

Desafiando el orden de género de la Iglesia desde la base. La Asamblea Diocesana de Bilbao (1984-1987)

Raúl Mínguez Blasco

University of Leeds¹

Eider de Dios Fernández

Universidad del País Vasco (UPV/EHU)²

Resumen: La recepción del Concilio Vaticano II en la diócesis de Bilbao fue complicada debido a la tensión social y política provocada por la dictadura franquista. No fue hasta principios de los ochenta, en un ambiente más propicio, cuando fue posible plantear la convocatoria de una Asamblea Diocesana. El objetivo de este artículo es analizar los orígenes, el desarrollo y las repercusiones de la Asamblea Diocesana de Bilbao (1984-1987) desde una perspectiva de género. Ello no solo nos permitirá visibilizar la presencia mayoritaria de mujeres en esta y otras asambleas o sínodos celebrados en varias diócesis españolas en aquel momento, sino también analizar las demandas que, especialmente en el terreno de la sexualidad y del acceso igualitario al sacerdocio, cuestionaron el orden de género de la Iglesia.

Palabras clave: Iglesia católica, género, sexualidad, sacerdocio, Asamblea Diocesana de Bilbao.

¹ This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement No 796098 . El autor pertenece a los proyectos de investigación HAR2016-78223-C2-1-P / GIU17/037 (Ministerio de Economía, Industria y Competitividad, FEDER y UPV/EHU) y PGC2018-097445-A-C22 (Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades).

² Este trabajo ha sido realizado en el marco de los proyectos de investigación GIU 17/037 y HAR2016-78223-C2-1-P, financiados por la Universidad del País Vasco, el Ministerio de Economía, Industria y Competitividad y el Fondo Social Europeo, FEDER. La realización de este trabajo ha sido posible gracias al Programa Posdoctoral de Perfeccionamiento de Personal Investigador Doctor del Gobierno Vasco en su convocatoria de 2019.

Abstract: The reception of the Second Vatican Council in the diocese of Bilbao was troubled because of the social and political tension produced by Franco's dictatorship. It was during the more favourable atmosphere of the early 1980s that it became possible to consider the calling of a Diocesan Assembly. This paper aims to analyse the beginning, development and effects of the Diocesan Assembly of Bilbao (1984-1987). It will do so using a gender perspective, which will not only allow analysis of the largely underexamined majority female presence in this and other assemblies or synods held in diverse Spanish dioceses at that time, but will also enable investigation of the objections which challenged the gender order of the Catholic Church, particularly concerning issues of sexuality and equalitarian access to priesthood.

Key words: Catholic Church, gender, sexuality, priesthood, Diocesan Assembly of Bilbao.

Para nosotros, lo del Concilio fue un respirar. Y luego, aquí, a nivel de aquí, esa Asamblea Diocesana. Porque ahí nos vimos todos, confrontamos todos. A ver, además, la jerarquía también estaba con nosotros. Que eso también era muy importante, que los obispos estuvieran contigo³.

Este testimonio corresponde a una de las cerca de 12 000 mujeres que participaron en la Asamblea Diocesana de Bilbao entre 1984 y 1987. Resulta interesante observar cómo relaciona el Concilio Vaticano II con esta asamblea realizada en una diócesis pequeña y de reciente creación. Esta mujer destaca el hecho de que numerosas personas, de diferente condición y grupo social, pero que tenían en común su identidad cristiana, se reunieran para verse y debatir cuestiones de las que se sentían corresponsables. Finalmente, la entrevistada enfatiza que la jerarquía eclesiástica, en esta ocasión, sí se mostró dispuesta a promover un movimiento de renovación diocesana que tuviera presente las inquietudes y demandas de los laicos y laicas de la diócesis.

El objetivo de este artículo consiste en estudiar los orígenes, el desarrollo y las repercusiones de este importante hito en la breve historia de la diócesis de Bilbao, como fue la Asamblea Diocesana, a través de las herramientas metodológicas que ofrece el género como categoría de análisis. La inclusión de la perspectiva de género no solo nos va a permitir visibilizar la participación muy mayoritaria de las mujeres en este y otros eventos similares celebrados en varias diócesis españolas, sino, sobre todo, analizar con estas lentes algunos de los debates y propuestas planteados en estas asambleas, que cuestionaron claramente el orden de género vigente en el interior de la Iglesia católica romana.

Así, el artículo se va a dividir en tres partes. En la primera, se hará referencia al contexto social y eclesial en el que se enmarca la Asamblea Diocesana de Bilbao. En concreto, abordaremos brevemente algunos de los debates abiertos desde los tiempos del Vaticano II sobre cuestiones como la corresponsabilidad del laicado en el proyecto pastoral y evangelizador de la Iglesia, la sexualidad o el acceso de las mujeres a los ministerios ordenados. En la segunda parte, bastante más extensa, centraremos el análisis en la Asamblea Diocesana, teniendo en cuenta aspectos como la convulsa historia de la diócesis de Bilbao hasta principios de los ochenta, el origen del proyecto de convocatoria, su preparación y organización, el desarrollo de sus distintas fases y las conclusiones a las que llegó, todo ello desde una perspectiva de género y en comparación con los sínodos o asambleas celebrados en otras diócesis como instrumentos de recepción del Vaticano II⁴.

³ Entrevista realizada por Raúl Mínguez Blasco a Clara Z. G. (Sestao, Vizcaya, 30/11/1940) en Sestao el 22 de noviembre de 2016.

⁴ Concretamente, la Asamblea Diocesana de Barcelona (1979-1981), el XIII Sínodo Diocesano de Coria-Cáceres (1984-1987), el Sínodo Pastoral Diocesano de Navarra (1987-1989), la Asamblea Diocesana de Vitoria (1988-1991), el Concilio Provincial de Tarragona (1992-1996) y la Asamblea

La documentación depositada en el Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia en relación con la Asamblea Diocesana de Bilbao constituye la base de esta segunda parte. Finalmente, en el apartado de conclusiones realizaremos una valoración general de lo que significó la Asamblea para la vida de la diócesis dentro de un contexto general marcado por la reafirmación de la jerarquía eclesiástica de sus postulados de género.

Iglesia y mujeres tras el Vaticano II. Debates abiertos

No cabe duda de que el Concilio Vaticano II (1962-1965) fue el acontecimiento más importante en la historia del catolicismo durante el siglo XX⁵. Impulsado por el papa Juan XXIII, contó con la participación de destacadas personalidades (cardenales, obispos, teólogos) que llevaban tiempo abogando por el *aggiornamento* o puesta al día de la Iglesia a los nuevos tiempos. No obstante, el carácter no dogmático del Concilio y la redacción un tanto ambigua de algunas partes de los documentos conciliares posibilitaron interpretaciones diversas en el periodo posterior a su clausura en 1965. Desde luego, no se puede obviar la muy escasa presencia y participación femenina a lo largo de las sesiones conciliares. Únicamente 23 auditoras (10 religiosas y 13 laicas) fueron invitadas a participar en el Concilio, solo a partir de 1964 y sin derecho a hablar en el aula conciliar. Sí pudieron trabajar en subcomisiones sobre esquemas particulares y, sobre todo, pudieron practicar la *política conciliar* interactuando con los Padres y con los teólogos del Concilio a través de la creación de redes⁶.

