prometeico del proprio futuro, di un avvenire sempre migliore, secondo quanto disegnato in diversi programmi utopistici che fioriscono negli umanesimi laici che elaborano un modello di speranza secolarista o di "trascendenza" ridotta a questo mondo.

Il documento ricorda che parole come «modernizzazione», «progresso», etc. continuano ad essere utilizzate come specchietti con i quali attrarre le energie di persone al servizio di determinati programmi. E che sono sempre di più coloro che, delusi per il crollo delle grandi utopie (o grandi racconti) e allarmati per le conseguenze indesiderabili del «progresso» (in termini ecologici o di giustizia sociale), hanno cominciato a dubitare che il futuro possa portare qualcosa di buono. Secondo i vescovi anche la «fine della storia» di cui si sente parlare, non sarebbe in senso apocalittico o

dove si ribadiscono le riserve in precedenza formulate da vari vescovi circa il fatto che la religione non sia considerata materia fondamentale; *Nota sobre la aplicación de lo dispuesto en el real Decreto Ley 3/1995 sobre estudios y titulaciones de Ciencias Eclesiásticas de nivel universitario* (1 luglio 1995); *Criterios para la aprobación de los proyectos editoriales y libros de texto del área de Religión y Moral Católica en las distintas autonomías* (24 novembre 1995); *Criterios para la selección y permanencia de profesores de Religión y Moral católica* (24 novembre 1995), dove si avverte che per gli insegnanti di religione è richiesta, oltre alla formazione professionale, la partecipazione alla vita ecclesiale; *Requisitos para obtener la Declaración Eclesiástica de Idoneidad (DEI)* (13 dicembre 1995), ancora sui professori di religione.

escatologico, ma per dire che si percepiscono come esauriti i grandi programmi e che non c'è più una meta verso la quale orientare il cammino dell'umanità.

In vista delle elezioni politiche del 3 marzo 1996, che avrebbe segnato con la vittoria del Partido Popular di Aznar la fine del lungo periodo dei governi socialisti guidati da González dal 1982,⁶⁹ la CEE emana il documento *Votar responsablemente y en conciencia* (18 gennaio 1996). In esso i vescovi spiegano che il voto responsabile, al quale invitano i cittadini, per essere tale deve considerare vari aspetti (disoccupazione, terrorismo, ecc.), ma deve anche essere orientato a garantire la vita, suggerendo l'impossibilità di votare per quei partiti nei cui programmi figura l'interruzione volontaria della gravidanza o l'equiparazione dell'istituzione matrimoniale ad altro tipo di unioni.

Nell'istruzione pastorale *Moral y sociedad democrática* (14 febbraio 1996) i vescovi affermano che l'esistenza della verità esclude il pluralismo relativista. Al punto 37 si legge:

Affermare che la democrazia stessa cade o si sostiene secondo i valori oggettivi che di fatto incarna o promuove, significa fare opera di verità per la democrazia partecipativa e pluralista. La democrazia e il pluralismo di gruppi e idee che essa presuppone e rispetta, non si vede perché debba andare unita al relativismo epistemologico ed etico.

La nota inserita a questa altezza del testo offre la seguente spiegazione:

Come si avrà modo di vedere, per relativismo epistemologico s'intende la posizione di coloro i quali negano l'esistenza di una verità che tutti possono conoscere come tale; da questo suole discendere il relativismo etico, cioè l'idea che non ci sono norme morali capaci di obbligare tutti senza eccezioni, ma solo criteri di condotta validi per determinate culture, epoche o individui.

Il documento poi riprende e si conclude, sempre per quanto riguarda il punto 37, come segue:

È proprio questo il maggior pericolo che oggi la minaccia [la democrazia]. Occorre distinguere attentamente tra ciò che possiamo chiamare pluralismo relativista e pluralismo democratico.

