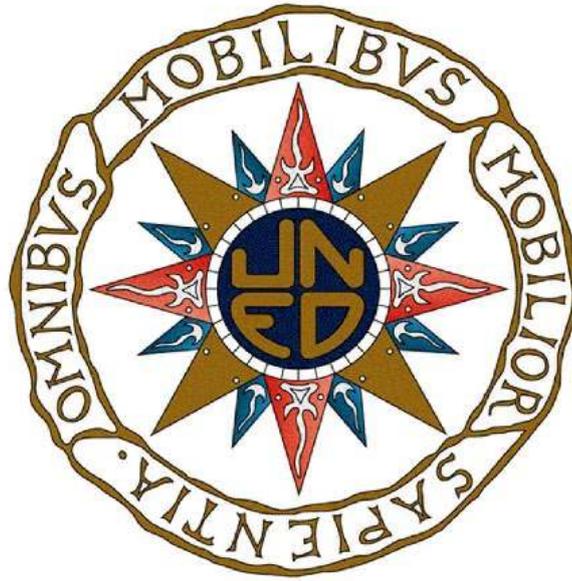


TESIS DOCTORAL

2015



LA TEOLOGÍA POLÍTICA DE MONSEÑOR JOSÉ GUERRA CAMPOS

AUTOR:

FRANCISCO JESÚS CARBALLO LÓPEZ

LICENCIADO EN CC. POLÍTICAS Y EN CC. RELIGIOSAS. MÁSTER EN DSI.

DIRECTOR:

D. PEDRO CARLOS GONZÁLEZ CUEVAS

DEPARTAMENTO DE HISTORIA SOCIAL Y DEL PENSAMIENTO POLÍTICO.

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA

U.N.E.D.

Departamento de Historia Social y del Pensamiento Político

Facultad de Ciencias Políticas y Sociología

**La Teología Política de
monseñor José Guerra Campos
Un obispo disidente
en la transición política española**

Francisco Jesús Carballo López

Licenciado en CC. Políticas y en CC. Religiosas. Master en DSI.

Director de la Tesis: D. Pedro Carlos González Cuevas

AGRADECIMIENTOS

* A mi esposa, Elvira, por su paciencia, sus valiosos consejos y su ayuda inestimable.

* A mis hermanos Gema y Luis Alberto, por su generosidad y disponibilidad permanentes.

* Al padre don José Ignacio Dallo Larequi, fundador y director en Pamplona de la revista Siempre P'alante.

* Al padre don Manuel García Álvarez, secretario de monseñor José María Yanguas Sanz, obispo de Cuenca, por su paciencia y por su colaboración.

* Al padre don Jaime Caro Rodríguez, mcr, sacerdote regular en Barcelona, que me ha facilitado copia de importantes obras de don José Guerra Campos.

* A sor María del Carmen Pedreira Ancochea, misionera del Divino Maestro, hermana del padre Román Pedreira Ancochea, por su valiosa aportación documental.

* A doña Rosa María Menéndez Carrillo, viuda de don Jaime Caldevilla García-Villar, primer director de la revista Iglesia-Mundo, por su más que generosa ayuda.

* A doña Alejandra Sualdea, infatigable seglar, por su paciencia y valiosa donación de documentación original e inédita sobre don José.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AA: Apostolicam Actuositatem, Decreto sobre el Apostolado de los Laicos. Concilio Vaticano II.

AC: Acción Católica.

ACE: Acción Católica Española.

ACN de P: Asociación Católica Nacional de Propagandistas.

ADUE: Asociación de Universitarias Españolas.

AHIg: Anuario de Historia de la Iglesia.

BAC: Biblioteca de Autores Cristianos.

BOAS: Boletín Oficial del Arzobispado de Santiago de Compostela.

BOAT: Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo.

BOOC: Boletín Oficial del Obispado de Cuenca.

CEAS: Comisión Episcopal de Apostolado Seglar.

CEE: Conferencia Episcopal Española.

CIC: Codex Iuris Canonici = Código de Derecho Canónico.

ET ALII: Y otros.

FN: Fuerza Nueva.

FNFF: Fundación Nacional Francisco Franco.

GS: *Gaudium et Spes*. Constitución Pastoral sobre la Iglesia en el Mundo Actual. Concilio Vaticano II.

HSE: Hermandad Sacerdotal Española.

JMJ: Jornada Mundial de la Juventud.

LG: Lumen Gentium. Constitución Dogmática sobre la Iglesia. Concilio Vaticano II.

PCE: Partido Comunista de España.

S. d.: sine data = sin fecha (de edición o de impresión).

S. e.: sin (indicación de) editorial.

S. l.: sin (indicación del) lugar (de impresión).

UNAS: Unión Nacional de Apostolado Seglar.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN	12
1.1. Las biografías sobre Guerra Campos	16
1.2. Fuentes documentales	19
2. CAPÍTULO I. TESTIGO DE UNA ÉPOCA	21
2.1. Una vida al servicio de la Iglesia	21
2.1.1. Su vocación intelectual.....	29
2.1.2. Publicaciones	32
2.1.3. Sus estudios jacobeos	34
2.1.4. El boletín diocesano	37
2.2. La II República	38
2.3. La persecución religiosa 1931-1939	48
2.3.1. Los mártires	60
2.3.2. La represión de los vencidos	65
2.3.3. Represión y reconciliación	69
2.4. La Guerra de 1936	78
2.4.1. Una Cruzada	81
2.4.2. Legitimidad de la sublevación militar	93
2.5. La Iglesia y el Régimen de Franco	96
2.5.1. La inspiración cristiana del Estado.....	97
2.5.2. La libertad de la Iglesia	99
2.5.3. Reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta.....	103
2.5.4. El Concordato	104
2.5.5. Los desencuentros	106
2.5.6. Concordancia y libertad crítica.....	108
2.5.7. La cooperación del Estado en la misión de la Iglesia.....	110
2.5.8. La ayuda material a los servicios de la Iglesia	112
2.5.9. El juicio de la Iglesia sobre el Régimen de Franco	113
2.5.10. ¿Un Estado de Derecho?.....	114
2.5.11. El Concilio y el Régimen de Franco.....	118

2.5.12.	Época de fecundidad apostólica en la Iglesia	121
2.5.13.	El «nacional-catolicismo»	125
2.5.14.	Las Relaciones Iglesia-Estado	129
2.5.15.	La libertad común de la Iglesia.....	132
2.5.16.	Procurador en Cortes	140
2.5.17.	Apología crítica	144
2.6.	La Transición política	152
2.7.	La Ley para la Reforma Política.....	168
2.8.	La Constitución de 1978.....	175
2.8.1.	«Los valores morales y religiosos en la Constitución»	180
2.8.2.	Una Constitución atea.....	193
2.8.3.	La carta pastoral de don Marcelo	195
2.8.4.	Reconducir la situación sin partidismos	205
2.8.5.	Después de la Constitución	206
2.8.6.	¿Una vocación política?.....	210
3.	CAPÍTULO II. OTRA INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO.....	214
3.1.	Don José y el Concilio	214
3.1.1.	La hermenéutica de la continuidad.....	215
3.1.2.	Juan XXIII y el Concilio	216
3.1.3.	El magisterio de Pablo VI sobre el Concilio	217
3.1.4.	El Concilio en Juan Pablo II y Benedicto XVI.....	219
3.1.5.	«Informe sobre la fe».....	220
3.1.6.	La coherencia con la Tradición	224
3.1.7.	Un falso tradicionalismo anticonciliar.....	230
3.1.8.	El espíritu del Concilio	233
3.1.9.	El Coetus	236
3.1.10.	La red IDOC	237
3.1.11.	Los obispos españoles en el Concilio	238
3.1.12.	El Comunismo y el Concilio	242
3.1.13.	Padre conciliar	243
3.1.14.	¿Qué opinaba don José del Concilio?.....	245
3.1.15.	La tradición y el Concilio	247
3.1.16.	La ecuación entre verdad y pastoral	250

3.1.17.	La necesaria renovación del lenguaje.....	254
3.1.18.	Una mala interpretación del Concilio.....	256
3.1.19.	El Sínodo de los Obispos.....	259
3.1.20.	Consecuencias de una interpretación torcida.....	261
3.1.21.	Los objetivos del Concilio.....	264
3.1.22.	Concilio y ministerio sacerdotal.....	268
3.2.	La confesionalidad religiosa del Estado.....	271
3.2.1.	Los deberes religiosos del poder civil.....	275
3.2.2.	Dar culto a Dios.....	277
3.2.3.	Favorecer la vida religiosa de los ciudadanos.....	278
3.2.4.	Reconocimiento de Cristo y su Iglesia.....	279
3.2.5.	Inspirar la legislación y la acción de gobierno en la ley de Dios.....	280
3.2.6.	Autonomía institucional no es independencia moral.....	283
3.2.7.	Ley moral y ley civil.....	286
3.2.8.	El Reinado Social de Cristo.....	291
3.2.9.	El cardenal Marcelo González y la confesionalidad.....	297
3.2.10.	La génesis de la confesionalidad católica en la Guerra de 1936.....	301
3.2.11.	El debate sobre la confesionalidad.....	304
3.2.12.	Los detractores de la confesionalidad.....	310
3.2.13.	El contexto histórico y la salvaguarda de lo permanente.....	316
3.2.14.	La invariante moral del orden político.....	318
3.2.15.	La sociedad permisiva.....	325
3.2.16.	Lícito moral y lícito civil.....	326
3.2.17.	Libertad y permisividad.....	328
3.2.18.	Censura y libertad de expresión.....	332
3.2.19.	Las contradicciones de la sociedad permisiva.....	334
3.2.20.	Confesionalidad y pluralismo.....	338
3.3.	La Libertad religiosa.....	340
3.3.1.	La incomprensión de Dignitatis Humanae.....	340
3.3.2.	La libertad religiosa en Dignitatis Humanae.....	349
3.3.3.	El concepto de libertad religiosa.....	352
3.3.4.	Un derecho-deber.....	353
3.3.5.	Antecedentes históricos.....	354

3.3.6.	El Estado y la libertad religiosa.....	355
3.3.7.	Los límites a la libertad religiosa.....	357
3.3.8.	Libertad religiosa y confesionalidad del Estado.....	361
3.3.9.	Confesionalidad no es clericalismo ni regalismo	365
3.3.10.	Libertad religiosa y unidad católica.....	368
3.3.11.	La enseñanza del catecismo de 1992.....	371
3.3.12.	Interpretaciones afines a la tesis de don José	372
3.4.	Las encíclicas del Concilio	386
3.5.	La autoridad magisterial de la CEE.....	388
3.5.1.	¿Por qué no acudía don José a las reuniones de la CEE?	388
3.5.2.	El fondo de las tensiones en la CEE: imposición de lo opinable	398
3.5.3.	El fondo de las tensiones en la CEE: la permisividad pastoral	405
3.5.4.	El Gobierno de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo.....	411
3.5.5.	El fondo de las tensiones en la CEE (3): la ambigüedad magisterial	413
3.5.6.	El fondo de las tensiones en la CEE (4): la doctrina equívoca.....	420
3.5.7.	«Justicia y Paz»	424
3.5.8.	Los obispos auxiliares	425
3.5.9.	La autoridad magisterial de la CEE.....	429
3.5.10.	El Papa dio la razón a don José post mortem	442
3.5.11.	Los amigos de don José.....	447
3.6.	La Hermandad Sacerdotal Española.....	449
3.6.1.	La HSE y el Concilio.....	454
3.6.2.	Tradicionalismo versus progresismo	457
3.6.3.	La animadversión de muchos obispos.....	459
3.6.4.	Las Jornadas Internacionales de Zaragoza	462
3.6.5.	El Papa niega la bendición a las Jornadas	464
3.6.6.	La Comisión Permanente de la CEE se reúne en El Escorial.....	465
3.6.7.	El boicot a las Jornadas de Zaragoza.....	469
3.6.8.	La HSE con el Papa Pablo VI.....	471
3.6.9.	Don José se queja al Papa.....	475
4.	CAPÍTULO III. LA CRISIS POSCONCILIAR	481
4.1.	La crisis de Acción Católica	481
4.1.1.	La crítica al poder establecido	484

4.1.2.	Un problema desenfocado	488
4.1.3.	Libertades políticas.....	489
4.1.4.	El debate sobre la crisis en AC.....	491
4.1.5.	Don José y Acción Católica	496
4.1.6.	La HOAC que se encontró don José.....	503
4.1.7.	Crisis y conflicto.....	513
4.1.8.	La evidencia de los documentos.....	519
4.1.9.	Enrique Miret Magdalena, una expresión elocuente de la crisis de AC.....	522
4.1.10.	AC y el Concilio	527
4.1.11.	Causas de los conflictos con la jerarquía eclesial.....	537
4.1.12.	Usurpación de representatividad.	539
4.1.13.	Descuido de lo primordial cristiano: El temporalismo.....	542
4.1.14.	El contagio marxista.....	545
4.1.15.	Tensión entre organización nacional centralista y autonomías Diocesanas.....	550
4.1.16.	Dos dificultades de los movimientos especializados.....	551
4.1.17.	¿Apostolado sin fe?	552
4.1.18.	¿AC como forma específica o apostolado seglar genérico?.....	553
4.1.19.	Iglesia y eficacia social.....	555
4.1.20.	La AC sin don José.....	556
4.2.	La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971.....	559
4.2.1.	La encuesta al clero	561
4.2.2.	Falta de representatividad.....	565
4.2.3.	Enmiendas desatendidas	566
4.2.4.	Ponencias y conclusiones	569
4.2.5.	Don José y la Asamblea Conjunta.....	573
4.2.6.	Roma desautoriza a la Asamblea Conjunta	579
4.2.7.	La rebeldía contra Roma.....	584
4.2.8.	El cardenal Tarancón y la Asamblea Conjunta	589
4.2.9.	Balance de la Asamblea.....	591
5.	CAPÍTULO IV. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE DON JOSÉ.....	597
5.1.	La discrepancia con la pastoral política de la CEE.....	597
5.1.1.	Las directrices del Concilio	600

5.1.2.	La moralidad del sistema político.....	602
5.1.3.	La incoherencia en la predicación de la CEE	604
5.1.4.	Libertad de predicación o autocensura	605
5.1.5.	La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II (1966)	609
5.1.6.	La Iglesia y la comunidad política (1973).....	622
5.1.7.	La confesionalidad como ideal no como necesidad	626
5.1.8.	Don José y la democracia liberal	639
5.1.9.	El magisterio político de la Iglesia hoy	643
5.1.10.	El radiomensaje de Pío XII, Benignitas et Humanitas	647
5.2.	Don José y la extrema derecha	652
5.2.1.	El caso Lefèbvre	661
5.2.2.	La liturgia	669
5.2.3.	Las dificultades al ecumenismo.....	674
5.3.	Partidos políticos confesionales	677
5.3.1.	La misión del seglar católico en la vida temporal	682
5.3.2.	Fallo de los ciudadanos católicos en la nueva ordenación política	689
5.3.3.	La jerarquía de la Iglesia ha orientado poco o de manera insuficiente.....	691
5.3.4.	Necesidad de orientación en la Iglesia: la inspiración cristiana de la vida pública	695
5.4.	La monarquía	702
5.5.	La representación política	705
5.5.1.	La democracia orgánica u organicismo social.....	705
5.5.2.	La representación política en monseñor Guerra Campos.....	712
5.6.	La cuestión social.....	716
5.6.1.	El pensamiento económico de don José	718
5.6.2.	El ateísmo cristiano	723
5.6.3.	Estructuras y caridad	726
5.6.4.	La Doctrina Social de la Iglesia.....	728
5.6.5.	La eficacia social del Evangelio	731
5.6.6.	«Buscad primero el reino de Dios y su justicia»	733
5.7.	Don José y el marxismo.....	741
5.7.1.	La intervención conciliar	744
5.7.2.	Una exposición sistemática	745

5.7.3.	La perspectiva marxista de la alienación religiosa	756
5.7.4.	Un ateísmo no marxista	770
5.7.5.	El diálogo Iglesia-marxismo.....	771
5.7.6.	El derrumbe marxista.....	777
5.8.	La familia y el derecho a la vida	779
5.8.1.	El divorcio que trajeron los «católicos»	779
5.8.2.	Un libro que hará historia	781
5.8.3.	El aborto	793
6.	CONCLUSIÓN	801
7.	ANEXO. LOS NUEVE DE LA FAMA	810
8.	BIBLIOGRAFÍA.....	827
8.1.	BIBLIOGRAFÍA DE MONSEÑOR JOSÉ GUERRA CAMPOS	827
8.2.	BIBLIOGRAFÍA SOBRE MONSEÑOR JOSÉ GUERRA CAMPOS	868
8.3.	FUENTES BIBLIOGRÁFICAS	870
8.4.	FUENTES HEMEROGRÁFICAS	883
8.5.	FUENTES TESTIMONIALES.....	885
8.6.	OTRAS FUENTES.....	887

1. Introducción

La historiografía oficial proclama casi con total unanimidad que la jerarquía eclesiástica española jugó un papel decisivo en la llamada Transición política española de la dictadura militar a la democracia liberal¹. Esta tesis es aceptada también en las universidades eclesiásticas de manera complaciente. Se habla de que la Iglesia fue «anticipadora, propulsora e impulsora» de la Transición, y hasta «motor del cambio»². Y se habla de la Transición política como un hecho histórico positivo³, incluso después de experimentar sus consecuencias, algunas de ellas inaceptables desde un punto de vista católico, como la ley del aborto.