Las referencias explícitas a las mujeres en los documentos conciliares son poco numerosas y, en cierto sentido, contradictorias. Siguiendo el reconocimiento que hizo el papa Juan XXIII en su encíclica *Pacem in Terris* a la lucha de las mujeres por el reconocimiento de sus derechos⁷, la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, que trata la relación de la Iglesia con el mundo, vincula las demandas de igualdad de las mujeres con las de otros colectivos tradicionalmente

Diocesana de Solsona (1996-1998). Un balance general de este tipo de reuniones sinodales en MANZANARES, Julio, “Sínodos diocesanos posconciliares en España. Del Vaticano II a nuestros días”, en SANTOS, José Luis (ed.), *XVIII Jornadas de la Asociación Española de Canonistas. Sínodos españoles. Confesiones y sectas. Uniones de hecho*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1999, pp. 13-40.

⁵ Una obra básica y accesible para conocer el Concilio es ALBERIGO, Giuseppe, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965)*, Salamanca, Sígueme, 2005. Un estado de la cuestión en SCHICKENDANTZ, Carlos, “Las investigaciones históricas sobre el Vaticano II. Estado de la cuestión y perspectivas de trabajo”, en *Teología y Vida*, 55/1 (2014), pp. 105-141.

⁶ Sobre las mujeres del Concilio, véase VALERIO, Adriana, *Madri del Concilio. Ventitré donne al Vaticano II*, Roma, Sfera, 2012 y McENROY, Carmel Elizabeth, *Guests in Their Own House. The Women of Vatican II*, New York, Crossroad, 1996.

⁷ *Pacem in Terris* (1963), n.º 41.

desfavorecidos, como los campesinos, los obreros o las poblaciones de los países en desarrollo⁸. También reafirma que, aunque el fin principal del matrimonio es la procreación, reconoce la necesidad de que haya “intimidad y comunión total de vida” entre los esposos e incita a los padres a que colaboren con las madres en la educación de la prole⁹. No obstante, también se pueden encontrar referencias en este y otros documentos conciliares a la supuesta especificidad natural de las mujeres, que les lleva a desarrollar en la sociedad funciones diferentes a las de los varones. Así, se particulariza en las madres de familia la necesidad de que todo trabajo productivo tenga en cuenta las necesidades de la vida doméstica¹⁰ y, en la declaración sobre la educación cristiana, se pide a padres y profesores que tengan en cuenta “la diferencia de sexos y el fin propio determinado por la divina Providencia a cada sexo en la familia y en la sociedad”¹¹. Por tanto, se puede observar cómo los documentos conciliares dieron un espaldarazo a las demandas feministas favorables a la igualdad a la vez que, siguiendo posiciones más tradicionales, seguían insistiendo en la diferencia sexual y en la asociación de las mujeres con el hogar y la familia.

Sin lugar a dudas, uno de los grandes legados del Concilio fue la formulación de una nueva eclesiología o concepción de la Iglesia. Mediante el concepto de Pueblo de Dios, que hace referencia al sacerdocio universal de los fieles por el hecho de estar bautizados, se rompió de forma parcial con el carácter fuertemente clerical, jerárquico y centralizado de la Iglesia, vigente especialmente desde mediados del siglo XIX, y se abogó por una nueva concepción de la Iglesia donde todos los integrantes del Pueblo de Dios fueran corresponsables en su buena marcha. De esta manera, el papel del laicado fue revitalizado, como se puede observar en el capítulo IV de la constitución dogmática sobre la Iglesia, *Lumen Gentium*, y en el decreto sobre el apostolado de los laicos, *Apostolicam Actuositatem*. En este último documento se afirmó que “como en nuestros días las mujeres participan cada vez más en toda la vida de la sociedad, es importante que crezca igualmente su participación en los diferentes campos del apostolado de la Iglesia”¹². Lo realmente interesante es que, a la hora de desarrollar las funciones que el laicado podía desempeñar, no se marcó explícitamente ninguna distinción de sexo. Desde luego, esto es a lo que se agarrarán muchas mujeres católicas en los años posteriores al Concilio para reivindicar una posición en pie de igualdad dentro de la Iglesia.

⁸ *Gaudium et Spes* (1965), n.º 9.

⁹ *Ibidem*, n.º 50 y 52.

¹⁰ *Ibidem*, n.º 67.

¹¹ *Gravissimum Educationis* (1965), n.º 8.

¹² *Apostolicam Actuositatem* (1965) n.º 9.

Hubo algunos temas polémicos sobre los que el Concilio apenas llegó a pronunciarse, como el uso de mecanismos anticonceptivos para el control de la natalidad o el acceso de las mujeres a los ministerios ordenados. Sin embargo, eso no significó que estos temas no estuvieran presentes en el debate público. Meses antes de que Pablo VI emitiera su encíclica *Humanae Vitae* sobre la regulación de la natalidad, la prensa católica progresista en España se pronunció ampliamente sobre este asunto. En general, revistas de esta tendencia, como *Hechos y Dichos*, se mostraron de acuerdo con el informe de la comisión pontificia reunida por el papa para tratar este tema¹³. Dicho informe sostenía que el uso de contraceptivos era un medio legítimo para aquellas parejas que deseaban desarrollar una paternidad responsable. Como es bien sabido, el papa desoyó estas recomendaciones y consideró incompatible con el Magisterio de la Iglesia cualquier método anticonceptivo, por lo que solo declaró lícita la abstinencia sexual en los periodos fecundos¹⁴. No obstante, eso no impidió que el tema siguiera discutiéndose durante los años posteriores en la prensa católica progresista, ni que muchas parejas católicas adoptasen su propio criterio en la toma de medidas para controlar su natalidad¹⁵.

Con respecto a la cuestión del acceso de las mujeres a los ministerios ordenados, la tímida rendija que pareció abrir el Concilio al plantear la posibilidad de restaurar el diaconado permanente en la Iglesia latina¹⁶ fue también cerrada por el papado al especificar en dos *motu proprio* que el diaconado quedaba reservado únicamente a los varones¹⁷. Aun así, la posibilidad de que las mujeres pudieran acceder al sacerdocio constituía un horizonte todavía posible a principios de los setenta. Por ejemplo, la revista católica progresista *Vida Nueva* publicó en 1971 un número monográfico con el título “¿Puede la mujer ser sacerdote?” y una llamativa portada donde aparecía una mujer con el hábito de la Iglesia luterana sueca¹⁸. Sin embargo, la declaración *Inter Insigniores* negó la posibilidad de que las mujeres pudieran ser sacerdotes escudándose en el supuesto vínculo inquebrantable entre la encarnación masculina de Cristo y el sexo masculino del sacerdote¹⁹. La periodista Rosario Bofill se preguntó poco después en la revista católica

¹³ Véanse, por ejemplo, “El Papa y el control de natalidad”, en *Hechos y Dichos*, 377 (julio de 1967), pp. 491-493 o ARZA, Antonio, “Paternidad responsable”, en *Hechos y Dichos*, 379 (octubre de 1967), pp. 723-732.

¹⁴ *Humanae Vitae* (1968), números 14 y 16.