69. Anni anche di forti tensioni, come si è visto, per i quali si rinvia all'analisi e alla periodizzazione proposta in F. Montero, *Iglesia, católicos y gobiernos socialistas. Percepciones recíprocas (entre la confrontación y el pacto)*, in A. Soto Carmona, A. Mateos López, *Historia de la época socialista: 1882-1996*, Madrid, Silex, 2013, pp. 249-275.

Il documento prosegue rivendicando la compatibilità tra il pluralismo democratico e la verità cristiana, l'incompatibilità tra quest'ultima e il pluralismo relativista, la potenziale armonia tra pluralismo democratico, verità cristiana ed etica civile, la coincidenza della morale privata con quella pubblica, per poi nelle conclusioni tornare a ribadire l'importanza di un'educazione etica e religiosa sollecitando le autorità politiche a garantirla.

Tralasciando il documento su *La enseñanza de la Religión católica en la enseñanza* (25 marzo 1996), è da richiamare il *Plan de acción pastoral* per il periodo 1997-2000, *Proclamar el año de gracia del Señor* (21 novembre 1996). La CEE vi segnala, al punto 47, come nel confronto con il secolarismo e con altre credenze, a causa dell'ignoranza dei fondamenti della fede, dell'insufficiente conoscenza della Parola di Dio e della mancanza di un vissuto cristiano, il relativismo soggettivista e l'edonismo consumista abbiano inciso nel disorientare dottrinalmente e moralmente. Riconoscono poi, al punto 52, – e si tratta di una delle rarissime volte in cui ciò avviene – che i vescovi, i presbiteri, i religiosi e i laici hanno la loro parte di responsabilità, nonostante gli sforzi compiuti nella catechesi, nella formazione permanente, nell'apostolato e nell'azione sociale, culturale e caritativa degli ultimi anni, se non si sono raggiunti i frutti auspicati. Da ciò il documento deriva la necessità di prestare maggiore attenzione alla religiosità popolare per ricondurla verso una interiorizzazione della fede più profonda e consapevole. Nel punto successivo si fa risalire a quanto indicato in precedenza la diminuzione delle vocazioni alla vita sacerdotale, per la quale s'individuano ulteriori cause nelle divisioni ideologiche interne, nella mancanza di affetto ecclesiale e in «certa secolarizzazione interna a molti membri della Chiesa». Il punto 71 del documento ricorda che già nell'istruzione pastorale *La Verdad os hará libres* i vescovi avevano esaminato i sintomi della crisi che colpisce la società spagnola e i cattolici in essa, con la perdita di vigenza sociale dei criteri morali fondamentali, la morale occasionale, la doppia morale, la privatizzazione dell'etica e la permissività, con la tendenza ad accettare praticamente che il fine giustifica i mezzi, descrivendo di seguito, a riprova, comportamenti come la manipolazione dell'uomo, l'incidenza dei mezzi di comunicazione sociale, la smisurata esaltazione del denaro, la separazione del sesso dall'amore, la trivializzazione del corpo e la crisi della famiglia, così come la mancanza di rispetto per il dono della vita. Comportamenti per i quali, nella stessa Istruzione pastorale, erano individuate due tipi di cause. Tra quelle di natura socioculturale erano indicate la crisi del senso della verità, la falsa illusione di credersi liberi di creare l'etica e

le sue norme, la rottura della dignità dell'uomo, l'accettazione acritica della realtà di fatto, l'opzione per la finitezza umana, l'influenza del secolarismo e della mentalità laicista. Tra le cause di natura intraecclesiale, invece, la mancanza di formazione morale nei cattolici spagnoli, l'errata concezione e distinzione tra legalità e moralità, così come la secolarizzazione «interna». Il punto 99 del piano pastorale per il triennio ricordava che la Costituzione *Gaudium et Spes* aveva introdotto un giudizio nuovo e più sereno sul mondo moderno, i fenomeni culturali e storici, e un atteggiamento di simpatia comprensiva e rispettosa di fronte all'autonomia della sfera temporale, pur senza rinunciare a una riserva critica. Tuttavia, proseguiva il documento al punto 102, non era sufficiente il dialogo tra la fede e la cultura, anche perché, come era spiegato al punto 125, l'apertura al mondo aveva esteso il confronto tra la fede e la mentalità secolari a tutti gli ambiti, dottrinali, morali e pratici, facendo sì che, a volte, il dialogo si dipanasse a costo dell'integrità della fede, senza una sufficiente revisione delle nozioni fondamentali della cultura antropocentrica e secolarista, con conseguenti crisi di identità e conflitti personali o collettivi dentro la Chiesa.