Si tales asertos fuesen ciertos, no lo fueron sin embargo para la totalidad de los obispos. No todos los obispos tenían una visión positiva de la Transición, ni todos colaboraron con ella. Algunos de ellos se desmarcaron de la disyuntiva menor, desde un punto de vista católico, entre dictadura-democracia, para aferrarse a una disyuntiva superior: Estado confesional-Estado ateo, esto es, leyes civiles cristianas frente a leyes civiles ateas, porque entendían que esta era la Piedra Angular para una sociedad justa y libre de acuerdo con las exigencias del bien común. Entre estos obispos estaba monseñor José Guerra Campos.

Decía el padre Salvador Muñoz Iglesias, profesor del seminario de Madrid entre 1942 y 1987, que estamos asistiendo a una versión distorsionada de la historia de España en general y de la historia eclesiástica en particular. Añade que no son los «fúnebres agoreros» los únicos testigos de cuanto pasó. Otros muchos vieron las cosas de otra manera⁴.

«La España de los años 60 asistió a una clara “crisis epistemológica” del tradicionalismo ideológico o teología política»⁵.

¹ Cf. **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición española*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 11, 14, 19.

² *Ibidem* Pág. 12.

³ Cf. *Ibidem* Pág. 18.

⁴ Cf. **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Págs. 8 y 12.

⁵ **González Cuevas, Pedro Carlos**, *Punta Europa y Atlántida: Dos respuestas a la crisis de la teología política*. En *Historia y Política*, 28 (2012) 135.

Su trayectoria episcopal (1964-1997) se movió en una doble polémica o enfrentamiento. Por una parte, vivió lo que entendía que fue un proceso de protestantización de la Iglesia española en el posconcilio, impulsado o al menos amparado por buena parte de la Conferencia Episcopal Española, con las innovaciones que propugnó el cardenal Enrique y Tarancón⁶. Este proceso que don José combatió con mucho sentido de la caridad pero no exento de firmeza, tuvo tres hitos. La Operación Moisés (1966), La crisis y conflicto de Acción Católica (1966-1968) y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971.

La «Operación Moisés» fue un intento de golpe de mano en la Iglesia española en 1966⁷. Fue un complot clerical-comunista que empalma con la crisis de Acción Católica y su empeño de diálogo-colaboración con organizaciones de inspiración marxista⁸. El profesor Luis Suárez ha descubierto un error grave de la policía que atribuía el patrocinio de esta operación a varios prelados, entre ellos a don José⁹. Don José alarmado consiguió infiltrar a sacerdotes de confianza en el proyecto, y conocer de primera mano los preparativos, las fechas, las personas y los documentos. Fue desbaratada por don José en carta dirigida a los obispos¹⁰.

La Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes fue un intento desordenado y caótico de resolver la creciente contestación en el clero frente a la jerarquía de la Iglesia. Las reuniones, con tintes asamblearias, fue gestionada y casi monopolizada desde el principio por ruidosas minorías adscritas al llamado progresismo religioso, una versión actualizada del viejo modernismo, que intentó por un lado, un magisterio paralelo a la doctrina oficial de la Iglesia, revisando sin autoridad postulados y criterios ya proclamados por Roma, como el celibato eclesiástico. Por otro lado, se buscó una desautorización de la Iglesia que don José denominaba martirial y de la Cruzada. Finalmente, las conclusiones de la Asamblea Conjunta fueron desautorizadas por la Sagrada Congregación para el Clero, con la colaboración indirecta de don José, y por el propio Papa Pablo VI. Pese a ello el cardenal Tarancón gobernó la Iglesia española desde 1972 con el ideario desautorizado de la Asamblea Conjunta, en una actitud que

⁶ **Redacción**, «*Monseñor Guerra Campos fallece en Barcelona de un fallo cardiaco*». En *El Mundo*, 2.727 (1997) 18.

⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Págs. 955-958.

⁸ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 249-250.

⁹ **Suárez, Luis**, *Francisco Franco y su tiempo*. Tomo VII. Madrid. Azor, 1978. Pág. 348.

¹⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Págs. 529-530.

don José entiende como una subversión de amplios sectores de la Iglesia española, incluyendo parte de su jerarquía, contra la autoridad y la enseñanza del Papa. Don José asistió a las sesiones, en su condición de secretario de la CEE, colaborando sin prejuicios. Tiempo después lamentó este derroche de energías y la oportunidad perdida de enderezar la nave de la Iglesia española¹¹.

Don José rechazó la tesis de la politización de la Iglesia, que es la tesis de la teología política de Metz, donde la Iglesia abandona su misión divina, reducida a instancia crítica de la sociedad, de las estructuras y del poder político¹². No discrepaba siempre de tales juicios políticos, simplemente entendía que muchas de esas valoraciones eran opinables, y que ni podían presentarse como absolutas, ni en nombre de la Iglesia.

La segunda de sus grandes preocupaciones y afanes fue el Estado confesional. Don José no veía el franquismo en clave política convencional. No negaba sus posibles injusticias o miserias. Entendía que, pese a sus limitaciones, tenía los cimientos necesarios para conseguir altas cotas de desarrollo humano y social, y que había buena fe en sus gestores. Precisaba perfeccionamiento, eficiente elección de medios, pero no la sustitución de su esencia, una legislación civil inspirada en la Ley de Dios. Por eso, no se opuso a la Transición de manera visceral y gruesa, sino que se preguntó si entre tantas demandas y cambios, no sería posible conservar el depósito sagrado de la Tradición, una invariante moral que estuviese por encima de la voluntad de los grupos y partidos. Se trataría de mantener como principio inspirador del Estado una concepción del hombre y de la vida, históricamente española, mayoritaria desde el punto de vista sociológico en España, y que tiene el secreto de un mundo mejor. Se preguntaba también si la monarquía no podría encarnar el papel de guardián de ese manojo de valores.

Fracasado en la lucha de renovación interior de la Iglesia y de la pastoral del Episcopado español sobre la Doctrina Social de la Iglesia, se refugió en una diócesis modesta como Cuenca. Allí se dedicó a la oración, a su pasión, la lectura, y al pastoreo apasionado de las almas encomendadas a su ministerio. Quiso dejar constancia ante la

¹¹ **Redacción**, «Las 7 ponencias de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros». En *Iglesia Mundo*, 21 (1972) 5-49; **Guerra Campos, monseñor José**, «Valoración de la Asamblea Conjunta a los diez años de su celebración». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 9-10 (1981) 138-141, **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 48-95.

¹² **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Cocusa. Madrid, 1974. Págs. 218-222.

historia desde su boletín diocesano de la gravedad de los acontecimientos que le tocó vivir, hasta que a comienzos de los años 90, cansado y enfermo, fue disminuyendo el tono de sus escritos y discursos, que terminaron atendiendo exclusivamente a cuestiones teológicas, piadosas y pastorales. En una homilía a las monjas carmelitas en la fiesta de Santa Teresa de Jesús, expresó sus sentimientos vitales en las postrimerías de su vida: «Si hubo mucha traición, aquí habrá una menos»

Quiso razonar siempre su fe, sus decisiones o posturas doctrinales, esforzándose por explicar lo que entendía como una evidencia, y sin despreciar nunca las dudas, opiniones e incluso heterodoxias de los demás. Está considerado una de las mejores cabezas episcopales del último siglo y medio de España. Seguramente el obispo más controvertido de la segunda mitad del siglo XX, en la que hubo tantos obispos controvertidos¹³.

El antiguo rector de la Universidad Complutense, el filósofo Adolfo Muñoz Alonso, calificaba a monseñor Guerra Campos como la «mejor cabeza del Episcopado». Sobre su capacidad intelectual hay general unanimidad. Tampoco discute nadie su rectitud moral y su ejemplaridad de vida cristiana. Era un hombre que practicaba la caridad con amigos y enemigos, y que vivió con una extraordinaria modestia y coherencia personal hasta su muerte.

Don José pasará sin embargo a la historia como una voz discordante, aunque no única, entre sus hermanos de Episcopado. Los argumentos de Guerra Campos para discrepar del grueso de la Conferencia Episcopal Española apelan a la doctrina oficial de la Iglesia, rechazando los motivos de conveniencia y oportunidad, o de subjetiva exégesis de los textos pontificios, para justificar un giro copernicano en la catequesis política de la Iglesia.

Don José fue padre conciliar y no aceptó lo que consideraba una de las mayores estafas en la historia contemporánea de la Iglesia, esto es, el Concilio como disculpa para acometer reformas eclesiales y políticas que el Concilio no aprueba y ni siquiera insinúa.

No era, pese a las apariencias, un hombre rígido, rigorista, o soberbio. Su fama de ultramontano no le hace justicia, como tampoco lo fue su imagen de cura joven y progresista, siempre curioso, ávido de saber y de comprender todo, amigo de textos

¹³ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*Información bibliográfica. Domingo Muelas Alcocer: Episcopologio Conquense. 1858-1997*». En *Verbo*, 415-416 (2003) 532-540.

peligrosos, desde Chardin hasta las corrientes marxistas más dispares, que conocía profundamente, como reconoció el PCE en sus publicaciones clandestinas dentro y fuera de España.

Intervino en los cursos de verano de El Palacio de la Magdalena en 1951, antesala de la UIMP, impulsados desde 1933 como instrumento de comunicación de profesores y estudiantes de las universidades españolas¹⁴. También acudió en 1958, 1959 y 1966 a Las Conversaciones Internacionales de Gredos, herederas de las Conversaciones Católicas Internacionales de San Sebastián (1947-1957)¹⁵. Estas reuniones gozaban de un merecido prestigio de heterodoxia religiosa y política¹⁶.

Le tocó vivir una época de cambios profundos en la Iglesia y en el orden político de su tiempo, y no se opuso irracional o sentimentalmente a los cambios, que sabía necesarios en no pocas parcelas de la vida eclesial y hasta política o económica. Como obispo se ganó a partidarios y detractores, por su liberalidad, comprensión, y hasta indulgencia con todos, incluso con aquellos bajo su gobierno que no actuaban según su gusto y deseo.

Quiso ser hijo fiel de la Iglesia, pastor responsable, y creyó su misión y responsabilidad recordar la necesidad de distinguir siempre lo indiscutible de lo opinable; recordar la necesidad de no presentar lo contingente como doctrina oficial de la Iglesia; y recordar la necesidad de la buena fe para interpretar los textos pontificios, que siempre dicen lo que dicen y no lo que quisiéramos que dijeren...

1.1. Las biografías sobre Guerra Campos

Sobre don José Guerra Campos se han publicado tres grandes biografías. Las dos primeras corresponden al padre Domingo Muelas. «Episcopologio Conquense», y «Habitó entre nosotros».

¹⁴ **González de Cardedal, Olegario (Coord.)**, *La teología en España (1959-2009)*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2010. Pág. 462.

¹⁵ *Ibidem*. Pág. 40-41.

¹⁶ **VV. AA.**, *Alfonso Querejazu. Conversaciones católicas de Gredos*. BAC. Madrid, 1977. Pág. 270.

Episcopologio Conquense fue editada por la Diputación Provincial de Cuenca en 2002. Sobre ella ha escrito Francisco José Fernández de la Cigoña: «Yo creo que se podía decir mucho más. Pero es digno todo lo que se dice. Y próximo. Sobre la sustitución del obispo de Cuenca, encomendándole la administración de la diócesis al arzobispo de Toledo, Francisco Álvarez... Me pareció bastante miserable. Muelas pasa por ello como sobre ascuas... Es cuestión comprometida y no quiso comprometerse más. Y Muelas fue uno de los más decisivos, si no el más, artífices de la despedida que quiso darle la diócesis contra la voluntad de don José. Que Dios se lo pague»¹⁷.

Habitó entre nosotros no llegó a editarse. Fue prohibida su publicación por monseñor Ramón del Hoyo López, sucesor de don José Guerra Campos en 1996, y obispo de Jaén desde 2005¹⁸. El padre Vicente Langreo Garrote revisó esta biografía por encargo de monseñor del Hoyo sin encontrar nada especialmente conflictivo, pero suavizó la crónica de la llegada de monseñor del Hoyo, que abroncó a don José. El padre Langreo devolvió corregida esta biografía, que nunca fue publicada¹⁹.

Monseñor del Hoyo apeló, en documento fechado el 19 de febrero de 2001, a tres artículos del Código de Derecho Canónico y de «Nuestras Facultades Ordinarias» para prohibir la publicación de la biografía del Padre Muelas sobre don José, «por afectar sus contenidos a la comunión eclesial y costumbres, aunque no a la doctrina de la fe, y porque haría desmerecer la figura del Excmo. y Rvdmo. Mons. José Guerra Campos enfrentándole, después de su muerte, con otros pastores de la Iglesia» El documento añade: «Contra la presente negativa de licencia para la publicación que solicita su autor en esta Diócesis podrá el interesado recurrir a la Congregación para la Doctrina de la Fe o a otra Diócesis, informándole de esta negativa a tenor del Canon 65»²⁰.

Fernández de la Cigoña se pregunta por qué una biografía prologada por Don Marcelo González no encuentra nada que impida su publicación, mientras el sucesor de don José en la sede conquense la prohíbe tajantemente. Y estima que esta «decisión

¹⁷ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*Información bibliográfica. Domingo Muelas Alcocer: Episcopologio Conquense. 1858-1997*». En *Verbo*, 415-416 (2003) 532-540.

¹⁸ Entrevista el 24 de mayo de 2012 al padre don Feliciano Torremocha Ajenjo, ex-Secretario del Obispado de Cuenca, 1974-1996.

¹⁹ Entrevista el 4 de abril de 2013 al padre don Vicente Langreo Garrote.

²⁰ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*Misterios en torno a una biografía de monseñor Guerra Campos*». En *Siempre P'alante*, 736 (2015) 9.

despótica» no quería salvar a monseñor Guerra sino a otros... Y en ello, estima que tuvo mucho que ver don Francisco Álvarez, arzobispo de Toledo en 1996, que asumió la administración apostólica de la diócesis de Cuenca cuando se marchó don José, y que fue «devorado de celos ante la figura egregia de su predecesor en la sede primada»²¹.

El padre Domingo Muelas Alcocer fue párroco de la iglesia de San Fernando de Cuenca y Canónigo Penitenciario de la catedral. Falleció trágicamente en accidente de tráfico los primeros días de 2003.

A juicio del padre Ángel Garralda, párroco en la iglesia de san Nicolás de Bari (Avilés), y Vice-presidente de la HSE, el libro fue prohibido por la propia Conferencia Episcopal Española²².