¹⁵ IGNACIUK, Agata, “Love in the Time of El Generalísimo: Debates About the Pill in Spain Before and After *Humanae Vitae*”, en HARRIS, Alana (ed.), *The Schism of '68. Catholicism, Contraception and 'Humanae Vitae' in Europe, 1945-1975*, Cham, Palgrave Macmillan, 2018, pp. 229-250.

¹⁶ *Lumen gentium* (1964), n.º 29.

¹⁷ *Sacrum Diaconatus Ordinem* (1967) y *Ad pascendum* (1972).

¹⁸ *Vida Nueva*, 768 bis (1971).

¹⁹ *Inter insigniores* (1976), n.º 5.

progresista *El Ciervo*: “Si, como hasta ahora, todo el magisterio de la Iglesia va a seguir regido por hombres, ¿hay o no hay en la Iglesia discriminación contra la mujer?”²⁰.

Así pues, se puede afirmar que ya durante el pontificado de Pablo VI se pusieron freno a las posibilidades abiertas por los textos conciliares con relación a la transformación del orden de género existente en la Iglesia católica romana, especialmente en los terrenos de la sexualidad y del acceso de las mujeres a los ministerios ordenados. Sin embargo, como veremos a continuación, el impulso dado por el Concilio a las Iglesias locales permitió que, desde el espacio más pequeño de la diócesis, se pudieran plantear debates sobre asuntos que cuestionaron los consensos forzados por la jerarquía eclesiástica.

La Asamblea Diocesana de Bilbao

1. Una diócesis en constante agitación

Aunque breve, la historia de la diócesis de Bilbao ha sido bastante conflictiva²¹. Nacida en 1949 al ser desgajada de la de Vitoria, la diócesis de Bilbao heredó los conflictos sociopolíticos y culturales procedentes de la Guerra Civil y agravados por la dictadura franquista. Desde el primer momento, existió un sector del clero que se sintió molesto por el nombramiento de obispos no vascos y por el silencio jerárquico ante la represión o el uso de símbolos franquistas en los templos. Tras el breve pontificado de Casimiro Morcillo (1950-1956), el segundo obispo de la diócesis bilbaína fue Pablo Gúrpide (1956-1968). Su mentalidad conservadora le impidió entender y aplicar los cambios suscitados por el Vaticano II, magnificados en el caso vasco por la cuestión obrera y nacionalista. El denominado documento de los 339, por el cual este número de sacerdotes vascos presentó sus reivindicaciones nacionalistas en 1960, inauguró un periodo de tensión creciente que culminó en 1968 con encierros de sacerdotes en el obispado y la participación activa de militantes de la Hermandad Obrera de Acción Católica (HOAC) y de la Juventud Obrera Cristiana (JOC) en la huelga de Bandas, una de las de mayor duración de la dictadura²².

²⁰ BOFILL, Rosario, “Discriminación en la Iglesia. Las mujeres no serán sacerdotes”, en *El Ciervo*, 302 (1977), p. 23.

²¹ Seguimos aquí algunos trabajos de Anabella BARROSO, en concreto, *Sacerdotes bajo la atenta mirada del régimen franquista. Los conflictos sociopolíticos de la Iglesia en el País Vasco desde 1960 a 1975*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1995 y “Bilbao, una diócesis de cincuenta años”, en *Hispania Sacra*, 52/106 (2002), pp. 555-576. También resulta útil UNZUETA, Ángel María, *Vaticano II e Iglesia local*, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1994.

²² Sobre la conflictividad obrera en Vizcaya en ese periodo, véase PÉREZ, José Antonio, *Los años del acero. La transformación del mundo laboral en el área industrial del Gran Bilbao (1958-1977). Trabajadores, convenios y conflictos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2001, pp. 227-313.

Los sucesores de Gúrpide se mostraron bastante más receptivos a las demandas de los sectores mayoritarios del clero y del laicado, aunque, en ocasiones, eso tensionara las relaciones con las autoridades políticas del régimen. El administrador apostólico José María Cirarda (1968-1971) no consiguió acabar con la conflictividad intradiocesana, pero sí, al menos, implementar algunas reformas de claro tinte conciliar como la promoción de una acción pastoral litúrgica y catequética en castellano y euskera o la erección del Consejo Presbiteral y del Consejo de Laicos. El pontificado de Añoberos (1972-1978) estuvo, sin duda, marcado por la denuncia del régimen a una homilía del obispo en la que abordaba el aspecto cultural del problema vasco y que acabó convirtiéndose en el mayor conflicto de las relaciones Iglesia-Estado de toda la dictadura, hasta el punto de llegarse a plantear la ruptura del Concordato. La diócesis de Bilbao encaró así la transición al nuevo régimen con claros síntomas de agotamiento, no solo por la situación casi permanente de conflicto sociopolítico, sino también por los efectos de la secularización acelerada iniciada en los años sesenta, que se tradujo en un descenso alarmante de los efectivos clericales y en un vaciamiento de militantes y líderes de los movimientos laicales. Es a principios de los años ochenta, con una Iglesia y una sociedad vascas más serenas y abiertas al diálogo, el momento en el que se pudo plantear una idea novedosa: la constitución de una asamblea del Pueblo de Dios en la diócesis de Bilbao.

2. La preparación y el desarrollo de la Asamblea

Aunque tardío por las circunstancias señaladas, la Asamblea Diocesana de Bilbao representó un intento serio de recibir y poner en práctica el *espíritu* del Concilio por parte de una Iglesia local. Señala Edurne Yániz que, además de la comunidad eclesial, en cualquier proceso de recepción local del Concilio, la actitud del prelado es decisiva²³. Desde luego, así lo fue para el caso de Bilbao durante los años ochenta, con un obispo, Luis María de Larrea (1979-1995), y un obispo auxiliar, Juan María Uriarte (1976-1991), que se mostraron dispuestos a promover un proceso sinodal que no tenía precedentes en la joven diócesis vasca, si bien, posteriormente, se negaron a aceptar algunas de sus conclusiones.

La idea de convocar una asamblea fue planteada por primera vez en la reunión del Consejo del Presbiterio de la diócesis el 22 de noviembre de 1982, en el marco de una discusión más amplia sobre la presencia de la Iglesia en la vida pública. Sin embargo, no se decidió en ese momento quién debía formar parte de la Asamblea: solo el clero o también el laicado. Fue en la reunión del 24 de enero de 1983 cuando el Consejo se decantó por la segunda opción. Esta decisión se fundamentó en un informe escrito por Manuel Rámila en el que se sostenía que, según la

²³ YÁÑIZ, Edurne, “El impacto y la recepción del Concilio Ecuménico Vaticano II en Navarra. Una aproximación al primer postconcilio marcado por la figura del prelado Mons. Enrique Delgado Gómez (1965-1968)”, en *Historia Actual Online*, 35/3 (2014), pp. 127-142.

eclesiología posconciliar, encajaba mejor una asamblea del Pueblo de Dios que una asamblea únicamente clerical. Además, se informaba de asambleas celebradas con anterioridad en otras diócesis españolas (Barcelona, junio-diciembre 1977²⁴; Oviedo, abril 1976-junio 1978; Valencia, febrero 1977-junio 1978), las cuales, por el hecho de haber estado compuestas solo por el clero, no habían tenido la repercusión deseada en la vida de la diócesis. Posteriormente, en la reunión del 21 de marzo de 1983, los obispos tomaron la palabra para destacar los aspectos positivos que podía tener la convocatoria de la Asamblea, pero avisando a la vez del “peligro de frustración ante expectativas o ilusiones desproporcionadas”²⁵. La decisión de convocar una asamblea donde estuviera presente el laicado fue re-frendada también por amplia mayoría por el Consejo Diocesano de Religiosos y por el Consejo Diocesano de Laicos, aunque, en este último caso, se pidió que la discusión sobre la conveniencia de celebrar la Asamblea y los temas que se debían tratar en ella se abriera al conjunto de la diócesis²⁶.