Poco da segnalare c'è per quanto concerne i quattordici documenti prodotti dalla CEE nel 1997, se si esclude, a motivo del suo tono pacato, il *Mensaje con motivo de la beatificación del siervo de Dios Ceferino Giménez Malla* (25 aprile 1997) a proposito del primo gitano beatificato, fucilato nell'agosto del 1936 nel cimitero di Barbastro.

Il 1998 segna un significativo incremento degli interventi della CEE. I vescovi si pronunciano ancora una volta duramente in materia di eutanasia con il documento *La eutanasia es inmoral y antisocial* (19 febbraio 1998) e sull'aborto nel *Comunicato final de la LXIX Asamblea Plenaria de la CEE* (24 aprile 1998). Ciò che ora si pretende, si legge in quest'ultimo

è che i figli restino a disposizione della volontà sovrana della madre, la quale, dopo la formalità di "informazioni" al riguardo, potrà decidere della morte di suo figlio, non solo con la passività e complicità dello Stato, ma persino con la sua collaborazione. Non avrà bisogno di addurre l'esistenza di alcuna circostanza grave o lieve. Sarà sufficiente che ella pensi che il bambino la pregiudichi in qualche modo [...] denunciando con tutta la forza queste Proposizioni vergognose che forniscono la più ampia licenza di uccidere i figli che ancora non sono nati, ma che sono già veri esseri umani.

La condanna dell'interruzione della gravidanza si estende, con *El aborto con píldora también es un crimen* (18 giugno 1998), all'aborto farmacologico ed è ribadita, se possibile con maggior truculenza, nei docu-

menti *Licencia aún más amplia para matar a los hijos* (13 settembre 1998) che cade a pochi giorni dal dibattito previsto il 22 settembre alle Cortes su tre proposte di legge in materia di aborto, e *Con la píldora también se mata* (21 ottobre 1998).

È poi la volta dell'istruzione pastorale *Dios es amor* (27 novembre 1998), che reitera le severe critiche alla «cultura secolarista», mentre vale la pena di citare alcuni passaggi tratti dalle riflessioni tese all'orientamento dei fedeli contenute nel documento *La iniciación cristiana* (27 novembre 1998). In esso, dopo aver riprodotto un passo tratto dal Piano pastorale per il 1994-1997 (*Para que el mundo crea*, 28 aprile 1994), secondo cui la Chiesa sarebbe chiamata a dispiegare un'azione pastorale di evangelizzazione di fronte al fenomeno generalizzato dell'indebolimento e perdita della fede, si legge che non sarebbe più sufficiente creare un certo clima religioso durante l'infanzia perché

la formazione cristiana di tanti fedeli è superficiale e incide appena nel loro modo di pensare e nei loro costumi. Non pochi cattolici, che hanno ricevuto i tre sacramenti dell'Iniziazione [e cioè il battesimo, la comunione e la cresima] e ai quali furono impartiti insegnamenti cristiani nella catechesi e nella scuola, s'identificano appena con Gesù Cristo e con la sua Chiesa. Parlando di rinnovamento pastorale dell'Iniziazione cristiana si deve tener conto che la Chiesa sta vivendo oggi un certo tipo di neopaganesimo che si manifesta nell'esistenza di un numero crescente di non battezzati, e in particolare nel comportamento, tanto privato come pubblico, di un buon numero di battezzati che tradisce una vita cristiana chiaramente insufficiente.