El padre Juan Manuel Cabezas Cañabate, Servi Trinitati, profesor de Derecho Canónico en la Universidad «San Dámaso» de Madrid, señala a un grupo de veintinueve sacerdotes, que boicotearon a don José en su ministerio episcopal y que advirtieron al nuevo obispo sobre el escándalo que podría suponer la publicación de dicho texto, con alguna referencia a las desavenencias entre don José y otros obispos²³.

Otro de los biógrafos de don José, el padre don Antonio Fernández, Vicario General de la Diócesis y profesor del seminario de Cuenca, duda que el manuscrito fuese prohibido, y resta autoridad al texto como fuente histórica en virtud de la peculiar personalidad de su autor²⁴.

Circulan copias fotocopias y no es muy difícil hacerse con un ejemplar. Uno de ellos pudo localizarse en la propia parroquia conquense de San Fernando. Su actual párroco «in solidum», don Marcelino Angulo García, aparece en el libro como «fiel y eficaz colaborador en la confección» del mismo. El padre Marcelino reconoció que disponía de un ejemplar pero negó su autorización para copiarlo y ni siquiera para leerlo. Adujo razones de obediencia: monseñor Del Hoyo le ordenó su custodia y le indicó que no hiciera uso del mismo. Don Marcelino obedeció.

Con el tiempo aparecieron otros ejemplares. Su autor sin duda debió entregar algunas copias a sus amigos más cercanos por distintos lugares de España. Nuestro ejemplar no tiene índice ni bibliografía. Hace referencia varias veces a un apéndice de

²¹ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*Misterios en torno a una biografía de monseñor Guerra Campos*». En *Siempre P' delante*, 736 (2015) 9.

²² Entrevista el 16 de mayo de 2011 al padre don Ángel Garralda García.

²³ Entrevista el 4 de febrero de 2012 al padre Juan Manuel Cabezas Cañabate.

²⁴ Entrevista el 30 de marzo de 2012 a don Antonio Fernández Ferrero.

textos de don José que no aparece, y tiene prólogo del entonces arzobispo emérito de Toledo, monseñor Marcelo González Martín.

Son biografías parecidas, aunque la versión prohibida añade algunas consideraciones, muy leves en cantidad e intensidad, sobre las discrepancias de don José con buena parte de sus hermanos en el Episcopado español. Siendo un texto interesante, que aporta algunas luces sobre las controversias de don José con la CEE, no responde a las expectativas. No es un libro polémico y no se explica su prohibición, salvo que se pretendiese prolongar el cerco de silencio que sufrió la figura de don José Guerra Campos durante su episcopado de 23 años.

La tercera biografía ha sido escrita por el padre Antonio Fernández: *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*, editada por Edicep en 2003. Es una tesina de licenciatura en Historia de la Iglesia por la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Escrita desde la cercanía personal e ideológica, aunque la prudencia atenúa a veces su admiración, como señala Francisco José Fernández de la Cigoña, que añade como algunas de sus carencias la escasa atención al supuesto progresismo de don José en sus primeros años como sacerdote, a la Crisis de Acción Católica, a la Asamblea Conjunta o las relaciones con la CEE. Otros distinguidos sacerdotes, como el padre don José María Díaz Fernández, Canónigo Archivero y Dean de la catedral de Santiago de Compostela, estima que es una presentación insuficiente del personaje²⁵. Lo cierto es que el estudio advertía modestamente que se trataba de unos «apuntes» para una biografía.

Uno de sus hermanos en el Episcopado, monseñor Gabino Díaz Merchán, entiende que es interesante «clarificar esta interesante figura»²⁶.

1.2. Fuentes documentales

Las fuentes documentales más importantes utilizadas para la realización de este estudio han sido esencialmente las propias obras de monseñor José Guerra Campos, algunas sistemáticas, otras dispersas en publicaciones eclesíásticas o de temática religiosa. Especialmente relevante ha sido en este sentido el Boletín Oficial de la

²⁵ Entrevista el 28 de noviembre de 2012 al padre don José María Díaz Fernández.

²⁶ Entrevista el 15 de mayo de 2012 a monseñor Gabino Díaz Merchán, arzobispo emérito de Oviedo.

Diócesis de Cuenca, que el prelado realizaba él mismo, casi en solitario, entre 1973 y 1992.

También han servido de especial referencia los estudios y reseñas biográficas sobre su vida, la mayoría de carácter hagiográfico, en revistas y diarios.

Entre las obras críticas, no hay ninguna especializada, y todas se incluyen dentro de la censura general a la actitud de la jerarquía de la Iglesia española con la dictadura militar resultante de la Guerra de 1936.

Las revistas *Iglesia-Mundo* (1971-1994), a la que don José estuvo vinculado en los primeros años de la publicación, *Roca Viva*, *Ecclesia* y *Vida Nueva* han servido de marco de referencia histórico-doctrinal para situar y entender su pensamiento y sus decisiones pastorales.

Hemos prescindido de sus obras exclusivamente teológicas, esto es, cuestiones apologéticas, explicación o comentario del magisterio oficial de la Iglesia, que no aportan material especialmente relevante para el objeto de un estudio de su pensamiento político-social. También hemos prescindido de muchas otras consideraciones sobre la personalidad de monseñor Guerra Campos, que exceden un estudio sobre su pensamiento político, y que van desde sus inquietudes intelectuales, cuando menos audaces, en sus primeros años de sacerdocio, pasando por su gobierno pastoral en Cuenca, hasta llegar a la soledad, aislamiento y calumnias que sufrió en silencio ejemplar.

También hemos prescindido de sus muchos y profundos estudios de temática jacobea, salvo algunos juicios o comentarios de naturaleza política que en ellos hemos podido encontrar.

Para valorar el contexto histórico hemos atendido a fuentes fundamentalmente eclesiales, tanto afines como hostiles a su pensamiento. Y para juzgar con equidad a un personaje eclesiástico con importantes responsabilidades pastorales, es necesario tener en cuenta como punto de referencia obligado los textos oficiales de la Iglesia Católica.

Para referirnos a monseñor Guerra Campos, utilizaremos la denominación «don José», porque así era conocido entre sus alumnos del seminario y de la universidad de Santiago de Compostela.

2. CAPÍTULO I. TESTIGO DE UNA ÉPOCA.

2.1. Una vida al servicio de la Iglesia

La vida de don José Guerra Campos ha estado consagrada al servicio de la Iglesia durante gran parte de sus 77 años de vida. Ingresó en seminario menor de Santiago de Compostela muy joven, con apenas once años, en el curso 1931-1932, apadrinado por los sacerdotes de su parroquia con un informe de buena conducta²⁷, sacerdotes que le habían forjado desde la niñez y que veían en él una probable vocación eclesial.

Nació un 13 de septiembre de 1920 en una de las diecisiete aldeas, Seárez de Abajo²⁸, que tiene la Parroquia de Santo Tomas de Ames (La Coruña). El municipio es Ames, en aquel entonces, tenía unos 2.285 edificios con 9.590 habitantes diseminados en sus 11 parroquias, formadas cada una de ellas por varias aldeas y casas de campo. Pertenece a la Diócesis de Santiago de Compostela. Es partido judicial de Negreira y está cerca de la ría de Arousa. El pueblo es de labradores. El terreno es llano y tiene monte y los productos del campo son maíz, patatas, cáñamo y hortalizas. La cría de ganado es abundante²⁹.

Bautizado al día siguiente en la Parroquia de Santo Tomás de Ames por el sacerdote don José Barreiro, coadjutor de la misma, fue apadrinado por su tío paterno don José Guerra, párroco de San Pelayo de Lens, y por su abuela paterna³⁰, doña María Posse³¹, con los nombres de José, Jesús, y Herminio. Sus padres eran don Vicente y doña Carmen³². Recibió el Sacramento de la Confirmación en la Parroquia de San Juan

²⁷ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 548.

²⁸ Cf. **Bardavío, Joaquín**, *Dirigentes*. Geisa. Madrid, 1972. Pág. 351.

²⁹ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) 7.

³⁰ Libro X de Bautismos, Folio 217, de Ames.

³¹ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 547.

³² Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) 7.

Apóstol, de la ciudad de Santiago, el 18 de diciembre de 1.935 por el Sr. Arzobispo de Santiago de Compostela, Dr. don Tomás Muñiz de Pablos³³.

Fue el primero de siete hermanos de una familia de campesinos gallegos, que vivían del trabajo en el campo y de una pequeña fábrica de maderas que proporcionaba trabajo a trece personas³⁴. Cuatro de sus hermanos fallecieron en la niñez, dos de ellos abrasados por las llamas en el incendio de un hórreo³⁵.

Su madre tuvo mucha influencia en su formación religiosa desde una fe pura pese a su carencia de cultura teológica. La hermana de don José asegura que su hermano siempre tuvo vocación al sacerdocio, y que hasta de pequeño gustaba jugar simulando que celebraba una misa. Se trataba de una familia de profunda vida piadosa que tenía un oratorio en casa.

A su casa acudían constantemente los menesterosos, atendidos por José por mandato de sus padres. Más tarde don José diría: «Mi padre era poco amigo de los que no querían trabajar, pero mi madre, que era muy buena cristiana, cuando ya se iban, salía, los llamaba y les daba»³⁶.

En vacaciones, escribía el mismo don José, ayudaba al Párroco y trabajaba en el campo y en una modesta fábrica de maderas, haciendo cajas para la fruta, donde llegó a ganar dos pesetas con diez céntimos al día, pero sólo los días que se trabajaba³⁷.

Realizó sus estudios eclesiásticos en el Seminario de Santiago de Compostela (1931-1940). En este tiempo tuvo como director espiritual a un hermano sacerdote de Ángel Herrera Oria³⁸. Después realizó el Bachillerato en Teología en la Universidad Gregoriana de Roma, en el Pontificio Colegio Español de San José (1940-1943), y la

³³ Cf. Libro de Confirmaciones de la Parroquia de San Juan Apóstol de Santiago de Compostela, certificado por don José María Sanmartín; Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) 7.

³⁴ Cf. **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 31.

³⁵ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 547.

³⁶ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) 9.

³⁷ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 448-478.

³⁸ Cf. **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 37.

licenciatura y el doctorado en la Pontificia Universidad de Salamanca (1943-45). Sus notas fueron muy brillantes. La inquietud intelectual de don José fue una constante en su vida, y su rigor en este sentido era algo reconocido por amigos y detractores.

Durante la Guerra Civil de 1936 fue combatiente movilizado por el bando nacional, formando parte de la 108 División, batallón 198 del Cuerpo de Ejército de Galicia, prestando servicio en Sierra Espadán, entre Castellón y Valencia³⁹ como cabo de una compañía de ametralladoras. Cárcel Ortí dice que fue soldado de segunda durante seis meses⁴⁰.

Más tarde fue trasladado al hospital militar de Valencia, para acabar El Ferrol, en el regimiento de infantería «Mérida 35» (1938-39). Su padre hizo algunas gestiones para intentar evitar su reclutamiento, pero don José le disuadió de lo contrario, afirmando que era su deber⁴¹. El cardenal González Martín señaló en la homilía del funeral por don José en la catedral de Cuenca que Guerra Campos luchó en la Guerra de 1936 porque entendió que era su deber⁴².

Cuenta don José que se presentó como seminarista al capellán al incorporarse a su compañía, y que éste le dijo: «dame tu nombre y destino y la dirección de tus padres para darles la noticia cuando te maten»⁴³. Su vocación religiosa se mantuvo viva rodeado por distintos capellanes durante la contienda.

En 1940 su diócesis le concedió una beca, gracias a su brillante expediente académico, para estudiar teología en la Universidad Gregoriana de Roma (1941-1943). En 1943 Italia estaba en plena II Guerra Mundial y don José y tres compañeros quisieron volver a España en vacaciones de verano. Al llegar a Francia y no disponer de visado fueron retenidos varios días. Tuvieron que pedir limosna para sobrevivir⁴⁴. «Cuando disfrutaba en España de sus vacaciones de verano, se produjeron la caída de

³⁹ Cf. **S.R.** «Muere Guerra Campos, uno de los últimos obispos del antiguo régimen». En ABC, 29.830 (1997) 74.

⁴⁰ Cf. **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1036.

⁴¹ Cf. **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 48.

⁴² Cf. **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 49. Vid. también **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 547.

⁴³ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 547.

⁴⁴ *Ibidem*. Pág. 549.

Mussolini y los sucesivos desembarcos aliados. El progreso de la guerra en Italia le impidió volver a Roma. Por esta razón, hubo de realizar los dos cursos pendientes de Teología en la Universidad Pontificia de Salamanca»⁴⁵.

El 30 de mayo de 1942 recibió la clerical tonsura, y el 15 de octubre 1944 fue ordenado sacerdote en Lugo por el Obispo don Rafael Balanza Navarro⁴⁶. El día de su ordenación sacerdotal no se presentó en la catedral. El obispo hubo de esperar. Le buscaron afanosamente hasta que le hayaron plácidamente dormido en una pensión⁴⁷. Ese día estuvo sólo, los suyos no pudieron acompañarle. Sin embargo, cuando el 22 de Octubre celebró su Primera Misa Solemne en la Parroquia de su pueblo el templo estaba lleno y luego todos acudieron a la comida que ofreció su familia. En la estampa-recordatorio de su ordenación eligió dos textos de los Padres de la Iglesia que evocan el ministerio sacerdotal como unidad y vivencia en la unidad con «Cristo, con la Iglesia y con la Cátedra de Pedro»⁴⁸.

Obtuvo el Bachiller en Sagrada Teología el año 1945. Y la licenciatura y el doctorado por la Universidad Pontificia de Salamanca (1943-1945).

En las pocas ocasiones que habló de sí mismo dijo a propósito de estos años: «Los años de la guerra mundial los pasé exclusivamente inmerso en la preparación teológica para el sacerdocio. Ordenado presbítero, quedé a la plena disposición de mis Superiores, renunciando a programas propios, en una situación de gran estrechez económica y de trabajo ilimitado, a veces agobiante, llevado con alegría. Recuerdo que el fondo «político» de esta actividad, para mí y mis compañeros, consistía precisamente en la posibilidad, por vez primera en mucho tiempo, de dedicarse de un modo puro y con entera libertad al ministerio sacerdotal; mientras los mayores se habían visto

⁴⁵ **Redacción**, «*Monseñor Guerra, nombrado obispo de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1973) 225-227.

⁴⁶ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) 10.

⁴⁷ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 549.

⁴⁸ **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 19.

acosados por las luchas partidistas, y a veces implicados en ellas, aunque sólo fuese por razones elementales de defensa»⁴⁹.

Durante casi veinte años estuvo consagrado a su misión pastoral en la diócesis de Santiago de Compostela (1945-1964), pasando breves temporadas (1955, 1956 y 1959) dedicado al estudio en el Instituto Español de Estudios Eclesiásticos de Roma. Estos años de su sacerdocio fue atendido por su tía Dolores Campos, a quien se refiere en su testamento: «Me amparó durante los primeros años de mi sacerdocio», mientras se dedicó a dar charlas y retiros espirituales en los Colegios Mayores y en Acción Católica⁵⁰.

En la diócesis compostelana ocupó distintas responsabilidades: capellán del Asilo de las Religiosas Oblatas del Santísimo Redentor, viceconsiliario de la Archicofradía del Apóstol Santiago (secretario de la Junta de los Años Santos Jacobeos de 1948 y de 1954) y primer director de su boletín «Compostellanum». También fue delegado diocesano de la Obra de Cooperación Sacerdotal Hispanoamericana, consiliario de los Jóvenes Universitarios de Acción Católica (1945-1964), secretario de la Comisión concordataria del patrimonio artístico de la Archidiócesis de Santiago, miembro del Centro de Estudios Jacobeos, del Instituto Español de Estudios Eclesiásticos, y del Instituto «Padre Sarmiento» de Estudios Gallegos, dependiente del CSIC⁵¹.