El siguiente paso fue la constitución de una comisión gestora que debía encargarse principalmente de dirigir la consulta a los fieles sobre las dos cuestiones que había planteado el Consejo de Laicos. Estuvo formada por 7 sacerdotes, 2 religiosas, 4 laicos y 2 laicas, es decir, con una mayoría clara de varones que, como veremos a continuación, se mantuvo en el resto de organismos creados para organizar y gestionar los trabajos de la Asamblea. La consulta se llevó a cabo durante los primeros meses de 1984 y se dirigió tanto a grupos cristianos ya establecidos (órdenes y congregaciones religiosas, movimientos apostólicos, grupos parroquiales, comunidades de base, etc.) como a personas individuales, los llamados dominicales. A tenor de los números, se puede afirmar que la participación fue bastante elevada (más de 30 000 personas) y con una clara superioridad del porcentaje de mujeres (66,49 %) sobre el de hombres (33,51 %), una tendencia que se mantendrá durante toda la Asamblea y que muestra que, entre el laicado, las mujeres adoptaron una actitud más activa que sus compañeros varones²⁷. En cuanto a los temas, recogemos en la tabla I las propuestas de temas con la puntuación total que recibieron, mientras que en la tabla II aparecen los temas finalmente seleccionados para ser debatidos en la Asamblea.

²⁴ No hay que confundir esta asamblea de presbíteros con la que se produjo entre 1979 y 1981, que sí convocó al laicado.

²⁵ “Actas del Consejo de Presbiterio”. 1982-1983, Asamblea Diocesana: Caja 4407, Archivo Histórico Eclesiástico de Bizkaia (AHEB-BEHA).

²⁶ “Actas del Consejo de Laicos”. 1983, Asamblea Diocesana: Caja 4407, AHEB-BEHA.

²⁷ Dentro de los grupos participó un total de 17 327 personas, de las cuales 5143 fueron hombres (29,7 %) y 12 184 mujeres (70,3 %), mientras que en la consulta individual, sobre un total de 14 336 personas, participaron 5468 hombres (38,15 %) y 8868 mujeres (61,85 %). Información extraída de “Consulta sobre la Asamblea Diocesana. Informe de la Comisión Gestora. Bilbao”. Julio de 1984, Asamblea Diocesana: Caja 4407, AHEB-BEHA.

TABLA I. Resultado global de la consulta para la elección de temas

N.º orden	Nombre del tema	Puntuación total*
1	Los jóvenes y la Iglesia	54 703
2	La familia cristiana ante los retos de la sociedad actual	54 623
3	Catequesis continuada desde la infancia hasta la 3.ª edad	50 684
4	Solidaridad con los pobres y marginados en la actual situación económico laboral	49 341
5	La comunidad cristiana y la violencia en Euskadi	32 437
6	La presencia de la comunidad cristiana en la enseñanza	28 231
7	Pastoral de ambientes	27 119
8	Paz, desarme y comunidad cristiana	23 148
9	Nuevos valores y moral cristiana	22 394
10	Culto y oración en la vida personal y comunitaria	21 654
11	Pequeñas comunidades	19 360
12	Fe y cultura	19 164
13	La corresponsabilidad en una Iglesia comunitaria	18 846
14	La parroquia y demás estructuras diocesanas al servicio de la evangelización	18 284
15	Presencia pública de la Iglesia y de los cristianos en una sociedad democrática	15 844
16	Vocación al sacerdocio y a la vida religiosa	14 990
17	Iglesia y modernidad	14 400
18	Pastoral sacramental y acción evangelizadora	11 108
19	Pastoral de los marginados	10 630
20	Identidad de la mujer en la Iglesia	9538
21	Increencia, ateísmo y fe	9302
22	Misiones diocesanas y Tercer Mundo: interpelación permanente	8046
23	Diversidad cultural en Vizcaya y fraternidad cristiana	6487
24	La economía de una Iglesia diocesana evangelizadora en una sociedad laical y pluralista	6392
25	Ministerio presbiteral y ministerios laicales en una Iglesia comunitaria	6300
26	El ministerio de los Obispos	2593

FUENTE: *Conclusiones de la Asamblea Diocesana*. Bilbao, Obispado de Bilbao, 1987, p. 24.

* La puntuación total de cada tema es el resultado de la suma de votos personales por el valor que cada persona asignó a su voto, que podía ser 3, 2, 1 o 0.

TABLA II. Temas debatidos a lo largo de la **Asamblea** Diocesana

N.º del tema	Nombre del tema
1	Los jóvenes y la Iglesia
2	La familia cristiana ante los retos de la sociedad actual
3	Catequesis continuada desde la infancia hasta la tercera edad
4	Solidaridad con los pobres y marginados en la actual situación económico-laboral
4.2	Solidaridad con los enfermos y los que sufren en la actual situación socio-sanitaria
5	La comunidad cristiana y la violencia en Euskadi
6	La presencia de la comunidad cristiana en la enseñanza
7.1	Pastoral de ambientes: Pastoral en el Mundo Obrero
7.2	Pastoral de ambientes: Pastoral en el Mundo Universitario
7.3	Pastoral de ambientes: Pastoral en el Mundo Rural.
7.4	Pastoral de ambientes: Pastoral en el Mundo del Mar
7.5	Pastoral de ambientes: Misiones
8	Pequeñas comunidades
9	Culto y oración en la vida personal y comunitaria
10	La corresponsabilidad en una Iglesia comunitaria
11	Fe y moral cristiana ante los valores de la nueva cultura

FUENTE: Elaboración propia.

La elevada participación en la consulta de la comisión gestora permite hacernos una idea general de cuáles eran los temas que preocupaban a las católicas y católicos vizcaínos a principios de los años ochenta. Las dos cuestiones mayoritarias fueron la relación de los jóvenes con la Iglesia, algo entendible en un contexto secularizador que estaba alejando a muchos jóvenes de la Iglesia²⁸, y la situación de la familia cristiana en un momento de confusión marcado, entre otras cosas, por la aprobación de la Ley del Divorcio el 22 de junio de 1981. Respecto a los siguientes temas, se puede hacer una distinción entre aquellos de contenido pastoral (catequesis, enseñanza, ambientes...), los relacionados con la fe y la moral (nuevos valores, culto y oración, fe y cultura...) y los que tuvieron un mayor contenido social (pobres y marginados, violencia en Euskadi, paz y desarme...), los cuales expresan la preocupación de los fieles por cuestiones bastante dolorosas que estaban muy presentes en el País Vasco de aquellos años, como el desempleo provocado por la desindustrialización o el terrorismo. Se puede afirmar que, en líneas generales, la propuesta final de temas para debatir

²⁸ PÉREZ-AGOTE, Alfonso, *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2012.

en la Asamblea fue bastante fiel a los resultados de la consulta, con la excepción quizá de un tema, la corresponsabilidad en una Iglesia comunitaria, que no había sido masivamente votado, pero que encajaba perfectamente con la nueva eclesiología conciliar.