Poco più avanti, il documento così proseguiva:

Forse mai come ai nostri giorni si sono dispiegati tanti sforzi nell'assistenza pastorale dell'adolescenza e della gioventù. I movimenti ecclesiali dei bambini e dei giovani costituiscono oggi il gruppo associativo più numeroso in queste fasce d'età, al di fuori dello sport, in una società come quella spagnola, così restia all'associazionismo. Migliaia di agenti pastorali e centinaia di gruppi sono disposti ad accogliere e a educare nella fede i bambini, gli adolescenti e i giovani spagnoli battezzati, nonostante l'avanzare del secolarismo e del paganesimo nella nostra società. La speranza che abbiamo riposto nel Signore non ci delude, ma ci spinge a migliorare il nostro ineludibile servizio di iniziare alla fede i nuovi cristiani.

Per quanto concerne l'anno ora in esame, merita di essere ricordato, infine, il *Comunicado con motivo del 50° Aniversario de la Declaración de*

los Derechos Humanos (26 novembre 1998), per la ricostruzione che offre del cammino dei diritti umani e dell'atteggiamento del magistero ecclesiastico rispetto ad essi. In particolare laddove si riconosce che la Chiesa

guardò con riserve e sfiducia alla fine del XVIII secolo la “Dichiarazione dei Diritti dell’Uomo e del Cittadino” (Parigi 1789) – non la Dichiarazione Americana del 1776 – e adottò persino una posizione chiaramente difensiva e addirittura contraria. Salvo alcune eccezioni, l’episcopato francese e gli stessi Papi per cent’anni, fino alla fine del XIX secolo, non riuscirono a cogliere i contenuti cristiani latenti nei “diritti dell’uomo” e nelle “libertà moderne”. Non furono consapevoli che ciò che allora consideravano un “cumulo di errori”, non era, nel fondo, altra cosa dall’essenza della sana tradizione elaborata dai Santi Padri, San Tommaso e la Scolastica – specialmente Francisco de Vitoria e la Scuola di Salamanca – a partire dalla filosofia greca, il diritto romano e i contenuti della Bibbia.

E vero – prosegue il documento – che la Rivoluzione Francese presentava quel “nucleo cristiano” avvolto in atteggiamenti e termini antireligiosi e violenti, che rendevano difficile lo sforzo sincero in favore dell’uomo. Però, di fatto, non pochi membri della Chiesa – tanto cattolica che Riformata – non riuscirono a filtrare attraverso una critica costruttiva, gli elementi negativi della Rivoluzione e a centrare la loro attenzione sugli elementi positivi che la Dichiarazione conteneva.

Il documento, che includeva anche una severa critica al capitalismo liberale e al neoliberalismo, non s’interrogava sui motivi che avevano impedito al magistero ecclesiastico di cogliere, se così si vuol dire, il «nucleo cristiano» dei diritti umani, né si poneva il problema di indagare sull’effettivo superamento di quei fattori condizionanti. Disponiamo oggi di una analitica e convincente ricostruzione del processo storico che vide la Chiesa dapprima opporsi aspramente ai diritti umani come espressione delle libertà moderne, poi lentamente accoglierli con vari distinguo, dopo averli filtrati e delimitati.⁷⁰ A questo studio si rinvia anche per quanto concerne la genealogia dei diritti umani indicata dal documento dei vescovi spagnoli, sulla quale non viene al caso in questa sede muovere osservazioni. Se non per far notare la presenza di uno schema ricorrente nella storia della Chiesa e quindi nella mentalità ecclesiastica: quello del battesimo postumo, per così dire, di posizioni (ma il discorso si potrebbe estendere anche a varie figure) un tempo aspramente contrastate dalla gerarchia e successivamente considerate latrici