Desde el curso 1944-1945 fue profesor del Seminario Mayor en Santiago, en las asignaturas de Derecho Canónico, Historia de la Filosofía, Liturgia, Sagrada Escritura y Teología Dogmática, hasta 1964. Explicó Historia de las Religiones e Historia de la Iglesia en el Instituto de Cultura Religiosa Superior, que llegó a sub dirigir. Nadie como él a juicio de sus alumnos explicaba a Platón, Descartes y Kant⁵²; y enseñó Deontología General y Médica en las Facultades de Medicina y Farmacia de la Universidad de Santiago.

⁴⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 451.

⁵⁰ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) 10.

⁵¹ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 553.

⁵² *Ibidem*. Págs. 549 y 552.

A los 31 años obtuvo la canonjía por oposición de la Catedral compostelana con el encargo especial del Relicario. Desde 1951 fue co-director de las excavaciones arqueológicas realizadas en la nave mayor de la Basílica, que confirmaron la presencia de la tumba del apóstol Santiago en aquel lugar⁵³. La canonjía de Clavero que le fue adjudicada le sirvió para realizar sus muchos y profundos trabajos jacobeos y arqueológicos, que se han convertido en varios y reputados libros especializados⁵⁴.

Acudió al Concilio Vaticano II como Consultor del Episcopado español en 1962 y 1963, y asistió a las sesiones del mismo en 1964 y 1965⁵⁵.

El 15 de junio 1964 había sido nombrado Obispo titular de Mutia (Filipinas) y Obispo auxiliar de Madrid-Alcalá, tarea que ejerció hasta el fallecimiento de don Casimiro Morcillo en 1971, sin intervención del Gobierno español, y consagrado el 26 de julio del mismo año en Santiago de Compostela. Escogió como lema episcopal la expresión evangélica «habitavit in nobis»⁵⁶, esto es: «la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros»⁵⁷.

Don José Guerra Campos fue el primer secretario general de la Conferencia Episcopal Española entre 1964 y 1972. Fue el último Secretario de la Junta de Metropolitanos (1964-1966) creada en 1923 y que sólo reunía a los arzobispos, sustituyendo a monseñor Tarancón⁵⁸.

Ha participado en las dos primeras reuniones postconciliares del «Sínodo de Obispos» como representante del Episcopado Español, por llamamiento de la Santa Sede en octubre de 1967 en Roma y convocado por la Secretaría General del Sínodo en

⁵³ Cabezas, Juan Manuel, *Prólogo al libro de monseñor José Guerra Campos. La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009). Pág. 14.

⁵⁴ Cf. Muelas Alcocer, Domingo, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Págs. 552-553.

⁵⁵ Cf. Sanz de Diego, Rafael María, *La iglesia española ante el reto de la industrialización*. En García-Villoslada, Ricardo. *Historia de la Iglesia en España – V*. BAC. Madrid, 1979. Pág. 686.

⁵⁶ Jn. 1, 14.

⁵⁷ Cf. Muelas Alcocer, Domingo, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 555.

⁵⁸ Cf. Sanz de Diego, Rafael María, *La Iglesia española ante el reto de la industrialización*. En García-Villoslada, Ricardo. *Historia de la Iglesia en España – V*. BAC. Madrid, 1979. Pág. 690.

octubre de 1969 también en Roma. Y también en el Simposio de los obispos europeos celebrado en Noordwijkerhout (Holanda) en julio de 1967⁵⁹.

Hasta 1972, fecha en que abandona la Secretaría de la CEE, dirigió varios organismos. Presidió la Unión Nacional del Apostolado Seglar (UNAS), siendo el obispo delegado de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar. Fue consiliario de la Junta Nacional de la Acción Católica Española, presidente de la Comisión Católica Española de la Infancia (1965-1972) y del Comité Rector de la Campaña contra el Hambre en el Mundo. Dirigió también el Instituto Central de Cultura Católica Española y el Instituto Central de Cultura Religiosa Superior⁶⁰.

Fue miembro fundador del Comité de enlace y del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa (1965-1972), y después del Consejo de Conferencias Episcopales de Europa, y del Secretariado Pontificio para los No Creyentes (1965-1973). Hasta 1976 fue miembro del Patronato Menéndez y Pelayo del CSIC.

Presidió la Comisión Asesora de Programas Religiosos de RTVE hasta 1973, y luego el Consejo o Comité asesor religioso de RNE y TVE, que sustituía al antiguo Seminario de programación religiosa⁶¹. Llegó a ser conocido como el «obispo de la tele», por sus intervenciones televisivas en 1965, y en el programa «El octavo día» durante 1972.

Procurador en Cortes (1967-1977)⁶² por designación del Jefe del Estado y confirmado en este cargo en 1971⁶³. En las Cortes fue miembro de las Comisiones de Justicia, Vivienda, y Educación y Ciencia⁶⁴.

⁵⁹ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 554.

⁶⁰ Cf. **Redacción**, «*Monseñor Guerra, nombrado obispo de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1973) 225-227; Cf. **Redacción**, «*Vida católica en España*». En *Ecclesia*, 1.228 (1965) 27.

⁶¹ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 554; Cf. **Redacción**, «*Consejo asesor de RNE y TVE*». En *ABC*, 20.673 (1972) 23; Cf. **Europa Press**, «*Constitución del nuevo comité asesor de Televisión Española y Radio Nacional*». En *ABC SEVILLA*, 22.049 (1974) 34

⁶² Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 554.

⁶³ Cf. **López Rodó, Laureano**, *Memorias III. El principio del fin*. Plaza y Janés. Barcelona, 1992. Pág. 207.

Monseñor Guerra Campos pertenecía a la Hermandad Sacerdotal Española, organización reconocida canónicamente por Roma, y legalmente inscrita en el Ministerio del Interior como asociación profesional, que reunía a unos siete mil sacerdotes. Entre sus objetivos estaban impulsar una recta interpretación del Concilio, desde la fidelidad al Papa y a la Tradición, y defender la conservación del Estado confesional católico.

El 13 de abril de 1973 fue nombrado Obispo de Cuenca, aunque se hizo público al día siguiente⁶⁵. Hizo su entrada pública el 17 de junio del mismo año. A partir de entonces protagonizó sonadas polémicas por sus escritos pastorales contra la deriva materialista de la sociedad y de las instituciones españolas, denunciando la colaboración activa de la Conferencia Episcopal Española en el proceso de secularización y decadencia de la sociedad y de la Iglesia. A partir de los años noventa, tal vez cansado de tantos malentendidos y perversas interpretaciones de sus escritos, entendiéndolo que había cumplido con su misión en un momento clave de la historia de España y de la Iglesia, dejó de emitir documentos pastorales «polémicos» para «refugiarse» en la vida de su diócesis.

En 1995 presentó la renuncia al nuncio del Papa en España al cumplir los 75 años reglamentarios. Se trasladó entonces a Madrid a un viejo piso alquilado, donde cuidaba de su prima, enferma senil, la misma que le había atendido durante tantos años. El traslado y la soledad agudizaron sus problemas de corazón, que precisó una operación para colocarle un marcapasos en una clínica de Navarra.

La Hermandad Sacerdotal Española de San Juan de Ávila se encargó entonces de su atención. Su presidente le envió una enfermera para asistirle, hasta que fue convencido por los padres Alba Cereceda y Turú Rofes, de la Sociedad Misionera de Cristo Rey, un Instituto de Vida Religiosa Consagrada aprobado por don José en su diócesis conquense en 1994⁶⁶, para trasladarse al colegio «María Inmaculada» en Setmenat (Barcelona). No fue fácil convencerle del necesario internamiento de su prima

⁶⁴ *Quién es quién en las Cortes Españolas*, Documentación Española Contemporánea. Barcelona, 1972. Págs. 468-469.

⁶⁵ **Perez Ramírez, Dimas**, *Centuria de paginas desiguales*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 60.

⁶⁶ Cf. **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 612.

en un centro especializado. Murió poco después, repentinamente, el 15 de julio de 1997, en aquel colegio catalán que le había acogido.

2.1.1.Su vocación intelectual

Hay completa unanimidad en amigos y enemigos en la categoría intelectual de don José Guerra Campos, en su rigor metodológico, en su espíritu investigador, en su amor a la verdad, en su afán permanente por conocer todo cuanto le rodeaba, aún en sus detalles menos importantes. «Era un talento privilegiado»⁶⁷.

No faltan elogios en este sentido entre sus detractores: «Dinámico, erudito, listo, joven y activo»⁶⁸. «Uno de los hombres mejor preparados dentro de la jerarquía española»⁶⁹. Dice monseñor Tarancón que «Guerra era un hombre distinto. Era un hombre profundo, un gran investigador»⁷⁰.

Estaba considerado como el «más culto y mejor preparado de todo el episcopado español»⁷¹. «Uno de los prelados más inteligentes de España en este siglo (...) Su nombre podría también figurar entre los más relevantes intelectuales de la iglesia española»⁷². «Seguramente el prelado español de más talla intelectual»⁷³.

Se trata de una de las mentes más claras del episcopado mundial⁷⁴.«Era admirado especialmente por los círculos de obispos alemanes»⁷⁵. Su talento apuntaba

⁶⁷ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 36; **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 648.

⁶⁸ **Pi, Ramón**, «*Guerra Campos*». En *La Vanguardia Española*, 37.203 (1985) 14.

⁶⁹ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 34.

⁷⁰ **Martín Descalzo, José Luis**, *Tarancón, el cardenal del cambio*. Editorial Planeta. Barcelona, 1982. Pág. 106.

⁷¹ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 131.

⁷² **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 183-184.

⁷³ **D, V.**, «*Libros. Libro de la Peregrinación del Códice Calixtino*». En *Blanco y Negro*, 3.108 (1971) 8.

⁷⁴ **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Pág. 325.

⁷⁵ **Garralda, Ángel**, «*Don José Guerra Campos, obispo*». En *La Nación*, 232 (1996) 18.

hacia Roma en la Congregación de la Fe o en algún otro foro de acuerdo con su talento⁷⁶.

Su «sólida formación teológica se distinguió ya en sus años de estudios romanos»⁷⁷.

Un condiscípulo de don José en la pontificia Universidad Gregoriana dijo de don José que en Roma, cuando era estudiante, tenía fama de saberlo todo. Se ha dicho que ha sido el alumno más brillante que ha tenido el Colegio Español de Roma en su centenaria historia⁷⁸.

Cuando el presbítero José Guerra Campos impartía una conferencia en Roma durante sus estudios, la sala se llenaba de gente y la expectación era enorme. Cuando lo hacía otro, asistían muy pocos oyentes⁷⁹.

Inmediatamente, después de su ordenación sacerdotal, el Seminario de Santiago ya lo incorporó a la docencia, en el curso 1.944-45. Explicó de todo, porque de todo sabía: Teología Dogmática, Sagrada Escritura, Derecho Canónico, Filosofía, de la que dijeron los alumnos que nadie como él conocía y explicaba a Platón, Descartes y Kant.

Sus clases de teología en la Universidad de Santiago se llenaban de gente, y sus clases en la Universidad rebosaban de alumnos siempre⁸⁰. Sus alumnos le llamaban don José⁸¹.

«Muchos alumnos, turistas en Cuenca, solicitaron audiencia para saludar a D. José y agradecer las mejores lecciones» que habían recibido en la Facultad⁸².

La gente acudía a la Catedral de Santiago a oír al «flamante predicador»⁸³. Tenían fama sus «homilías impresionantes»⁸⁴.

⁷⁶ **Semprúm, Javier**, «Adiós a un gran pastor». En *El Día de Cuenca*, 4.001 (1997) 7.

⁷⁷ **D'ors, Álvaro**, «Información bibliográfica. José Guerra Campos: Roma y el sepulcro de Santiago: la bula *Deus omnipotens* (1884)». En *Verbo*, 247-248 (1986) 1.103.

⁷⁸ **Serra, José María**, «José Guerra Campos, el maestro». En *Roca Viva*, 356 (1998), 275.

⁷⁹ **González Cano, Manuel**, «Santo, sabio, valiente». En *Roca Viva*, 356 (1998), 259-261.

⁸⁰ **Vidal, José Manuel**, «El último cruzado». En *El Mundo*, 2.135 (1995) 51.

⁸¹ **Roura, Antonio**, «Una vida al servicio de la Iglesia». En *La Voz de tu Parroquia*, 3.113 (1997), 1.

⁸² **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) Pág. 15.

⁸³ *Ibidem*. Pág. 15.

⁸⁴ Entrevista al padre don **Dimas Pérez Ramírez** el 15 de mayo de 2012.

El talento intelectual de don José era extraordinario, se atrevía con cualquier cosa, desde el canto hasta la traducción. A veces daba sus clases en latín, y manejaba información variada. En sus clases portaba unas fichas en una carpeta y explicaba con el libro abierto sobre la mesa. Torrente de cultura, citas, relación comparada de datos. Un espectáculo que atraía a muchos oyentes siempre⁸⁵.

Se atrevió con la poesía⁸⁶. Eran poesías sobre su primera Misa⁸⁷. Y con el teatro⁸⁸. Hablaba español, gallego, latín, italiano y francés, por las continuas referencias a libros franceses.

«Tenía una memoria prodigiosa. Se acordaba de todo»⁸⁹. Le confesó un día al padre Alba que había aprendido de memoria la Suma Teológica de Santo Tomás y el Nuevo Testamento⁹⁰.

El padre Domingo Muelas, colaborador de don José durante 23 años, afirma que era un erudito en temas filosóficos, jurídicos o artísticos, y que hasta conocía, para asombro de todos, las alineaciones de los equipos de fútbol de primera división.

En la inauguración del Museo Diocesano de Arte Sacro de Cuenca en 1983, don José realizó el discurso inaugural. Recorrió la historia de Cuenca y nombró de memoria con nombres y apellidos a todos los sacerdotes y seglares que habían intervenido en la recogida de objetos, gestiones, firmas, contratos y realización de las obras⁹¹.

En 1993, con motivo del viaje del Papa Juan Pablo II a Sevilla y Huelva, iban don José y el primer obispo de la diócesis de Getafe, monseñor Pérez Fernández-Golfín en el tren de alta velocidad Madrid-Sevilla. A la llegada, alguien intentó abrir la puerta

⁸⁵ **Pumar Gándara, José**, «*Recuerdos de J. Guerra Campos*». En *El Correo Gallego*, 10 de agosto de 1996.

⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Págs. 33-35.

⁸⁷ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Págs. 12-13.

⁸⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Carta del canónigo Guerra Campos sobre "El muerto a caballo"*». En *La Noche*, 30 de enero de 1953. Pág. 1.

⁸⁹ **Llaneras, Ana María**, «*Los últimos meses de monseñor Guerra Campos*». En *Roca Viva*, 356 (1998) 251-258.

⁹⁰ **Cereceda, Alba, José María**, «*En memoria de un santo obispo*». En *Ave María*, 625 (1997) 3.

⁹¹ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 610.

de salida del modo habitual. Don José advirtió del peligro de atascar dicha puerta procediendo de aquella manera, al tiempo que disertó sobre la nueva técnica que utilizaba aquel tren recién estrenado en España descendiendo hasta los más pequeños detalles. Monseñor Pérez Fernández-Golfín, intercambiando algunas palabras con don José le dijo que era natural de San Martín de Valdeiglesias. Don José empezó entonces a explicarle la variedad de vinos de la zona, pormenorizando en sus características⁹².

2.1.2. Publicaciones

Don José Guerra Campos es autor de un gran número de artículos y libros de carácter doctrinal e histórico, particularmente sobre la historia y la arqueología de la Catedral de Santiago de Compostela. El padre Domingo Muelas aseguraba disponer de más de 300 títulos de don José, entre libros y artículos especializados⁹³. Prolífico conferenciante, podemos encontrar libros propios, numerosas participaciones en libros colectivos, prólogos a obras históricas o teológicas, y numerosos artículos en revistas especializadas. Algunas de sus obras han sido traducidas a varios idiomas. En la bibliografía final puede encontrarse una relación de todos los escritos localizados de don José.