Un último aspecto que se debe tener en cuenta es que el único tema específico referido a las mujeres ocupó en la consulta un puesto bastante bajo, el vigésimo, y, por ello, no fue incluido en la selección final de temas. Esto no significa necesariamente que, en una consulta respondida mayoritariamente por mujeres, el tema de la mujer en la Iglesia despertara poco interés. Más bien se puede afirmar que muchas mujeres católicas de los años ochenta, socializadas durante el franquismo, se concebían menos en términos individuales y más en términos de comunidad de vida. De ahí que el tema de la familia, por ejemplo, sí fuera masivamente votado en la consulta. Además, como observaremos en el siguiente apartado, las cuestiones relacionadas con las mujeres y, en general, con el orden de género dentro y fuera de la Iglesia, fueron debatidas de manera transversal en otros temas finalmente elegidos.

Tras esta fase preparatoria, el obispo de Bilbao, Larrea, y el obispo auxiliar, Uriarte, inauguraron oficialmente la Asamblea Diocesana a principios de 1984 con una carta titulada *Iglesia de Vizcaya: ¿Qué dices de ti misma?* En ella, los obispos animaban a la comunidad eclesial a superar el miedo, la pereza y el desencanto para participar activamente en los trabajos de la Asamblea. Eso sí, en un intento de frenar posibles impulsos contrarios a la moral y la doctrina de la Iglesia católica romana, avisaban de que “la Asamblea no pretende inventar la Iglesia [...]. Pero dentro de estas líneas maestras hay un gran espacio para la creatividad y la responsabilidad”²⁹. El siguiente paso fue la constitución de una comisión organizadora encargada básicamente de coordinar los trabajos de la Asamblea y asegurar su correcto funcionamiento. La primacía clerical y masculina de este organismo, aunque no absoluta, sí era un hecho evidente, ya que estaba presidida por el obispo y el obispo auxiliar y debía estar formada por 7 sacerdotes, 3 religiosos, 4 religiosas y 21 miembros del laicado (15 hombres y 6 mujeres), de los cuales 18 eran elegidos por el obispo a partir de una lista de candidatos presentada por los grupos participantes en la Asamblea y 3 eran designados directamente por el obispo³⁰.

²⁹ *Boletín del Obispado de Bilbao (BOB)*, 371 (marzo-abril de 1984), pp. 125-136. El propio Uriarte, en la reunión de la comisión gestora del 17 de octubre de 1983, ya había aclarado que la Asamblea no es “ningún intento de inventar la Iglesia ni la diócesis desde cero. [...] Tampoco es un intento de calcar sobre la piel de la Iglesia el modelo democrático de la sociedad civil. Todos conocemos la especial naturaleza de la Iglesia. Y el deber de discernimiento último de los Obispos”. “Actas de la Comisión Gestora de la Asamblea Diocesana”. 1983, Asamblea Diocesana: Caja 4407, AHEB-BEHA.

³⁰ *BOB*, 377 (enero-febrero de 1985), p. 23.

Aunque es evidente que, tanto por las alocuciones de los obispos como por la composición de la comisión organizadora, había una voluntad de la jerarquía para que el proceso de desarrollo de la Asamblea no derivase en actitudes rupturistas, el trabajo descentralizado en grupos y la metodología seguida permitieron a la comunidad eclesial manifestarse con bastante libertad sobre un elevado número de cuestiones que afectaban a la sociedad y a la Iglesia. Sin duda, el alma de la Asamblea lo constituyeron los grupos. Se trataba de colectivos formados por un número reducido de personas (entre 5 y 15 generalmente) que se adscribían, según sus intereses, a uno de los temas propuestos y que tenían reuniones periódicas para tratar distintos aspectos de estos temas. Los resultados de sus deliberaciones eran remitidos al equipo de ponencia de cada tema, encargado de coordinar la labor de los grupos y de actuar de intermediario entre estos y la comisión organizadora. Como se podía adivinar de la participación en la consulta para decidir los temas de la Asamblea, los grupos también estuvieron compuestos muy mayoritariamente por mujeres: de las 16 024 personas que participaban activamente en los grupos, en junio de 1985, 11 608 eran mujeres, un 72,44 %. Como se puede observar en la tabla III, la proporción de mujeres sobre hombres era de 3 a 1 a partir de los 26 años, y significativamente menor entre los más jóvenes, señal clara de que el proceso de secularización en ese momento afectaba por igual a los jóvenes de ambos sexos³¹.

TABLA III. Edad y sexo de los miembros de los grupos (junio 1985)

Edad	Sexo	Número	Porcentaje
Menores de 18 años	V	131	0,8 %
	M	309	1,9 %
De 18 a 25 años	V	1.048	6,5 %
	M	1.667	10,4 %
De 26 a 40 años	V	850	5,3 %
	M	2.821	17,6 %
De 41 a 60 años	V	1.936	12,1 %
	M	5.719	35,7 %
Más de 60 años	V	451	2,8 %
	M	1.092	6,8 %
TOTAL	V	4.416	27,56 %
	M	11.608	72,44 %
	V/M	16.024	100 %

FUENTE: *Conclusiones de la Asamblea Diocesana*. Bilbao, Obispado de Bilbao, 1987, p. 26.

³¹ Véase al respecto SÁEZ DE LA FUENTE, Izaskun, “Género y secularización: reflexiones sociológicas”, en *Iglesia Viva*, 251 (2012), pp. 89-102.

En cuanto a la metodología seguida en el desarrollo de la Asamblea, resulta muy interesante que se optara por la denominada revisión de vida, una pedagogía inductiva practicada por los movimientos apostólicos obreros HOAC, JOC y las Vanguardias Obreras (VO) desde los años 50 y que se dividía en tres fases: el ver, que consistía en observar la realidad cotidiana de una manera crítica con la ayuda de cuestionarios; el juzgar, que buscaba interpretar la información obtenida en la primera fase a la luz del Evangelio y de otros documentos eclesíasticos (muchos de ellos conciliares), y el actuar, que trataba de traducir las conclusiones obtenidas durante las dos fases anteriores en compromisos de acción concretos, tanto personales como colectivos. Estas tres fases ocuparon la mayor parte del tiempo de trabajo de la Asamblea y, aunque en ocasiones hubo quejas de algún grupo por la dinámica algo farragosa y repetitiva que suponía trabajar mediante esta metodología³², no hay duda de que contribuyó a fomentar la participación activa de la comunidad eclesial y a dar forma a unas conclusiones maduras y bien reflexionadas. La última fase de la Asamblea, la denominada fase diocesana, se caracterizó por la redacción por parte de los equipos de ponencia de una propuesta de objetivos diocesanos de cada tema y de objetivos diocesanos generales a partir de las conclusiones elaboradas por los grupos. Los objetivos fueron sometidos a un proceso de votación y enmienda por parte de los grupos hasta llegar a una votación final, en la que participó un representante por grupo y donde se necesitó alcanzar las dos terceras partes de votos totales para la aprobación de cada objetivo. Tras la presentación a los obispos de las conclusiones aprobadas, el 17 de mayo de 1987 se realizó un acto festivo con la que se dio por clausurada la Asamblea.