di posizioni autenticamente cristiane, «purtroppo» non comprese dai coevi. Uno schema, in ultima istanza, neppure tanto sottilmente apologetico, che tuttavia non impedisce di considerare il documento qui in esame come uno dei testi più avanzati dell'episcopato spagnolo degli anni Novanta. Tanto più se lo si mette in relazione con il messaggio di qualche giorno successivo di Giovanni Paolo II al presidente dell'Assemblea generale dell'ONU occasionato dalla stessa ricorrenza, dove non compaiono riferimenti al precedente atteggiamento della Chiesa in materia di diritti, argomento peraltro non trattato neppure nei discorsi tenuti dal pontefice davanti all'Assemblea dell'ONU il 2 ottobre 1979 e il 5 ottobre 1995.

Ricade ancora nell'ambito del periodo qui in esame il documento *La eucarestia alimento del pueblo peregrino* (4 marzo 1999). In esso si legge:

È certo che il problema dell'attuale disaffezione verso questo sacramento ha radici più profonde, poiché molto ha a che vedere con la perdita del senso del peccato nella sua dimensione religiosa, e con le difficoltà che racchiude oggi la formazione della coscienza in una società secolarizzata e dominata dal relativismo e il soggettivismo morale e che sembra aver abbandonato l'idea di una verità fondamentale sul bene accessibile alla ragione umana.

Il 5 marzo 1999 il cardinale Rouco Varela era eletto presidente della CEE nel corso della LXXI Assemblea plenaria: quasi il suggello del cammino a ritroso compiuto dalla CEE dall'inizio degli anni Ottanta sulle orme di Giovanni Paolo II.

6. Conclusioni

Esaminati in sequenza diacronica i documenti della CEE consentono di far emergere alcune significative variazioni lessicali che fungono da cartina di tornasole del mutare delle prospettive.

Riassumendo e sintetizzando per quanto concerne la secolarizzazione l'analisi effettuata lascia affiorare due atteggiamenti, corrispondenti a due distinte fasi successive.

Il primo è quello che, non esprimendo un giudizio di valore sulla secolarizzazione, la considera come un dato da assumere e come quadro nel quale operare per annunciare il Vangelo. Tale atteggiamento contraddistingue grosso modo la stagione che va dall'Assemblea congiunta vescovi-sacerdoti del settembre 1971 alla fine degli anni Settanta. I vescovi sembrano

accettare l'aconfessionalità dello Stato e il pluralismo (pur entro certi limiti) dei cattolici sul piano politico. Non che in questo periodo manchino contraddizioni o posizioni di segno contrario, in particolare sul matrimonio, la scuola, la minaccia rappresentata dal laicismo e persino dall'«assolutismo di Stato», ma a prevalere è uno spirito di apertura al mondo e alla modernità rappresentata per la Spagna dalla nuova situazione avviata dalla morte del dittatore, dall'avvio della transizione democratica e in essa dalla elaborazione della Carta fondamentale. Si tratta, inutile precisarlo, di una stagione segnata dalla presenza, dall'azione e dalla presidenza della CEE del cardinale Tarancón a cui va pienamente ascritto il merito di non aver avallato la presenza di partiti e di un sindacato⁷¹ d'ispirazione cristiana e di aver operato costantemente affinché non si riproducesse la situazione di spaccatura tra mondo laico e cattolico che aveva contraddistinto, sappiamo con quali implicazioni, gli anni Trenta.⁷² Quanto più ci si allontana dagli anni che lo videro al vertice della Chiesa spagnola, però, tanto più la sua appare come una figura atipica nel panorama della gerarchia ecclesiastica del paese iberico. Ne fa parte e certamente ne è un'espressione, ma senza esserne rappresentativa. La persona giusta nel momento giusto, ma anche una meteora o una felice parentesi. Tant'è che non ha trovato eredi.