«Su producción intelectual es (...) notable y, según él mismo la clasificaba, pueden distinguirse unas publicaciones de carácter teológico, filosófico y pastoral y otras de tema histórico y arqueológico. De entre las segundas, y amén de un buen número de estudios jacobeos (...) y sobre el patrimonio histórico-artístico bien de Galicia, bien de su diócesis conquense»⁹⁴.

El padre Carlos de la Rica Domínguez, en el homenaje que le tributó la Diócesis de Cuenca en su nueva condición de obispo emérito, hizo una glosa de sus muchas

⁹² **Cabezas, Juan Manuel**, *Prólogo al libro de monseñor José Guerra Campos. La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 19.

⁹³ Cf. **Muelas, Domingo**, «Estuve veintitrés años a su lado en la Diócesis de Cuenca». En *Roca Viva*, 356 (1998) 304.

⁹⁴ **Ayuso, Miguel**, «In memoriam: José Guerra Campos, obispo». En *Verbo*, 359-360 (1997) 813.

publicaciones e investigaciones históricas y teológicas, y de sus profundos conocimientos de ciencias profanas y sacras⁹⁵.

Realizó su tesis doctoral, bajo la dirección del padre jesuita y profesor de la Universidad Pontificia de Salamanca, don Severino González, con el título: «De actu Supernaturali apud Theologos saeculi XVI, XVII», obteniendo la calificación de sobresaliente⁹⁶.

Considerado un obispo historiador como lo han sido los monseñores Aguilar, Cámara o Mansilla⁹⁷, recorrió las bibliotecas de Madrid, Roma, el Vaticano, París o Venecia para sus investigaciones de arqueología jacobea y de teología.

Ricardo de la Cierva dice de sus obras que utilizan un «método histórico (...) estrictamente documental y testimonial, aunque alguna vez sus documentos se convierten, por sí mismos, en dagas florentinas contra muchas impudicias y muchas vergonzantes evoluciones históricas que son realmente deserciones. Quienes le hagan objeto de su hipercrítica forman generalmente entre la legión oportunista de quienes desprecian cuanto ignoran»⁹⁸.

Su libro el *Octavo día* reproduce parte de sus intervenciones en TVE todos los lunes durante diez minutos desde el 17 de abril de 1972. El libro recoge las veinte primeras emisiones, hasta el 28 de agosto de 1972. El libro añade una entrevista televisiva⁹⁹. Dio una charla semanal en televisión durante 1973 (ocho meses). Estuvo ausente 16 meses, y volvió los viernes de Cuaresma de 1975 en un programa de diez minutos después del telediario, a las nueve y media de la noche, que empezó a emitirse el 14 de febrero¹⁰⁰. «En los años sesenta-setenta la televisión fue un portavoz semanal del Papa, mientras cundía la confusión y la indisciplina en algunos ambientes

⁹⁵ Cf. **Redacción**, «Homenaje de la diócesis de Cuenca a don José Guerra Campos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1996) 67-73.

⁹⁶ **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 20.

⁹⁷ Cf. **Fernández de la Cigoña, Francisco**, «Los obispos, la historia y tres sucesos». En Siempre P'álante, 412 (2000) 9.

⁹⁸ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 183-184.

⁹⁹ **Nota editorial**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 15 y 16; **Redacción**, «Charlas del obispo Guerra Campos en televisión». En Iglesia Mundo, 28-29 (1972) 42-43.

¹⁰⁰ **Redacción**, «Mañana viernes, día 14, reaparecerá en Televisión Española el obispo de Cuenca, monseñor José Guerra Campos». En La Vanguardia Española, 33.803 (1975) 25.

eclesiásticos»¹⁰¹.

Antes había participado en el programa de TVE «La Voz de la Verdad» en 1965. Fue conocido como el «obispo de la tele».

2.1.3. Sus estudios jacobeos

En 1951, el arzobispo Fernando Quiroga Palacios, recién llegado a Santiago, nombró a don José canónigo de la Catedral, tras brillante oposición. La canonjía llevaba aneja el cuidado de reliquias y las relaciones con los peregrinos.

Hizo surgir la revista *Compostela*, siendo su primer director. Coordinó el Año Santo de 1954. Cuando fue incorporado al cabildo metropolitano, la catedral Compostelana sufría importantes excavaciones en el subsuelo, continuación de las iniciadas en 1878 por don Antonio López Ferreiro, que descubrió el sepulcro del Apóstol y sus reliquias, junto a las de sus discípulos, los Santos Atanasio y Teodoro¹⁰².

Las circunstancias obligaron a don José a dirigir su atención a una disciplina que, confesaba él mismo, odiaba: la arqueología¹⁰³.

El cabildo le encargó la codirección de las excavaciones junto a don Manuel Chamoso Lamas, que las dirigía en nombre del patrimonio artístico. Don José se rodeó de libros y de expertos, y se convirtió con el tiempo en un erudito en la materia, y en el mayor experto en las excavaciones. Publicó un primer resumen de urgencia en la revista *Incunabile* en 1956. Concluidas las excavaciones hizo otra exposición sistemática en la revista *La Ciencia Tomista* (1960).

Su gran obra al respecto no vio la luz hasta 1982, Año Santo. No sabemos porque esta obra monumental estuvo escrita muchos años sin publicarse. Don José se llevó consigo el secreto. Su amigo, también investigador en el tema jacobeo, el padre Juan José Cebrián Franco, especula con la idea de que no quiso «pisar» el terreno a don

¹⁰¹ Guerra Campos, monseñor José, et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 129.

¹⁰² Cebrián, Franco, Juan José et alii, *La Cuestión Jacobea en el siglo XX*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2004. Pág. 7.

¹⁰³ *Ibidem*. Pág. 15.

Manuel Chamoso, que se había encargado del «Diario de las excavaciones». La muerte del antropólogo le permitió la publicación de su obra¹⁰⁴.

El cabildo costeó la edición. El texto mecanografiado, amarillento, indicaba que llevaba muchos años redactado¹⁰⁵. Son 590 páginas que incluyen fotografías gráficos e índices. Es la obra más completa y amplia sobre las excavaciones bajo el templo catedralicio. E indispensable para cualquier estudio sobre el tema jacobeo¹⁰⁶.

Su seguridad en materia jacobea le hizo desautorizar nada menos que Fray Justo Pérez de Urbel, por su artículo *Orígenes del culto de Santiago en España*¹⁰⁷. Urbel pretendía explicar los orígenes del culto a Santiago dejando a un lado los datos objetivos existentes¹⁰⁸. Don José replicó con su artículo *Una hipótesis reciente sobre la Traslación de Santiago* (1952), en *Compostellanum*.

Aunque reconoce la valía del autor y sus aciertos parciales, si el texto no lo cobijase el CSIC, él lo relegaría a una «mención muy breve»¹⁰⁹.

Muchos historiadores dieron por buena y definitiva la tesis de Fray Justo Pérez de Urbel, que se convirtió en tesis definitiva en la monumental Historia de España dirigida por Menéndez Pidal. Don José replicó también en 1956 en *Compostellanum*.

Don José reconoce su admiración por Pidal y salva su conciencia, pero califica su tesis como falsificación. La tesis del futuro abad del Valle de los Caídos entró en crisis, y hoy casi nadie la sostiene¹¹⁰. La tesis de Pidal edifica una teoría sobre la base de algunas coincidencias entre las once reliquias encontradas en una lápida romana en Mérida, entre las cuales se cita una de Santiago, con la lista de treinta y dos reliquias que aparecen en el Acta de Consagración de la segunda iglesia construida en Santiago, sobre la tumba apostólica, en 899, descubriendo que siete reliquias están en las dos listas.

¹⁰⁴ **Cebrián, Franco, Juan José et alii**, *La Cuestión Jacobea en el siglo XX*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2004. Pág. 13.

¹⁰⁵ *Ibidem*. Pág. 8.

¹⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 13.

¹⁰⁷ En *Hispania Sacra*, V (1952) 1-34.

¹⁰⁸ **Cebrián, Franco, Juan José et alii**, *La Cuestión Jacobea en el siglo XX*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2004. Págs. 8-9.

¹⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 9.

¹¹⁰ *Ibidem*. Pág. 10.

Esta coincidencia le lleva a afirmar que se trata de la misma reliquia. Imagina que en el siglo VIII unos clérigos de Mérida huyeron de los musulmanes con estas reliquias hasta Galicia, y allí dedicaron una Iglesia a Santa María. Enterados estos clérigos de las afirmaciones del Beato de Liébana proclamando a Santiago patrono de España, se acodaron de la reliquia que ellos tenían, la imaginaron con un cuerpo y la devoción a Santa María se cambió por la de Santiago¹¹¹.

Hubo una voz que se alzó repetidamente a favor de la hipótesis de Pidal. Fue el doctor José Vives, director entonces de la revista *Hispania Sacra*, que intenta refutar las objeciones de don José. A su vez corrige algunas apreciaciones de la tesis de Urbel, elaborando una nueva teoría: el entusiasmo de Beato por Santiago, les llevó a excavar junto a la Iglesia de Santa María y encontraron varios cuerpos, atribuyendo uno a Santiago. Don José no se quedó callado y contestó en 1957. El Dr. Al parecer no respondió¹¹².

En 1960 don José publicó sus primeras consideraciones sobre las excavaciones en la revista salmantina *La Ciencia Tomista*. Publicó otros dos artículos sobre la materia en la misma revista al año siguiente, invitando a revisar la cuestión porque la localización del culto a Santiago en Compostela aún no ha sido explorada a fondo, desautorizando la tesis de quienes sostienen que había de desecharse como algo apócrifo y sin sentido.

Su nombramiento episcopal frenó sus investigaciones, pero no detuvo sus estudios y publicaciones sobre aspectos ya investigados por él. En 1971 publicó en un número extraordinario de *Compostellanum*, con formato de libro y que servía de homenaje al recién fallecido cardenal Quiroga Palacios, sobre los estudios del tema jacobeo entre 1950 y 1969, haciendo una reseña de todo lo que había sido publicado en ese periodo¹¹³.

En estas fechas escribe la Voz «Santiago» para el Diccionario de Historia Eclesiástica publicado por el Instituto Enrique Flórez del CSIC.

En 1982 el cabildo Metropolitano de la Catedral de Santiago recabó el auxilio de don José. Ya había colaborado con el Cabildo desde 1954, publicando unas notas en

¹¹¹ **Cebrián, Franco, Juan José et alii**, *La Cuestión Jacobea en el siglo XX*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2004. Pág. 9.

¹¹² *Ibidem*. Pág. 11.

¹¹³ *Ibidem*. Pág. 12.

el apéndice a la Bula Pontificia de León XIII, Deus Omnipotens. Con un año de retraso sobre la fecha prevista para el Año Santo de 1993, el 22 de febrero de 1994, fue invitado por el Instituto Teológico Compostelano, presidido entonces por el actual obispo de Tuy-Vigo, monseñor Luis Quinteiro Fiuza, a pronunciar una conferencia sobre el estado de lo que don José denominaba «La Cuesión Jacobea». Aquella conferencia erudita, que don José no traía escrita, que pronunció sirviéndose de unas fichas, fue grabada por la Cadena COPE, y después transcrita para su publicación por su discípulo, el padre Juan José Cebrián. Don José no pudo revisar el texto final, como estaba previsto, por su repentina muerte, para acomodar expresiones coloquiales al lenguaje escrito¹¹⁴. Estamos ante en mayor estudioso del tema jacobeo en la segunda mitad del siglo XX.

2.1.4.El boletín diocesano

Don José redactó el boletín de la Archicofradía del Glorioso Apóstol Santiago durante varios años de forma íntegra¹¹⁵.

Como obispo delegado de la Comisión Episcopal de Apostolado Secular y consiliario de la Junta Nacional de la Acción Católica Española, presidía semanalmente los consejos de dirección de la revista *Ecclesia*, órgano de expresión de Acción Católica, colaborando en ella con su nombre ocasionalmente. Se le atribuyen directa o indirectamente los editoriales de la revista entre 1965 y 1972¹¹⁶.

Se responsabilizaba de todo el boletín diocesano, y escribía buena parte del mismo. Dejó de publicarse, no por razones económicas, sino cuando empeoró de su enfermedad coronaria. Estuvo delicado los últimos años de su vida¹¹⁷.

Se ocupó del boletín diocesano a partir del número 9 de 1973, editando cinco números más. Mantuvo una periodicidad mensual o bimestral hasta 1987¹¹⁸. Los años

¹¹⁴ **Cebrián, Franco, Juan José et alii**, *La Cuestión Jacobea en el siglo XX*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2004. Pág. 14.

¹¹⁵ Cf. **Malabia Martínez, Vicente**, «*Archivo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1996) 123-124.

¹¹⁶ Cf. **Redacción**, «*Mons. Guerra Campos...*». En *Ecclesia*, 1.273 (1996) 21.

¹¹⁷ Entrevista el 4 de abril de 2013 al **padre don Vicente Langreo Garrote**; Entrevista el 22 de mayo de 2013 al **padre don Aquilino Navarro García**; entrevista el 24 de mayo de 2012 al padre don **Feliciano Torremocha Ajenjo**.

1988-1990, el boletín fue cuatrimestral. Y en los años 1991-1992, semestral. El último número de 1992 llegaba hasta octubre. El boletín dejó de editarse los años 1993-1995. Cuando aparece de nuevo en 1996, ya aparece como director el padre Casto Ortega Ortega, con un formato distinto y con un estilo diferente. Será el último número bajo el gobierno pastoral de don José.

El boletín diocesano se hacía eco de las noticias de las diócesis, de las enseñanzas del obispo diocesano y puede observarse un especial interés en el magisterio pontificio de Pablo VI y Juan Pablo II. Los artículos y noticias firmados por don José, están acompañados por otros sin firma, pero cuya autoría se adivina con facilidad por el estilo inconfundible del personaje¹¹⁹.

En numerosas ocasiones, el boletín se hacía acompañar de una separata, un amplio folleto, donde don José parecía desahogarse, ejerciendo la misión profética de su ministerio episcopal, aún sabiendo el escaso eco de su boletín diocesano, que no leían ni los sacerdotes de la diócesis, como nos confesaba más de un sacerdote conquense.

Sus escritos pastorales en el boletín fueron reproducidos por la prensa religiosa más o menos afín a don José: *Iglesia-Mundo*, *Roca Viva*, *Siempre P' adelante* o *CIO*, por los periódicos *El Alcázar* y *El Imparcial*, o por la revista *Fuerza Nueva*.

2.2. La II República

Don José califica la II República como «uno de los periodos más anárquicos, disgregadores y rezumantes de odio de la historia moderna de España»¹²⁰. Un tiempo de represión al pueblo, privado del culto y de sus pastores¹²¹. El 14 de abril no tuvo legitimidad democrática¹²². En la homilía del funeral por don Inocencio Rodríguez,

¹¹⁸ 1974 y 1975: 13 números; 1976: 11 números; 1979: 9 números; 1977, 1980 y 1985: 8 números; 1978, 1981, 1983 y 1984: 7 números; 1986 y 1987: 6 números, 1982: 5 números.

¹¹⁹ En la bibliografía hemos señalado aquellos escritos anónimos cuya autoría se estima corresponde al Obispo de Cuenca.

¹²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Fieles a la luz, fieles al rumbo*». En *Fuerza Nueva*, 499 (1976) 20-21.

¹²¹ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. 50º aniversario de la consagración diocesana al Sagrado Corazón de Jesús. Cuenca, 24 de junio de 1990.

¹²² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 16.

obispo predecesor de don José, fallecido en 1974, don José recordó sus «30 años dedicados a la construcción de la diócesis, devastada por el huracán revolucionario»¹²³.

Don José describe la llegada de la II República como un golpe de Estado. La Iglesia española, colectivamente y por separado, la acataron y se esforzaron en colaborar con ella para el bien común. Lo mismo ocurrió con el Ejército, cuya actitud hizo posible la implantación del nuevo régimen. La Iglesia, a pesar de los agravios, que empezaron antes de cumplirse un mes con la quema de conventos, mantuvo el propósito de concordia, y el Episcopado exhortó a los católicos a la sumisión paciente, al mismo tiempo que al ejercicio de sus derechos y deberes como ciudadanos¹²⁴.