Si comparamos la organización y desarrollo de la Asamblea Diocesana de Bilbao con procesos sinodales ocurridos en otras diócesis españolas, podemos observar que también el Sínodo de la Diócesis de Coria-Cáceres (1984-1987) y la Asamblea Diocesana de Vitoria (1988-1991) siguieron el método de revisión de vida con las fases del ver-juzgar-actuar³³. Además, contemplaron en su organización que los grupos o sus representantes pudiesen realizar aportaciones y votar las conclusiones hasta el final del proceso, como ocurrió de la misma manera en la Asamblea Diocesana de Barcelona (1979-1981) y en el Sínodo Pastoral Diocesano de Navarra (1987-1989)³⁴. Sin embargo, en el Concilio Provincial Tarraconense (1992-1995) y en la Asamblea Diocesana de Solsona (1996-1998)

³² Pueden leerse algunas críticas al respecto en *Aldaba-da*, la publicación periódica destinada a difundir los trabajos de la Asamblea, en su número de 19 de abril de 1986: "Materiales informativos". 1984-1987, Asamblea Diocesana: Caja 4338, AHEB-BEHA.

³³ *Asamblea Diocesana para abrir nuevos caminos (1988-1991)*. Vitoria, Obispado, 1991 y GONZÁLEZ, Miguel Ángel: *El XIII Sínodo de la Diócesis de Coria-Cáceres: análisis pastoral de la asamblea del pueblo de Dios (1984-1987)*, Cáceres, Instituto Teológico San Pedro de Alcántara, 2017.

³⁴ *Conclusiones de la Asamblea Diocesana de Barcelona*. 1981 y *Sínodo Pastoral Diocesano de la Iglesia en Navarra (1987-1989)*, Pamplona, 1990.

los grupos solo tuvieron verdadero protagonismo en las fases iniciales del proceso, ya que, posteriormente, fueron los obispos, con el asesoramiento de sus Consejos, los que tuvieron la última palabra³⁵. Aunque no es el único, la forma de organización de las asambleas y sínodos diocesanos constituye, sin duda, un factor que se debe tener en cuenta a la hora de interpretar el alcance de las conclusiones desde un punto de vista de género, sobre todo si consideramos que la gran mayoría de las personas que formaron parte de los grupos fueron mujeres³⁶.

3. Las conclusiones desde una perspectiva de género

Las conclusiones de la Asamblea Diocesana de Bilbao se estructuraron en dos partes: los objetivos y acciones generales, fruto de la selección realizada por los equipos de ponencia de los puntos más importantes de cada tema, y los objetivos y acciones temáticos, que recogen las conclusiones específicas de cada tema. Si nos centramos en los primeros, es evidente que existió una voluntad clara de revitalizar la diócesis desde un punto de vista pastoral, ya que la mayoría de los objetivos y acciones estaban destinados a ese fin. En ese sentido, la creación del Consejo Pastoral Diocesano como órgano encargado de velar por el seguimiento de las conclusiones de la Asamblea fue la propuesta más destacada (punto 7.2)³⁷. También se contempló la creación de consejos pastorales a nivel de parroquia, sector y vicaría con el fin de potenciar la corresponsabilidad de todos los cristianos (7.1), se buscó promover la formación y participación del laicado en tareas eclesiales (2, 8.2, 13), se afirmó la necesidad de renovar la pastoral dirigida a distintos colectivos (novios: 12, juventud: 14, mundo obrero: 15, etc.), y se insistió en integrar el euskera y la cultura vasca en la vida diocesana, incluyendo la petición de formar una archidiócesis vasca que integrase el territorio de Euskal-Herria (26).

De los 27 objetivos generales recogidos en las conclusiones de la Asamblea Diocesana, solo uno, el 25, se dirigió exclusivamente a la cuestión específica de la posición de las mujeres en la sociedad y en la Iglesia. Sin embargo, esto no nos debe llevar a engaño. A lo largo de los tres años de duración de la Asamblea, esta cuestión fue ampliamente discutida en muchos de los grupos participantes, a pesar de que, como ya hemos señalado, no hubo ningún tema dedicado

³⁵ *Concilio Provincial de Tarragona: Documentos y resoluciones*. Claret, 1996 y *Documents de la Assemblea Diocesana de Solsona*. Solsona, Delegació Diocesana de M.C.S., 1998.

³⁶ Por ejemplo, en la Asamblea Diocesana de Vitoria, el 68 % de participantes fueron mujeres, mientras que, en el Sínodo Pastoral Diocesano de Navarra, el número de mujeres participantes en los grupos ascendió a casi el 72 %.

³⁷ Citamos a partir de la publicación que recoge las conclusiones de la Asamblea. *Conclusiones de la Asamblea Diocesana*, Bilbao, Obispado de Bilbao, 1987, pp. 43-170.

exclusivamente a esta cuestión. Fueron concretamente cinco los temas en los que se reflexionó con amplitud sobre la discriminación sufrida por las mujeres en la sociedad y la Iglesia: los jóvenes (tema 1), la familia cristiana (tema 2), los pobres y marginados (tema 4), la corresponsabilidad (tema 10) y la fe y moral cristiana ante la nueva cultura (tema 11).

Antes de analizar las conclusiones de cada tema, resulta interesante observar cómo se llegó a ellas. En muchas ocasiones, los grupos tuvieron opiniones contrapuestas y no siempre fue fácil acordar una solución de consenso. El caso más evidente fue el tema 2. Fue el tema que, a lo largo de toda la Asamblea, contó con mayor número de grupos —410 en la fase del ver, 332 en la fase diocesana—, lo que demuestra el interés que despertó entre la comunidad eclesial vizcaína. En ese sentido, las cuestiones relacionadas con las relaciones entre los esposos dentro de la familia ocuparon una posición central en las discusiones. En el balance que el equipo de ponencia de este tema realizó sobre la fase del ver se puede observar claramente la presencia de grupos y personas con concepciones muy diferentes respecto a la familia cristiana. Así, entre las cosas que ayudaban, en el presente más que en el pasado, a que la pareja se desarrollase, se señalaban aspectos como que la mujer tuviera más libertad, se compartiera la educación de los hijos entre los cónyuges, las relaciones sexuales fueran más humanas y satisfactorias, o existiera la posibilidad de utilizar medios anticonceptivos. Sin embargo, entre las cosas que dificultaban, en el presente más que en el pasado, a que la pareja se desarrollase, se aludía al machismo y a la rigidez de la doctrina de la Iglesia, pero también a que la mujer trabajara fuera de casa, especialmente “cuando acentúa excesivamente sus derechos”. De la misma manera, cuando los grupos se preguntaron sobre las dificultades existentes en torno a la decisión de los progenitores sobre cuántos hijos tener y el momento de tenerlos, se hacía referencia a la prohibición de los anticonceptivos por parte de la Iglesia o a su “moral trasnochada”, pero también al trabajo de la madre fuera de casa o a la “mentalidad anticonceptiva de la sociedad”³⁸.