Il secondo atteggiamento è quello che si caratterizza per il giudizio negativo sulla secolarizzazione, trovando nella società e nel mondo secolarizzato un ambiente avverso, ostile alla religione, alla presenza della Chiesa e alla sua azione pastorale. Esso inizia a manifestarsi all'inizio degli anni Ottanta, in modo conclamato dal 1982 con la prima visita *ad limina* degli ordinari spagnoli al pontefice e con la sua ricaduta sull'epi-

71. Nota la posizione di Tarancón in merito ai partiti che rendevano esplicito il richiamo al cristianesimo, è da segnalare che quando sul finire del 1976 «Más», organo della Fraternidad de Trabajadores (presieduta da J.M. Vitoriano e dipendente dalla gerarchia), lanciò l'idea di creare un sindacato d'ispirazione cristiana, la proposta non ebbe seguito anche per il silenzio con cui fu accolta dai vescovi.

72. In attesa di seri studi biografici, fondamentali per comprenderne le preoccupazioni e gli orientamenti, oltre a V. Enrique Tarancón, *Confesiones*, Madrid, PPC, 1996, sono i volumi che raccolgono alcune interviste: J.L. Martín Descalzo, *Tarancón el cardenal del cambio*, Barcelona, Planeta, 1982; M.L. Brey, *Conversaciones con el Cardenal Tarancón*, Bilbao, Mensajero, 1994; F. Nicolás, *Vicente Enrique i Tarancón. Converses amb un cardenal valencià*, Valencia, Tàndem Edicions, 1994. Ma si vedano anche: J. Infiesta, *Tarancón: el cardenal de la reconciliación*, Madrid, San Pablo, 1995; A. Iniesta, *Recuerdo de la transición*, Madrid, PPC, 2002; J. Bort Castelló, *Vicent Enrique i Tarancón. Un cardenal per a la llibertat*, Borriana, Regidoria de Cultura Agrupació Borrianenca de Cultura, 2007.

scopato del paese iberico. Siamo all'avvio della lunga stagione dei governi socialisti con i quali la CEE entrerà a più riprese in rotta di collisione e le cui politiche i vescovi denunciano come laiciste, fomentatrici della secolarizzazione e, dando prova di scarsa prudenza sul piano lessicale, come totalitarie. Sono gli anni delle visite apostoliche in Spagna di Giovanni Paolo II, il cui magistero imprime un notevole dinamismo nell'episcopato spagnolo, la cui fertilità nel produrre documenti e capacità di intervento invasivo dello spazio pubblico conoscono una notevole impennata. Ai tradizionali interventi a difesa dell'indissolubilità del matrimonio, della scuola confessionale e contro l'aborto, si aggiungono quelli contro l'eutanasia e, più avanti, la procreazione assistita. Campi nei quali, per difendere le posizioni della Chiesa, i vescovi rivendicano, come non era avvenuto in precedenza, una presenza organizzata dei cattolici sul piano socio-politico. Le distinzioni fissate da Paolo VI nel 1968 tra «laicità» e «laicismo», così come quella tra «secolarizzazione» e «secolarismo» contenuta nell'Esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975) sono lasciate cadere: il termine «laicità» non compare mai nei documenti della CEE, neppure accompagnata dall'aggettivo «sana», mentre «secolarizzazione» e «secolarismo» sono utilizzati come sinonimi. Seguendo le orme del pontefice i vescovi spagnoli ritengono che la secolarizzazione abbia portato alla scristianizzazione e che questa abbia condotto al neopaganesimo. Una secolarizzazione così potente da penetrare anche parti del mondo credente, ormai contaminato da quella che, con una categoria di conio recente, chiamano «secolarizzazione interna»,⁷³ della quale sembrano gettare la principale responsabilità nelle aperture conciliari, a loro avviso fraintese. Di qui la necessità di promuovere, in perfetta sintonia con il pontificato Wojtylano, una nuova evangelizzazione che faccia perno sull'identità cristiana e sull'espansione di una cultura che ne sia diretta emanazione.