El cardenal Segura en circular a los obispos el 30 de abril de 1931 reconoce el principio de acatamiento al gobierno constituido, aunque recuerda el deber de defender y salvar a la religión cuando sus derechos son conculcados¹²⁵.

Es cierto que la Iglesia rechazaba los fundamentos del régimen republicano (voluntarista en la forma y laicista en los hechos), pero lo acataba: *Acatamiento del régimen constituido y temores de la Iglesia* (9 mayo de 1931), *Sobre el proyecto de Constitución y deberes de los católicos* (julio de 1931), *Postura de los obispos ante la nueva Constitución* (diciembre de 1931), Carta Pastoral del arzobispo primado, don Isidro Gomá, *Horas graves* (25 de mayo de 1933). Las Declaraciones colectivas de los obispos metropolitanos piden a los católicos respetar y obedecer a las autoridades constituidas, cooperar al bien común, mantener el orden social, y unidad entre los católicos, por encima de los partidos, en la defensa de los derechos de la Iglesia y del orden social. Al tiempo denuncian las gravísimas agresiones ya cometidas, y protestan contra el carácter persecutorio de las instituciones públicas, pero mantienen la obediencia y el concurso leal¹²⁶.

¹²³ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 616.

¹²⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 115; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 96.

¹²⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 33.

¹²⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 119; **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pío XI. Entre la República y Franco*. BAC.

La Iglesia pidió acatamiento de la dictadura de Primo de Rivera como lo hizo de la II República¹²⁷.

Buena prueba de ello es la actitud del grueso de la derecha, representada por don Ángel Herrera Oria y el periódico *El Debate*, que negó legitimidad a la sublevación militar del 18 de Julio frente a todo el Episcopado español, lo que no le libró de la incautación de los talleres del periódico y la detención de sus trabajadores. Otro ejemplo es la actitud del Ejército frente a la sanjurjada en 1932, que acabó en fracaso por falta de apoyos, y en la rebelión sofocada de Asturias en 1934, cuando el Ejército recuperó la vigencia de la Constitución de 1931, vulnerada por las izquierdas.

Tras la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas el Papa publicó su protesta ante la persecución de la Iglesia Española en la encíclica *Dilectissima Nobis*. El Episcopado español llegó a enviar cuatro cartas de protesta al Gobierno español en 1931 por la persecución que estaba sufriendo la Iglesia¹²⁸. Hasta los monseñores Mateo Múgica, obispo de Vitoria, y don Manuel Irurita, arzobispo de Barcelona, acataron el régimen republicano, pese a sus simpatías carlistas¹²⁹.

En el debate constitucional sobre la cuestión religiosa, entre el 8 hasta el 14 de octubre de 1931, la tesis socialista era la maximalista. Se impuso la tesis de Azaña, que aunque hostil no lo era tanto como la del PSOE. Sánchez Albornoz señala que la República tenía muchos problemas más graves y urgentes. Lo que confirma la tesis de la persecución. Alcalá Zamora dijo que era una Constitución que invitaba a la Guerra Civil¹³⁰. La política antirreligiosa de la II República estuvo inspirada por la masonería y la Institución Libre de Enseñanza. El PSOE puso la masa y la Institución Libre de Enseñanza a los jefes¹³¹.

Madrid, 2008. Págs. 9-14; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 169-181.

¹²⁷ **Cano, Luis**, *La mentalidad católica a la llegada de la II República*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. Pág. 139.

¹²⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pío XI. Entre la República y Franco*. BAC. Madrid, 2008. Pág. 12.

¹²⁹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pío XI. Entre la República y Franco*. BAC. Madrid, 2008. Pág. 10; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 64-65.

¹³⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 59-61.

¹³¹ *Ibidem*. Pág. 74.

La natural resistencia social a los cambios revolucionarios incitó a las izquierdas a buscar la revolución violenta según el modelo de Rusia en 1917¹³². El grito de «Viva Rusia» se generalizó; el «Viva España» era odiado como reaccionario. Al entrar en juego otras fuerzas políticas, que rompían su monopolio, declararon que no les bastaba el cauce democrático. Cuando pareció que los resultados electorales podían impedir sus objetivos, se embarcaron en 1934 en la violentísima Revolución de Octubre (reproducción del octubre-noviembre soviético) que tuvo su ápice en Asturias. El doctor Marañón señalaba que la revolución de Asturias fue un intento a lo grande de ejecutar el plan comunista para España de conquistar España¹³³. Decía Salvador de Madariaga que «con la revolución de 1934, la izquierda española perdió hasta la sombra de autoridad moral para condenar la rebelión de 1936»¹³⁴. El periódico *El Socialista* de 27 de septiembre de 1934 anunciaba que su ejército estaba preparado para «nuestro Octubre»¹³⁵.

Se produjo el desbordamiento fuera de la misma legalidad republicana. Los prohombres de la República lo confesarán, empezando por sus dos Presidentes: Alcalá Zamora y Azaña. No se logró. Los intelectuales patrocinadores del nuevo régimen se distanciarán (Ortega, Marañón, Unamuno, Madariaga, etc.).

En este contexto es difícil aceptar la tesis de algunos autores¹³⁶, incluidos ciertos eclesiásticos, que señalan como causa principal de la discordia la incomprensión y hostilidad de una Iglesia cerril. Según ellos el propósito loable de la República era la purificación espiritual de la Iglesia, anticipando la renovación «conciliar». Un solo testimonio desmonta esa tesis: Leandro Pita Romero, Ministro de Estado en 1934¹³⁷, embajador ante el Vaticano para negociar un Concordato, declara que encontró en el Episcopado español y en la Santa Sede cooperación decidida y afán de pacificación

¹³² Cf. **De la Cierva, Ricardo**, *Media nación no se resigna a morir*. Editorial Fénix. Madrid, 2002.

¹³³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 87.

¹³⁴ *Ibidem*. Pág. 92.

¹³⁵ *Ibidem*. Pág. 88.

¹³⁶ **Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo**. «*La actitud de la Iglesia Católica ante la represión ejercida por el Régimen de Franco*». En **VV. AA.**, *Las prisiones franquistas*. Pág. 18.

¹³⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 97.

religiosa dentro del régimen republicano. Hay quien destaca el grado de entendimiento alcanzado en Cataluña con Vidal y Barraquer, arzobispo de Tarragona. Monseñor Vidal había presidido las relaciones de todo el Episcopado Español con la República en los tres primeros años de ésta, los decisivos, y Cataluña fue una de las regiones con persecución más dura.

En cuanto a los políticos católicos, es cierto que algún sector desconfió del régimen republicano desde el principio, pero la mayoría buscó la conciliación con transigencia. La gran corriente de opinión representada en *El Debate* de Ángel Herrera Oria, directamente conectada con orientaciones de la nunciatura y el Episcopado, sostuvo con decisión el principio moral de «acatamiento a los poderes constituidos» y de exclusión de la rebeldía. Al final comprobaron su impotencia frente a la trayectoria de agresión y anarquía. Agotada la colaboración, dieron el paso a los ciudadanos católicos dispuestos a defenderse, y en general se sumaron a ellos¹³⁸. El error de Herrera fue confiar en la sinceridad democrática de las izquierdas y que los católicos serían aceptados en igualdad de condiciones¹³⁹.

Había políticos católicos pese a la crisis espiritual de la España de la época, tal vez poco estudiada. Cuando monseñor Gomá era obispo de Tarazona publicó una pastoral señalando la baja formación doctrinal del pueblo cristiano. En la República sólo el 15% de los españoles cumplía con su obligación pascual. En Palencia, considerada muy católica, sólo acudía un 30%¹⁴⁰.

Numerosos y conspicuos republicanos coinciden en afirmar que la II República en febrero de 1936 ya no era un Estado de Derecho: Azaña, Marcelino Domingo, Miguel Maura, Indalecio Prieto, Madariaga o Clara Campoamor¹⁴¹. O el ministro republicano Manuel de Irujo, calificó a la República como un sistema verdaderamente

¹³⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 98.

¹³⁹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 82-83.

¹⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 78.

¹⁴¹ **García Escudero, José María**, *Historia política de las dos Españas*. Volumen 4. Editora Nacional. Madrid, 1975. Págs. 1302-1304; **Arrarás, Joaquín**, *Historia de la II República*. Tomo IV. Editora Nacional. Madrid, 1969. Págs. 323-368; **VV. AA.**, *Historia de la Cruzada Española*. Tomo 2. Datafilms. Madrid, 1984. Págs. 391-497.

fascista¹⁴². El historiador Palacio Atard reconoce que la República fue esencialmente anticristiana y anticlerical¹⁴³. Otro tanto dijo Salvador de Madariaga¹⁴⁴.

Cárcel Ortí recuerda los vínculos probados entre el Frente Popular y la Rusia Soviética¹⁴⁵, y el desprecio de Stalin por sus seguidores, a quienes abandonó con el Pacto nazi-soviético de 1939, tan sólo preocupado por impedir una revolución de signo libertario¹⁴⁶.

El cardenal Fernando Sebastián habla de una República sectaria, antirreligiosa. Añade que el PSOE buscaba la guerra civil sino ganaba las elecciones, y que la Guerra empezó en 1934¹⁴⁷.

Para Ricardo de la Cierva don José fue «un testigo de primordial fiabilidad e importancia»¹⁴⁸. Don José relata su experiencia durante la II República: «Vivía en un ambiente campesino y obrero. Desde la proclamación de la República estudiaba en el Seminario, a donde llegaba naturalmente el estruendo creciente de las convulsiones sociales y políticas y de la persecución inscrita en la Constitución¹⁴⁹ y practicada por algunos equipos gobernantes; donde, sin embargo, con los de mi edad vivía al margen de informaciones regulares, tanto acerca de anécdotas cotidianas como de planteamientos generales de la política. Desde luego, jamás viví en el Seminario nada que se pareciese a un alistamiento político.

En los meses de vacación ayudaba al párroco y trabajaba —según las posibilidades de mi edad— en las faenas del campo y en una modesta fábrica, donde, si no recuerdo mal, llegué a ganar dos pesetas con cincuenta céntimos por día, contando sólo los días laborales; otros compañeros ganaban tres o cuatro pesetas, y el dueño de la fábrica que era el obrero especializado y con más horas de trabajo, cinco pesetas. Solía ir a una cartería distante de mi casa a recoger dos diarios, en los que curioseaba mientras

¹⁴² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 150.

¹⁴³ *Ibidem*. Págs. 39-40.

¹⁴⁴ *Ibidem*. Pág. 9.

¹⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 22.

¹⁴⁶ *Ibidem*. Pág. 23.

¹⁴⁷ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 229.

¹⁴⁸ **De la Cierva, Ricardo**, *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Editorial Fénix. Madrid, 1997. Pág. 126.

¹⁴⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 449.

desandaba el camino: el diario a que estaba suscrito mi padre, de la Editorial Católica; y el de un vecino y socio de mi padre, de editor masón. Las corrientes de opinión y las preocupaciones político-sociales las percibía sin velos tal como se reflejaban en el hondón más humilde del pueblo: en los corros de labradores, entre los obreros de una carretera en construcción, en la lejana taberna a donde iba a comprar víveres por encargo de mi madre, en los talleres artesanos, como el de un zapatero remendón socialista»¹⁵⁰.

La Constitución de la República y las Leyes que la desarrollaron entre 1931 y 1933 habían sometido a la Iglesia (a la institución y a los ciudadanos católicos) a numerosos vejámenes: Privación del derecho a la enseñanza religiosa en las escuelas públicas y retirada de los crucifijos. Prohibición a las Congregaciones Religiosas de ejercer la enseñanza apenas paliada por retrasos en la ejecución y por iniciativas creadoras de nuevos colegios.

En 1936 el Gobierno manda ocupar los edificios propiedad de la Iglesia: Decreto de 27 de julio de 1936¹⁵¹. La Ley de 1933 había prescrito que toda enseñanza de las corporaciones religiosas debía cesar dentro de aquel año. El Decreto de 1936 dice en su preámbulo: «Prohibida por el artículo 26 de la Constitución a las congregaciones religiosas el ejercicio de la enseñanza, y no habiendo tenido todavía debido cumplimiento precepto tan terminante..., es deber inexcusable del Gobierno, en estos momentos, satisfacer los legítimos anhelos del pueblo, que desea la realidad inmediata de aquellas disposiciones, ocupando al efecto los edificios en que tal enseñanza se venía dando». Por tanto, se manda a los alcaldes que procedan, en nombre del Estado, a la ocupación de tales edificios, con el material científico y pedagógico. Esta incautación de edificios religiosos, en los primeros días de la guerra, dio lugar a violencias, y es una muestra de una «revolución en nombre del Estado»¹⁵².

Disolución de las Ordenes con voto especial de obediencia al Papa, que se aplicó a la Compañía de Jesús, con nacionalización e incautación efectiva de todos sus bienes muebles e inmuebles y supresión de la vida en común. El Decreto de Disolución impone el cese de la vida en común, en el término de diez días. Prohíbe a los jesuitas

¹⁵⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 450.

¹⁵¹ Vid. Gaceta de Madrid, 28 de julio de 1936.

¹⁵² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 106 y 110.

convivir, reunirse o asociarse. Los bienes, incluidos los mobiliarios depositados en bancos, etc., pasan a propiedad del Estado, que los ocupa inmediatamente. Sólo las iglesias se ceden en uso a los ordinarios de las diócesis, «a condición de no emplear en el servicio de los citados templos a individuos de la disuelta Compañía». La expulsión de los jesuitas fue un grave atentado a la cultura española: 40 revistas periódicas, 21 colegios con 7.000 alumnos, numerosas iniciativas impulsando el catolicismo social. Azaña lo justifica en sus memorias desde la perspectiva de que expulsado a los jesuitas evitó que los extremistas expulsaran a todas¹⁵³.

Nacionalización de todos los inmuebles de la Iglesia (templos, seminarios, conventos, etc.) y de todo el mobiliario destinado al culto. Según la Ley del Confesiones y Congregaciones Religiosas (artículo 11), «pertencen a la propiedad pública nacional los templos de todas clases y sus edificios anexos; los palacios episcopales y casas rectorales, con sus huertas, anexas o no; seminarios, monasterios y demás edificaciones destinadas al servicio del culto católico o sus ministros. La misma condición tendrán los muebles, ornamentos, imágenes, cuadros, vasos, joyas, telas y demás objetos de esta clase instalados en aquellos y destinados expresa y permanentemente al culto católico...». Todo queda «bajo la salvaguardia del Estado, como personificación jurídica de la nación».

Según el artículo 12, las cosas y derechos referidos continúan en posesión de la Iglesia sólo para emplearlos en el fin de culto católico a que están adscritos. La Iglesia no podrá disponer de esos bienes. El Estado podrá disponer de ellos para otros fines. Los edificios anexos a los templos y todos los destinados al uso de los ministros del culto estarán sometidos a tributación¹⁵⁴.

Extinción del Presupuesto del Clero, con el que se compensaban en parte las rentas de los bienes raíces anteriormente incautados: estrechez y aún miseria para el común de los sacerdotes. Leyes contra la institución familiar (secularización del matrimonio, divorcio, aborto) Precariedad en la asistencia religiosa a los católicos acogidos en centros asistenciales. Intromisión estatal en la vida de las Congregaciones. La Constitución (art. 26) prescribía una ley especial para las órdenes religiosas, ajustada a bases tales como la disolución de las peligrosas para el Estado; la limitación de sus

¹⁵³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 71.

¹⁵⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 111.

bienes a los destinados a vivienda y al cumplimiento directo de sus fines privativos; la prohibición de ejercer la enseñanza; la sumisión a todas las leyes tributarias; la rendición anual de cuentas al Estado; o la posibilidad de nacionalizar los bienes de las órdenes religiosas.

La Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas aplica esas bases y establece un sistema de control estatal: inscripción en Registro público, con relación de los bienes; declaración de los aportados a la comunidad por cada miembro, para asegurarle, en su caso, la devolución; sólo podrán poseer bienes cuyo producto no exceda del duplo de los gastos; rendición de cuentas al Estado; los superiores y dos tercios de los miembros han de ser españoles; ninguna actividad lucrativa; no tendrán colegios de enseñanza privada ni directamente ni valiéndose de personas seculares interpuestas; podrán adquirir bienes, pero no conservarlos con objeto de obtener renta, sino que tendrán que enajenarlos invirtiendo el producto en títulos de la Deuda emitida por el Estado (artículos 22-31).

Restricción del culto fuera de los templos e incautación de los cementerios. Todo, agravado porque, al multiplicarse las arbitrariedades abusivas de autoridades subalternas, solían quedar impunes. Fueron abundantes, además, los incendios de iglesias, especialmente en los años 1931, 1934 y 1936. Hubo muchas arbitrariedades contra las manifestaciones externas del culto. La Declaración del Episcopado sobre la Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas (1933) denuncia los abusos impunes de autoridades subalternas; la incautación laica de los cementerios de la Iglesia; o los excesos vandálicos de la plebe.

El Episcopado del momento resumió así la situación: se trata a la Iglesia, no como a persona jurídica respetada, sino como a un peligro. «Se la considera no como persona moral y jurídica reconocida y respetada debidamente dentro de la legalidad constituida, sino como un peligro cuya compresión y desarraigo se intenta con normas y urgencias de orden público» (Declaración de 1933). La Declaración denuncia, razonadamente, todas las formas de laicismo agresivo, y considera a la Ley de Confesiones y Congregaciones opresora de la Iglesia Católica: restricción de su libertad de asistencia religiosa y de culto; intromisión intolerable en la vida de las Congregaciones y en la Beneficencia; lesión del derecho de enseñanza, con tiranía a

favor del ateísmo social; despojo de los bienes de la Iglesia, desconocimiento del Sumo Pontífice como cabeza de la Iglesia en España...¹⁵⁵.

Para Palacio Atard la izquierda y la Constitución de 1931 hicieron imposible la convivencia en la II República¹⁵⁶. Para Cárcel Ortí está acreditado, en la prensa del momento, que los primeros en el uso de la violencia política callejera fueron las izquierdas¹⁵⁷.

¹⁵⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 107 y 112; **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 90-91.

¹⁵⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 99.

¹⁵⁷ *Ibidem*. Págs. 17 y 19.

2.3. La persecución religiosa 1931-1939

Manuel Azaña vio desde las primeras manifestaciones de la persecución religiosa en España con la Constitución de 1931 que esta agresión a la libertad de la Iglesia supondría una guerra civil. En efecto, ni siquiera un piquete de alabarderos fue capaz de mover un dedo ante la caída del rey Alfonso XIII, derrocado por unas elecciones municipales. Pero el intento de marginar, primero, y de destruir, después, a la Iglesia en España animó a los indecisos.

La persecución, anterior a la guerra¹⁵⁸ fue denunciada desde el principio solemnemente por el Papa y el Episcopado ante el mundo entero: Cfr. Pío XI, *Dilectissima nobis*. Carta encíclica de Pío XI a los obispos, al clero y a todo el pueblo de España sobre la injusta situación creada a la Iglesia Católica en España, 3 de junio de 1933; *Divini Redemptoris*. Carta encíclica de Pío XI sobre el comunismo ateo, 19 de marzo de 1937; Contestación de todo el Episcopado Español al Papa Pío XI, que había expresado su protesta por los agravios a la Iglesia, 18 de octubre de 1931¹⁵⁹; Postura del Episcopado ante la nueva Constitución, diciembre de 1931¹⁶⁰.

Pío XI había condenado de nuevo la persecución en un discurso el 14 de septiembre de 1936 en una recepción a 500 prófugos españoles en Castelgandolfo¹⁶¹.

El anticlericalismo rechaza la influencia clerical en cuestiones sociales y políticas. Hay literatura al respecto en la Edad Media y en el Siglo de Oro. Erasmo por ejemplo fue uno de sus representantes. En la España del siglo XIX encontramos desde Blasco Ibáñez hasta Pérez Galdós, pasando por Pérez de Ayala y Pío Baroja. En 1968-1869 proliferaron los robos sacrílegos y hasta fueron fusiladas varias imágenes. La alta sociedad y buena parte de la burguesía ya vivía al margen de los valores cristianos¹⁶². Sin embargo, para Santos Juliá, en el libro *Víctimas de la Guerra Civil*, el intenso anticlericalismo del primer bienio no se tradujo en actos de violencia.

¹⁵⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 16.

¹⁵⁹ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 150-155.

¹⁶⁰ *Ibidem*. Págs. 160-181.

¹⁶¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 117-119.

¹⁶² *Ibidem*. Págs. 39-40.

El 11 de mayo de 1931 ardió la segunda biblioteca de España, después de la Biblioteca Nacional, en la casa profesa de los jesuitas en la calle de la Flor de Madrid. Fueron 80.000 volúmenes pasto de las llamas republicanas, con ediciones príncipe de López de Vega, Quevedo o Calderón. Después fue incendiada la biblioteca del Instituto Católico de Artes e Industrias (ICAI) en la calle Alberto Aguilera, con 20.000 volúmenes y obras únicas¹⁶³. Sobre la persecución en el bienio azañista¹⁶⁴.

El padre Salvador Muñoz asegura que es falsa la tesis de que «el anticlericalismo de los rojos» fue la lógica reacción ante el levantamiento militar. Porque el odio contra la religión fue muy anterior al año 1936¹⁶⁵.

La persecución religiosa y el odium fidei no se explica exclusivamente por los pecados cometidos por los mártires. Los santos no eran asesinados por sus pecados, ni el odio a las cosas de Dios tiene que ver con el apoyo supuesto de los cristianos a determinados regímenes socio-políticos. El empeño obsesivo de los perseguidores de buscar en la víctima la renuncia a sus ideas, buscar que reniegue, que apostate con el insulto, el escupitajo, el pisotón o la blasfemia contra imágenes, libros o enseres sagrados..., explica el carácter religioso de la persecución, disfrazado de razones políticas y sociales¹⁶⁶. Buena prueba de ello es que el anticlericalismo hoy con una Iglesia separada en el fondo y en la forma del orden civil, no mengua, pese a que la persecución no sea física, sino buscando amordazarla, ridiculizarla, desacreditarla, o banalizando su mensaje¹⁶⁷.

En esta línea se encuadra don José, el cual afirma que «los que llevaron a la muerte a nuestros hermanos don Cruz y don Fernando fueron instrumentos del odio a la Fe. No juzgamos a cada uno de los ejecutores ni hemos de ponderar sus posibles pretextos. Pero la fuerza impulsora era un plan de ataque a la Iglesia, no por estos o aquellos fallos de sus miembros, sino porque la institución con su mensaje trascendente era tenida como incompatible con el “progreso”»¹⁶⁸. «Los promotores del plan sabían bien lo que pretendían: desarraigar a la Iglesia como institución, acusándola de ser signo

¹⁶³ **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 401.

¹⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 49.

¹⁶⁵ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Pág. 25.

¹⁶⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 42.

¹⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 43.

¹⁶⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Evocación de los siervos de Dios y mártires, el obispo don Cruz y el presbítero don Fernando*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1992) 24.

de oscurantismo, obstáculo para introducir una era nueva revolucionaria, un mundo feliz fundado en la independencia absoluta, que expresaban con un lema mantenido en España y en Europa, y que aún no hace mucho tiempo hemos vuelto a ver escrito en las paredes de Cuenca: “Ni Dios ni amo”»¹⁶⁹.

Sacerdotes como el padre Gafo, uno de los pioneros del sindicalismo cristiano, fue ejecutado sin piedad, o el sacerdote valenciano Rafael Ramón Llin, que dedicó su vida a los obreros de Valencia, demuestran que la persecución era religiosa y no social o política¹⁷⁰. Cuenta don José como un pastor fue asesinado cerca de Cuenca confundido con un seminarista. Y como un grupo de jóvenes en un pueblo asesinados, confundidos con frailes. No eran asesinados por colaborar en estructuras injustas, sino no habrían cebado con quienes más ayudaban pobres. Misterio de la persecución religiosa a la Iglesia en toda su historia¹⁷¹. La mártir Carmen Miedes Lajusticia, doctora especialmente dedicada a los pobres, fue asesinada en Toledo¹⁷².

Por eso dice don José que «alguien podrá decir –y muchos se complacen en decirlo– que, aunque obcecados, lo hacían por motivaciones que no iban contra la religión, sino porque veían en la Iglesia (o les habían hecho ver), una enemiga del pueblo, una fautora de los poderosos comprometida con la opresión»¹⁷³.

Hubo especial ensañamiento contra los más cercanos al pueblo humilde. Pío XI dijo en 1937 que en la matanza de sacerdotes y religiosos el comunismo buscó «de modo especial a aquellos y aquellas que, precisamente, trabajaban con mayor celo con pobres y obreros». José Gorostieta, Hermano de San Juan de Dios, ha recordado que, a pesar de haber sido elogiada su Orden en las Cortes Constituyentes «por razón de la obra social a que atiende», en 1936 «fuimos tratados con la máxima crueldad, precisamente por ser miembros de la Iglesia Católica y tuvimos más religiosos

¹⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 25.

¹⁷⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 106-107.

¹⁷¹ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Funeral por el canónigo José Merino Pérez, 1987.

¹⁷² **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Vol. I. Edibesa. Madrid, 2013. Págs. 773-782.

¹⁷³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 31.

asesinados que las otras Órdenes, proporcionalmente, debido a que no pudimos escondernos por no abandonar los enfermos a que asistíamos»¹⁷⁴.

Es inadmisibles vincular el sacrificio de los mártires a una posible relación de la Iglesia con regímenes socio-económicos injustos¹⁷⁵. Los mártires eran pobres, muchas veces al servicio directo de los más pobres, decía Pío XI en *Divini Redemptoris*. No tenían más opinión sobre la organización económica de la sociedad que la enseñanza que se deriva de la Doctrina Social de la Iglesia que, desde los Santos Padres de la Iglesia, exige la subordinación de la riqueza, la propiedad y el dinero a las necesidades de los hijos de Dios, defiende el destino universal de los bienes, y la dignidad del trabajo frente a otros factores de la producción.

La Iglesia no es responsable de los pecados de algunos de sus hijos, más o menos alejados de ella. No se la puede imputar la culpa de que algunos bautizados abusen del prójimo en el orden socioeconómico¹⁷⁶, como no se la puede imputar el adulterio de un bautizado. La Iglesia ha denunciado siempre sin respetos humanos los atropellos, y nadie como ella vive la caridad a través de los siglos, con sus innumerables obras de atención a los necesitados por todo el mundo. Y como San Ambrosio con el emperador romano Teodosio, ha sido conciencia de quienes mandan en el orden político y económico. Y los poderosos a veces escuchan a la Iglesia, a veces de forma parcial, y a veces su consejo es despreciado, incluyendo a muchos católicos que disocian su vida privada de la pública.

El argumento explicativo de la persecución religiosa porque había muchos católicos en la CEDA, y que la derecha defendía un orden social injusto, aceptando la premisa, puede volverse en contra de quien lo utiliza. Los exiliados cubanos que llegaban a España a finales de los años setenta, algunos de ellos hijos de presos políticos muertos en la cárcel, se extrañaban de que España legalizase al PCE, cuando ellos venían de sufrir el terror derivado de la ideología comunista. Algún turista peruano se escandalizaba al saber que se distribuía en España propaganda callejera del grupo terrorista Sendero Luminoso y textos del genocida marxista Abimael Guzmán, y se

¹⁷⁴ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 94.

¹⁷⁵ Cárcel Ortí, Vicente, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 129.

¹⁷⁶ Garralda, Ángel, «El perdón y la situación social actual». En Siempre P' delante, 312 (1995)

extrañaba de la desinformación de la opinión pública española. El intelectual rumano Vintila Horia y las víctimas del comunismo en la Europa del Este podrían aducir razones análogas para justificar el exterminio de todos los partidarios del comunismo en el mundo, que defienden teorías e ideas que han provocado cien millones de muertos y un sufrimiento todavía superior al que provocan las injusticias burguesas¹⁷⁷.

No se trató de una represión en virtud de actuaciones concretas o de acusaciones personales, fundadas o no. Mientras no hubo, por ejemplo, caza de poetas por ser poetas, sí la hubo de sacerdotes, religiosos y seglares apostólicos sólo por serlo. El principio rector era la extirpación de la Iglesia. Todavía en 1968, fuera de toda posibilidad de acción, dos portavoces del anarcosindicalismo, la ex-ministra Federica Montseny y José Peirats hacen declaraciones esclarecedoras. Montseny decía: «No vemos con buenos ojos la existencia de la Iglesia como institución”...»¹⁷⁸. Deseamos la desaparición de todas las Iglesias, de no importa qué culto ni qué religión, creyendo que todas las religiones han sido el opio de los pueblos». Y Peirats añadía: La C.N.T. no iba contra la Iglesia, «sino contra todas las Iglesias, sectas o ritos que exigen el sacrificio de las facultades racionales o la ciega creencia. El pueblo arremete contra la odiada institución del oscurantismo». Un año más tarde, en julio de 1937, la Hoja de una comarca catalana escribía: «Ya vivimos tranquilos. Hemos matado a todos los curas, a todos los que parecían curas y a todos los que nos parecían curas»¹⁷⁹.

Pío XI habló en septiembre de 1936 del esplendor de «verdaderos martirios, en todo el sagrado y glorioso significado de la palabra». Es imposible encasillar a los mártires en el grupo de las represiones duras o de las venganzas personales que se dan en las guerras civiles; independientemente de cualquier comportamiento personal, había la intención universal de extirpar una «profesión». Martirios, por el testimonio que han dado los que murieron. La Iglesia ha quedado marcada por la admiración hacia los mártires de España: por su número enorme, por su confesión de Cristo (murieron al grito de «Viva Cristo Rey») con excepcional fidelidad («de ninguno se sabe que claudicara en la hora del martirio», según declaración episcopal) y por su mensaje de

¹⁷⁷ Cf. **VV. AA.**, *El libro negro del comunismo. Crímenes, terror y represión*. Editorial Planeta. Madrid, 1998.

¹⁷⁸ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 93.

¹⁷⁹ *Ibidem*. Pág. 94.

perdón. Actitud de perdón referida conscientemente al ejemplo de Cristo en la Cruz, lo que desautoriza la insinuación de que aquella Iglesia era más de Cristo Rey que de Cristo Crucificado¹⁸⁰. Don José también destaca la abundancia de personas que presentían el martirio y lo apreciaban como una gracia. Así los jóvenes de Acción Católica cantaban en su himno: «ser apóstol o mártir acaso, mis banderas me enseñan a ser». Los obispos invocaron en favor de los verdugos los méritos de los mártires, que morían perdonándolos.

La persecución religiosa no tuvo móviles socio-políticos, es anterior a la Guerra y es una manifestación de la persecución que la Iglesia ha sufrido a lo largo de su historia en virtud de su naturaleza y misión¹⁸¹. El antiguo alférez provisional, Hilari Ragner, en un artículo de la Vanguardia el 11 de octubre de 2007, había dicho que los religiosos asesinados de la Guerra lo fueron por pugna política, no por su fe cristiana¹⁸².

No faltaron motivaciones político-sociales en la persecución religiosa, como los cuarenta y siete sacerdotes asesinados en el País Vasco, la mayoría carlistas. Los demás obedecieron a un solo móvil in odium fidei, in odium Ecclesiae, porque no bastaba la eliminación física, sino que a esta se añadía la tortura, el ensañamiento, incluyendo los cadáveres, o la destrucción de las cosas sagradas¹⁸³.