Ya en la fase diocesana y ante esta evidente disparidad de opiniones, el equipo de ponencia optó por proponer, en algunos casos, dos formulaciones diferentes para un mismo punto de las conclusiones para que fueran votadas por los miembros de los grupos. Así, en la acción 3.9, la alternativa que decía que “el Magisterio de la Iglesia reafirme su doctrina tradicional sobre la indisolubilidad y el divorcio” recibió 615 votos a favor y 916 en contra, mientras que la alternativa que señalaba que “el magisterio revise sus posiciones sobre la indisolubilidad y el divorcio, teniendo en cuenta los conocimientos actuales, tanto los de las ciencias

³⁸ “2. La familia cristiana ante los retos de la sociedad actual. Juzgar”. 1985, Asamblea Diocesana: Caja 4405, AHEB-BEHA.

humanas como los de los teólogos, biblistas y la propia experiencia de los casados cristianos”, fue aprobada con 1726 votos afirmativos y 169 negativos. De la misma manera, en la acción 3.10, la formulación que decía que “el magisterio dé normas concretas y obligatorias para los problemas de las familias de hoy” recibió 474 votos a favor y 1024 en contra, por lo que se eliminó a favor de esta otra formulación: “Que el magisterio de la Iglesia tienda a despertar y formar la conciencia personal y la responsabilidad de las parejas y de las familias, más que a dar normas concretas obligatorias o prohibiciones” (1886 a favor, 120 en contra). Y también en la acción 3.12, la alternativa que señalaba que “el magisterio de la Iglesia reafirme su postura sobre los medios de control de la natalidad” fue eliminada al recibir 983 votos negativos frente a 545 positivos y fue sustituida por esta otra: “Que la Iglesia revise sus posiciones sobre los medios de control de la natalidad respetando y fomentando la libertad responsable de los esposos”, que recibió 1908 votos a favor y 143 en contra³⁹. Por tanto, se puede observar que, a pesar de contar con una oposición nada despreciable, las posturas favorables a modificar la rígida posición de la jerarquía eclesiástica respecto a su concepción de la familia cristiana y al control de la natalidad fueron las que finalmente acabaron por imponerse⁴⁰.

Como ya se ha señalado, el único artículo referido específicamente a la cuestión de las mujeres dentro de los objetivos diocesanos generales fue el número 25. En él se planteaba la necesidad de “posibilitar y fomentar la concienciación y formación de los cristianos de la Iglesia diocesana sobre el lugar justo que la mujer ha de tener en la Iglesia y en la sociedad”. Dentro de las acciones para llevar a cabo, formuladas de manera un tanto vaga y sin peticiones demasiado concretas, se pedía una mayor reflexión teológica y pastoral sobre la cuestión (25.1, 25.2, 25.4); “dar pasos positivos” para facilitar a las mujeres el acceso a los diferentes servicios, responsabilidades y ministerios (25.3); hacer una revisión de la moral sexual de la Iglesia en la que se tuviera en cuenta el punto de vista de las mujeres (25.5), y pedir a la Santa Sede que revisara el derecho canónico para lograr la plena igualdad de la mujer en la Iglesia (25.7). Es interesante remarcar que una petición mucho más concreta y directa, como era “proponer a la Santa Sede y a la Conferencia Episcopal el acceso de la mujer al ministerio presbiteral”, fue rechazada en la votación final por no alcanzar la mayoría necesaria de dos tercios del total (620 votos afirmativos de 1006 votantes)⁴¹.

³⁹ Hay que tener en cuenta que el voto no era obligatorio, por lo que hubo personas que decidieron no votar sobre determinados puntos.

⁴⁰ “2. La familia cristiana ante los retos de la sociedad actual. Fase diocesana”. 1986, Asamblea Diocesana: Caja 4405, AHEB-BEHA.

⁴¹ “Fase diocesana. Sesiones finales”. 1987, Asamblea Diocesana: Caja 4390, AHEB-BEHA.

La relativa tibieza con la que, en cuestiones de género, se expresaron los objetivos diocesanos generales, fruto del proceso de selección al que estuvieron sometidos y de la necesidad de conseguir consensos amplios, contrasta con el carácter mucho más directo y contundente con el que se formularon los objetivos diocesanos temáticos y sus respectivas acciones. Así, a nivel social se denunció la situación de explotación de las empleadas de hogar y de las mujeres que ejercían la prostitución (tema 4, 2.6) y se llamó a luchar contra todo tipo de violencia ejercida por razón de sexo, como violaciones, agresiones, malos tratos, etc. (tema 5, 1.4).

Dentro de la familia, se pidió repartir las tareas domésticas sin distinción de sexos (tema 1, 9.9) y ejercer una paternidad responsable, incluyendo la participación de ambos cónyuges en la educación de los hijos (tema 2, 2.6 y 2.16). Como hemos visto, también se demandó al Magisterio de la Iglesia que revisara sus posiciones sobre la indisolubilidad del matrimonio y el divorcio (tema 2, 3.9). Respecto al espinoso tema de la sexualidad, se expresó la necesidad de que los matrimonios desarrollaran una vida sexual gratificante que “se convierta en un medio y ocasión de profunda comunicación entre los miembros de la pareja” (tema 2, 2.4) y se pidió a la Iglesia que, teniendo en cuenta la opinión de las ciencias humanas y de los laicos y laicas, ofreciera una visión de la sexualidad “como realidad humana positiva en sí misma” y revisara sus posiciones sobre los medios de control de la natalidad (tema 2, 3.2, 3.6 y 3.12; tema 4, 2.4).

Finalmente, respecto a la situación de las mujeres dentro de la Iglesia, son numerosos los puntos que denunciaban abiertamente su discriminación (tema 2, 3.5; tema 10, 6.2; tema 11, B.8) y se pidieron medidas para atajarlas, como que estuvieran presentes con voz y voto en los órganos de decisión de la Iglesia (tema 4, 2.1; tema 10, 6.2), que se reformara el Código Canónico para conseguir su plena igualdad (tema 4, 3.5; tema 10, 6.3), o que se modificase el tratamiento de la mujer en los documentos diocesanos mediante, por ejemplo, la sustitución del vocablo “hombre” por “persona” (tema 10, 6.4). Pero, sin duda, la propuesta más rupturista al respecto fue la petición directa a la Santa Sede y a la Conferencia Episcopal del “acceso de la mujer al ministerio presbiteral” (tema 4, 2.2; tema 10, 8.1) dentro de un proyecto de reforma más amplio del sacerdocio que incluía también la consideración como “opcional” del celibato presbiteral (tema 10, 8.2) o la integración de los sacerdotes secularizados (tema 10, 8.3-8.6).