Colpisce, poi, il totale silenzio da parte dei vescovi sulle precedenti stagioni della Chiesa spagnola. Quelle del secolare confessionalismo dello Stato, del coinvolgimento militante del clero nelle guerre civili dell'Ottocento e in quella ben più sanguinosa del 1936-39 seguita dalla

73. Detto per inciso, esaminato sul lungo periodo, il fatto che sia l'episcopato spagnolo quello che forse prima di altri mette a fuoco la «secolarizzazione interna» come problema o come risvolto dei processi di secolarizzazione, può forse essere ricondotto al peso della tradizione integralista nella storia della Chiesa spagnola.

lunga notte della dittatura franchista. Una stagione quest'ultima in cui si era accentuata una caratteristica storica di quella che si è voluta definire come «religiosità barocca» per significare la preminenza della ritualità, del culto, della devozione, in una parola dell'esteriorità su una fede interiormente vissuta, capace di produrre comportamenti virtuosi e silenziosi, scale di valori a cui orientare la propria vita. Ora, da un certo momento in poi i vescovi mostrano una certa consapevolezza di questo vizio antico, se così lo si può definire, del cattolicesimo spagnolo e cominciano a indicare la necessità di una migliore interiorizzazione della fede. A ben guardare, però, si tratta di un richiamo quasi occasionale, cioè poco ricorrente, specie a fronte della martellante insistenza sui pericoli insiti in quella che i vescovi indicano come «secolarizzazione della fede», ricorrendo con assiduità al sintagma «secolarizzazione interna». Mai appare sfiorarli il dubbio che, da una parte, la secolarizzazione interna sia anche la conseguenza del precedente prevalere della dimensione esterna e ritualistica e che, dall'altra, proprio quella che essi definiscono come «secolarizzazione interna» possa costituire un momento di passaggio verso una maggiore interiorizzazione della fede.

Un'ulteriore posta interpretativa si riferisce allo spazio pubblico e alla concezione che mostrano di averne la gerarchia ecclesiastica e le autorità politiche (in prevalenza socialiste, nel periodo in esame). Due concezioni e di conseguenza due atteggiamenti pratici e modalità d'intervento inadeguate, quando non obsolete, in quanto incapaci di interpretare i processi storici e culturali degli ultimi decenni. Obsoleta quella della gerarchia cattolica, che rivendica il proprio diritto a intervenire nello spazio pubblico appellandosi alla libertà religiosa e al pluralismo culturale e politico, dimenticando (si fa per dire) di aver tracciato preventivamente una netta linea di demarcazione tra pluralismo lecito e illecito (bollato come relativismo etico), in nome della verità posseduta o di un diritto naturale del quale si considera l'unica interprete autorizzata. Da questo punto di vista la suggestiva formula di «Chiesa confessante» rilanciata da Sebastián nel 1983, oltre a non aggiungere nulla di concreto, nel suo evocare l'eroica testimonianza di fede degli evangelici tedeschi che in suo nome si opposero al regime hitleriano, appare non solo inadeguata nell'accostamento, ma anche inopportuna in quanto ennesima prova di incontinenza lessicale (o se si preferisce di mancanza di ecologia delle parole) da parte della gerarchia. Obsoleta quella socialista che ancora alla formula erfurtiana della religione come «affare privato» (1891),

dimentica (anche in questo caso si fa per dire) la smentita storica che hanno ricevuto le teorie della secolarizzazione che postulavano, assieme all'eclissi del sacro, la privatizzazione della fede come uno degli effetti di essa. Anacronistiche entrambe, in definitiva, perché non tengono conto che lo spazio pubblico appartiene prima che alla sfera della politica alla società civile e che i processi di modernizzazione stanno vedendo una crescente deprivatizzazione della religione.⁷⁴ Un ritardo che non mancherà di gettare la propria ombra anche nei decenni successivi.

74. J. Casanova, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, University of Chicago Press, 1994 (ed. spagn. *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, PCC, 2000, a cui si rinvia anche per il lucido prologo di Rafael Díaz Salazar).