Si comparamos estas conclusiones con las de otras asambleas o sínodos diocesanos que hemos citado a lo largo del texto, solo la Asamblea Diocesana de Barcelona alcanzó un nivel similar de cuestionamiento del orden de género defendido por la jerarquía eclesiástica. De nuevo, fue el magisterio de la Iglesia respecto a los ministerios y la sexualidad donde se puso el foco. Así, se reivindicó

el acceso de las mujeres al diaconado y al sacerdocio a la vez que se demandaba el fin del celibato obligatorio (I.15, I.18, IV.19, IV.20, V.14), y se pidió a la pastoral de la Iglesia que no diese la misma relevancia ética a cuestiones diferentes como el divorcio, las relaciones sexuales prematrimoniales, los medios de control de la natalidad o el aborto (V.19, V.21, V.26). Esta mención al aborto constituye la principal diferencia con respecto a las conclusiones de la Asamblea Diocesana de Bilbao, donde este tema no se llegó a tratar. De hecho, el punto V.35 aportó una visión del aborto bastante más compleja y matizada de lo que el magisterio eclesiástico solía ofrecer al referirse, no solo el derecho a la vida del no nacido, sino también a las difíciles causas que podían llevar a una mujer a abortar y a la necesidad de acoger a las mujeres en esa complicada situación⁴².

En los mensajes de clausura de ambas asambleas, tanto Jubany, arzobispo de Barcelona, como Larrea y Uriarte, obispos de Bilbao, se apresuraron a señalar que había conclusiones que “constituyen innovaciones muy serias en la práctica tradicional de la Iglesia” y que, por tanto, “los obispos no podemos hacer plenamente nuestras”. El orden de género defendido por la jerarquía eclesiástica era precisamente lo que las conclusiones señaladas por ambos prelados cuestionaban: el celibato opcional de los presbíteros, la ordenación sacerdotal de la mujer, la plena reinserción de los sacerdotes secularizados en el ejercicio del ministerio, la indisolubilidad del matrimonio y la moral sexual⁴³. La reafirmación que en los años posteriores hizo la jerarquía de un orden de género profundamente discriminatorio con las mujeres dentro de la Iglesia provocó el desencanto y la frustración de muchas laicas y no pocos laicos que se habían expresado claramente a favor de cambiar esta estructura patriarcal, pero sus demandas no fueron escuchadas.

Conclusiones

La Asamblea Diocesana de Bilbao representó, sin duda, un intento serio y valiente de extender el *espíritu del Vaticano II* a una Iglesia local. La diócesis de Bilbao, cuya trayectoria había estado lastrada desde su creación en 1949 por conflictos intra y extraeclesiales en el contexto de la dictadura franquista, se encontró

⁴² “En la cuestión del aborto, la tarea propia y fundamental de la Iglesia, que es necesario promover con urgencia, es trabajar por una valoración social positiva de la vida humana, incluso antes del nacimiento, la atención a las causas y a las situaciones que conducen al aborto, personales y sociales, y la acogida y ayudas reales a las personas que al mismo pueden verse lanzadas”: *Conclusiones de la asamblea diocesana de Barcelona*, 1981.

⁴³ El mensaje de clausura de Narciso Jubany, pronunciado el 22 de febrero de 1981, aparece en las primeras páginas de la obra citada en la nota anterior, mientras que el mensaje de Larrea y Uriarte, titulado *Seréis mis testigos* y fechado a 13 de junio de 1987, aparece reproducido en euskera y castellano en *BOB*, 398 (junio-julio de 1987), pp. 234-248.

a principios de los años ochenta en una situación favorable al reconstruirse los cauces de diálogo entre la jerarquía, el clero, el laicado y el resto de la sociedad civil. Fue el momento en el que el obispo Larrea y su auxiliar Uriarte decidieron canalizar mediante un proceso sinodal las ansias de cambio de una comunidad eclesial debilitada por los efectos de la secularización acelerada desde los años sesenta, pero todavía dinámica y con espíritu crítico.

Las mujeres, tanto religiosas como seglares, mostraron un mayor grado de compromiso y participación que sus compañeros varones, a pesar de que eso no se reflejó en la composición de las comisiones encargadas de organizar y dirigir la Asamblea. En todo caso, el protagonismo reservado a los grupos de discusión durante todo el proceso y la elección de la revisión de vida (ver-juzgar-actuar) como método de reflexión permitieron moldear unas conclusiones que, como ocurrió en otras asambleas y sínodos diocesanos que siguieron una dinámica similar, constituyen un buen testimonio de las reivindicaciones de la base eclesial a su jerarquía. Entre ellas, las que cuestionaron el orden de género vigente en aquel momento en la Iglesia tuvieron especial trascendencia. No solo porque llamaron la atención sobre la discriminación de las mujeres dentro de la Iglesia en un contexto marcado por la lenta pero progresiva adopción y normalización de las demandas feministas en la sociedad civil, sino también porque fueron precisamente estas reivindicaciones las primeras que obispos como los de Barcelona y Bilbao descartaron por considerarlas incompatibles con el magisterio de la Iglesia. A pesar de fenómenos como la propagación del SIDA, los abusos de sacerdotes a menores o la aprobación por parte de la Iglesia de Inglaterra del acceso de las mujeres a los ministerios ordenados, la postura de la jerarquía eclesiástica durante los pontificados de Juan Pablo II (1978-2005) y Benedicto XVI (2005-2013) ante cuestiones como la moral sexual de la Iglesia o el acceso de las mujeres al sacerdocio se ha mantenido intacta, lo que ha provocado el alejamiento o, al menos, la indiferencia hacia la Iglesia-institución de miles de mujeres católicas.

En el caso de la diócesis de Bilbao, el panorama tampoco es muy halagüeño. En un seminario celebrado por el Instituto Diocesano de Teología y Pastoral de la diócesis de Bilbao entre noviembre de 2005 y abril de 2006, con el título *La recepción de la Asamblea Diocesana a la luz del Concilio Vaticano II*, se afirmó que la constitución de órganos de corresponsabilidad en toda la diócesis (Consejo Pastoral Diocesano y consejos parroquiales) fue la principal consecuencia de la Asamblea. Sin embargo, este impulso de la corresponsabilidad se fue enfriando con el paso de los años, especialmente tras el relevo en la presidencia episcopal (traslado de Uriarte a Zamora en 1991 y relevo de Larrea por Ricardo Blázquez en 1995). Desde este seminario también se llamó la atención sobre el insuficiente reconocimiento y valoración de las mujeres que trabajaban en la catequesis, los

archivos parroquiales, los grupos de liturgia, las misas, Cáritas, etc., y el efecto negativo que ha tenido en ellas la falta de una enseñanza moral sexual actualizada o “el inexplicable mantenimiento de la minoría de la mujer ante los ministerios de la Iglesia”⁴⁴. La conclusión final del seminario refleja hasta qué punto la Iglesia perdió una oportunidad histórica de haber mantenido para su causa la valiosa entrega e iniciativa de muchas católicas y católicos:

Durante los años de gran efervescencia “asamblearia” se albergaron expectativas razonables de que el cambio era factible. Veinte años después, no sorprende la desilusión de muchas y muchos creyentes que han visto cómo se ha ido pasando de jugar a la ofensiva a actuar a la defensiva, debido en buena parte a la modificación del contexto eclesial local y universal y a la falta de relevo generacional⁴⁵.

⁴⁴ BARROSO, Anabella y UNZUETA, Ángel María, “La recepción de la Asamblea Diocesana a la luz del Concilio Vaticano II. Seminario de trabajo del IDTP”, en UBIETA, José Ángel *et al*, *30 años de la Asamblea Diocesana. Aprendizaje e impulso*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2013, pp. 27-41 (cita en p. 34).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 31.