Stanley Payne señala que la persecución religiosa fue unas veces planificada, y otras tolerada, impulsada y protegida por las autoridades políticas, superando a la Revolución Francesa¹⁸⁴: «en ningún momento de la historia de Europa, y quizás incluso del mundo, se ha manifestado un odio tan apasionado contra la religión y todas sus obras»¹⁸⁵. Orwell denunció la mentira de la propaganda de que las Iglesias eran atacadas cuando desde ellas se disparaba o se parapetaban fuerzas franquistas¹⁸⁶.

¹⁸⁰ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 95.

¹⁸¹ **Fernández de la Cigoña, Francisco**, «*Extraños perdones*». En *Siempre P' alante*, 409 (2000) 9.

¹⁸² **Palomar, Eduardo**, «*Carta abierta al monje trampa*». En *Siempre P' alante*, 573 (2007) 11.

¹⁸³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 105.

¹⁸⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 52-53.

¹⁸⁵ **Thomas, Hugh**, *La República Española y la Guerra Civil*. Ediciones Grijalbo. Barcelona, 1976. Pág. 257.

¹⁸⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 56.

La prensa izquierdista, empezando por *El Socialista*, se vanagloriaba de la quema de conventos en mayo de 1931, como justa respuesta a las provocaciones derechistas. La censura impidió que la prensa derechista diese su versión exacta de los hechos¹⁸⁷. La policía que vigilaba algunos edificios religiosos, como el Palacio Episcopal de Málaga, recibió la orden de retirarse. Miguel Maura confiesa que el gobierno no quiso intervenir dejando indefensas a iglesias y conventos en mayo de 1931¹⁸⁸. La Guardia Civil recibió la orden del gobernador militar de Málaga de retirarse ante la amenaza de quemar el Palacio Episcopal el 11 de mayo de 1931, que ardió completamente, incluyendo su archivo y biblioteca del siglo XIV¹⁸⁹.

El gobernador informó a Azaña al tiempo que le comunicó que el incendio de iglesias continuaría al día siguiente. El Gobernador militar fue ascendido poco después a general de División¹⁹⁰.

«Se aplicaron planes que ya se habían practicado en la Revolución de Asturias de 1934 o en la Semana Trágica de 1909, orientados al aniquilamiento de las supuestas fuerzas reaccionarias. No eran movimientos espontáneos del «pueblo» (que en muchos lugares deseó salvar a sus sacerdotes) ni extralimitaciones de «incontrolados» (aunque hubiera algunos), sino ataques programados de las organizaciones revolucionarias. Y éstas, integradas en los Comités del Frente Popular, detentaban el poder real, con el respaldo más o menos complaciente de las autoridades constitucionales»¹⁹¹.

La crónica de los asesinatos de sacerdotes y religiosos, y persecución sistemática de la Iglesia en los cinco meses de gobierno del Frente Popular entre febrero y julio de 1936 es espeluznante. Sin orden y autoridad, los alcaldes expulsaban a los párrocos de los pueblos, se impedía el toque de campanas, o se incendiaron, saquearon o confiscaron cientos de edificios religiosos, profanación de cadáveres, como el del obispo de Teruel, Antonio Ibáñez, en Yecla (Murcia). La censura impedía el relato de los hechos, mientras

¹⁸⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 44-45.

¹⁸⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 46-47.

¹⁸⁹ **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 562.

¹⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 581.

¹⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 93.

que la prensa izquierdista *La Libertad*, *El Liberal* o *El Socialista* incitaban a la violencia¹⁹².

Desde el 16 de febrero de 1936 hasta junio del mismo año fueron destruidos en España 171 templos¹⁹³. La Generalidad de Cataluña evitó entre febrero de 1936 y el 19 de julio del mismo año que las iglesias de la región fueran quemadas como ocurrió en casi toda España. Lo que indica que contaban con medios para evitar la persecución posterior, hasta que los anarquistas participaron en el Gobierno de la Generalidad, como reconoce el anarquista Fábregas en su obra *80 días en el gobierno de la Generalitat. Lo que hice y lo que no me dejaron hacer*¹⁹⁴. Los excesos fueron consentidos. Dice el exdiputado de ERC-USC (Unión Socialista de Cataluña), Carles Gerhard, en 1932¹⁹⁵. Desde el 16 de febrero de 1936, las medidas efectivas de transformación social fueron retóricas sin alcance legal y efectivo, mientras todo el esfuerzo del gobierno del Frente Popular estaba concentrado en acabar con la Iglesia inspirada en el odio¹⁹⁶.

Dice don José que al llegar la Guerra, la Iglesia recobró su libertad en la zona nacional. En la llamada zona roja se procedió desde el primer momento a su destrucción. La Iglesia deja de existir como institución pública reconocida. Lo que subsiste de su actividad es clandestino, especialmente en las grandes urbes, que facilitan el ocultamiento. Los grupos revolucionarios —socialistas, comunistas, anarquistas—, continuando lo que inició en 1934 la revolución organizada por el Partido Socialista, en Asturias, realizaron en forma premeditada una destrucción sistemática: con exhibición e impunidad y en gran medida como instrumentos del Estado o detentadores de su poder. Si la intensidad fue mayor en el año 1936, los efectos, con nuevas amenazas y no pocas víctimas, continuaron hasta el fin. Se interrumpió todo culto público, toda predicación, toda publicación, toda institución y asociación religiosa. Se inutilizaron para su destino todos los edificios (iglesias, conventos, seminarios, etc.), se profanaron, se convirtieron en almacenes, mercados, cuarteles... Se quemaron o destrozaron muchas iglesias y la mayor parte de los retablos, imágenes, altares. Se requisó o dispersó el ajuar litúrgico,

¹⁹² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 99-101.

¹⁹³ **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 60.

¹⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 70.

¹⁹⁵ **Gerhard, Carles**, *Comissari de la Generalitat a Montserrat (1936-1939)*. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. Barcelona, 1982. Págs. 469-470.

¹⁹⁶ **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Vol. 1. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 57.

con pérdidas de decenas de millares de obras del patrimonio artístico. Se saquearon o incendiaron numerosos archivos y, se expoliaron bibliotecas¹⁹⁷.

Los sacerdotes y religiosos fueron acosados con voluntad de exterminio. Entre los religiosos, principalmente, los varones; pero algunas de las víctimas más tempranas fueron religiosas de clausura, como las Carmelitas de Guadalajara, declaradas Mártires por la Santa Sede. Bastaba ser sacerdote para ser asesinado, casi siempre sin apariencia de juicio y en muchísimos casos con crueldad horrenda. Un jefe revolucionario afirmó en agosto de 1936: «El problema de la Iglesia (...) nosotros lo hemos resuelto yendo a la raíz. Hemos suprimido sus sacerdotes, las iglesias y el culto». «La Iglesia ha sido completamente aniquilada». Se salvaron de morir únicamente los que lograron esconderse o los que, como presos, se beneficiaron de la moderación de algunos funcionarios¹⁹⁸.

Pío XI en *Divini Redemptoris* afirmaba que el comunismo, «cuando le fue posible, destruyó todas las iglesias, todos los conventos y hasta toda huella de religión cristiana». El comunismo ha matado «obispos y millares de sacerdotes, de religiosos y religiosas, buscando de modo especial a aquéllos y aquéllas que, precisamente, trabajaban con mayor celo con pobres y obreros». «De los sacerdotes, decía un jefe comunista, ante la actitud del pueblo que quería salvar a su párroco: tenemos orden de quitar toda su semilla». Salvador de Madariaga, decía que «durante meses y aun años bastaba el mero hecho de ser sacerdote para merecer pena de muerte»¹⁹⁹.

El informe que el ministro del Gobierno de República, el nacionalista vasco Manuel de Irujo, presentó el 7 de enero de 1937, muy detallado, demuestra que en sólo seis meses la persecución fue brutal. Esto demuestra que los desmanes no eran fruto de elementos incontrolados, pues se produjo en los primeros momentos de la Guerra cuando las autoridades republicanas tenían pleno control de la situación, pero desde el

¹⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 107-108.

¹⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 93.

¹⁹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 113.

gobierno y los partidos del Frente Popular se fomentaba el más feroz anticlericalismo²⁰⁰. Las cartas cruzadas entre Companys y Negrín demuestran que la persecución fue tolerada y amparada por las autoridades²⁰¹. Salas Larrazábal dice que los denominados incontrolados iniciaron una actividad tan regular que puso de manifiesto lo bien controlada que estaba²⁰². La persecución religiosa estaba planificada²⁰³.

El comunista José Díaz y el troskista Andrés Nin se vanagloriaban de haber acabado con la Iglesia²⁰⁴. La anarcosindicalista *Solidaridad Obrera*, de 25 de mayo de 1937, reconocía la persecución religiosa como objetivo revolucionario del bando republicano. Documentos sellados de la CNT-FAI de Asturias entregaban salvoconductos a sus militantes exonerándoles de otra actividad al estar ocupados en la destrucción de Iglesias²⁰⁵.

Por eso, don José no decía nada al respecto que no fuese confesión de parte. Con motivo de la beatificación de 122 mártires de la Guerra de 1936, señaló a los autores como «poderes revolucionarios (socialistas, comunistas y anarquistas)»²⁰⁶. En el cincuenta aniversario de la consagración de Cuenca al Sagrado Corazón de Jesús, hablaba «de un tiempo de opresión, que le había privado del culto, de la predicación, de las iglesias y las imágenes; que era una comunidad dispersa, a la que le habían matado los pastores y otros testigos del Evangelio; a la que le habían profanado por el fuego el cuerpo de su Patrono San Julián»²⁰⁷.

El embajador francés en Barcelona, Erik Pierre Labonne, en 1937, pro republicano, reconoce la extinción del catolicismo en zona republicana sin el más

²⁰⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 123-125.

²⁰¹ *Ibidem*. Pág. 171.

²⁰² *Ibidem*. Pág. 278.

²⁰³ **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013. Págs. 22-24, 60, 63, 65-66, 68, 73, 79 y 81; Vid. a este respecto el libro de **Alberti Oriol, Jordi**, *El silenci de les campanes: la persecucio religiosa durant la guerra civil*. Edicions Proa. Barcelona, 2007.

²⁰⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 48-49.

²⁰⁵ *Ibidem*. Pág. 50-51

²⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Beatificación de 122 mártires del año 1936 en España». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 136.

²⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Romería al monumento del Sagrado Corazón en el Cerro del Socorro y renovación de la Consagración». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 97.

mínimo respeto a la libertad y a la democracia²⁰⁸. El escándalo internacional provocó la organización propagandística de un funeral público en Barcelona para intentar demostrar que había libertad religiosa²⁰⁹. En plena guerra, el Gobierno republicano invitó al cardenal Francisco Vidal a regresar a Tarragona. Contestó que como podía regresar cuando las cárceles están llenas de sacerdotes y seglares por actos de su ministerio²¹⁰.

Manuel Irujo, ministro de Justicia del Gobierno de Negrín hasta el 5 de abril de 1938, y luego ministro sin cartera, intentó acabar con la persecución religiosa, pero no lo consiguió, aunque parece que logró mitigarla²¹¹. Había ya pocos curas que matar. En la diócesis de Barbastro, por ejemplo, el 85% del clero había sido asesinado.

El balance de asesinatos en la persecución religiosa, sólo durante la Guerra, la mayoría en los tres primeros meses de la contienda, es de 13 obispos, 4.184 sacerdotes seculares, 2.365 religiosos, y 283 religiosas asesinadas (algunas de ellas previa violación).

Las cifras del monseñor Antonio Montero en su obra de 1961 *Historia de la persecución religiosa en España, 1936-1939*, arrojan como resultado 6.832 eclesiásticos asesinados, deben ser corregidas al alza²¹².

Don José señala que, pasada la tormenta y ajustados los recuentos de víctimas, se comprobó que habían sido sacrificados trece obispos (no se salvó ninguno de los que permanecieron en la zona, excepto un ciego hospitalizado), y unos siete mil sacerdotes y religiosos, lo que equivale, como promedio, a un tercio del total del clero en la zona republicana, alcanzando en algunas diócesis casi la mitad.

Al clero hay que añadir decenas de miles de seglares, asesinados por su condición de católicos piadosos o miembros de asociaciones apostólicas, sin contar los ejecutados por razones más directamente políticas. Pío XI en *Divini Redemptoris* decía que «un número mucho mayor de toda clase y condición (...) asesinados por el mero hecho de ser buenos cristianos o tan sólo contrarios al ateísmo comunista». Por ejemplo, en la diócesis de Cuenca, 148 sacerdotes y religiosos asesinados se inscribieron en un

²⁰⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 147.

²⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 19.

²¹⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *la Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 315.

²¹¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 152-159.

²¹² **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 478.

número total de víctimas que alcanza unas 1.600 personas²¹³. En una diócesis rural de 400.000 habitantes, carente de «masas revolucionarias», el número de seglares víctimas de carácter religioso multiplica por once el de sacerdotes y personas de vida consagrada²¹⁴.

Una de las pérdidas culturales evitables para España, más allá de las consabidas pérdidas con el exilio de posguerra, son los obispos asesinados en la persecución religiosa de 1936. Monseñor Salvador Huix Miralpeix (1877-1936), obispo de Lérida, fue fundador de varias publicaciones y autor de varias obras literarias, teológicas y de piedad²¹⁵. Monseñor Miguel Serra Sucarrats (1868-1936), obispo de Segorbe, era catedrático de Derecho en la Universidad Pontificia de Tarragona²¹⁶. Monseñor de Esténaga y Echevarría (1882-1936), obispo prior de Ciudad Real, dos veces doctorado en Teología y Derecho Canónico, miembro de la Real Academia de la Historia y de la de Bellas Artes de San Fernando, y académico de número y director de la Academia de Bellas Artes y Ciencias Históricas de Toledo²¹⁷. Monseñor Diego Ventaja Milán (1880-1936), obispo de Almería, era tres veces doctorado²¹⁸. Y de monseñor Manuel Irurita Almándoiz (1876-1936), obispo de Barcelona, doble doctorado en Teología y Filosofía.

En cuanto a las destrucciones de iglesias y del patrimonio artístico, el martirio de las cosas, que ahora algunos atribuyen equívocamente a la «guerra», no se debieron a combates o a acciones del «enemigo». El martirio de las cosas sagradas es innumerable en obras de arte, en pintura, escultura, retablos, orfebrería, ajuares litúrgicos, libros o documentos. Los templos totalmente quemados son 800 en Valencia, 354 en Oviedo, 325 en Solsona, 48 en Tortosa, 42 en Santander, 40 en Barcelona y 30 en Madrid. Los templos parcialmente destruidos son más de 1.500 en Valencia, más de 1.000 en

²¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 108 y 114; **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 90-91.

²¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 93.

²¹⁵ **González Rodríguez, María Encarnación**, *Los doce obispos mártires*. Editorial EDICE. Madrid, 2005. Pág. 58.

²¹⁶ *Ibidem*. Pág. 77.

²¹⁷ *Ibidem*. Pág. 118.

²¹⁸ *Ibidem*. Pág. 138.

Gerona, más de 500 en Vic, todos menos 10 en Barcelona, todos menos 3 en Cuenca, casi todos en Orihuela, Madrid, Cartagena, Jaén (el 95%), Santander y Toledo; y todos en Almería, Segorbe, Ciudad Real, Barbastro, Ibiza y Tortosa. Guerra hubo también en la zona nacional, donde el patrimonio se conservó intacto²¹⁹.

La Conferencia de Metropolitanos, reunida entre el 10 y el 13 de noviembre de 1937, acordó que se hiciese relación detallada de los daños, según cuestionario de la Santa Sede; y que se reuniesen datos para publicaciones históricas sobre las matanzas²²⁰.

2.3.1. Los mártires

El título de mártires a los asesinados en zona republicana fue obra de Pío XII²²¹. Pablo VI dejó paralizados los procesos de los mártires de la Guerra de 1936 esperando tiempos más oportunos²²². Don José se hace eco sin comentario de la paralización durante años de estos procesos, hablando de las facciones llenas de odio contra la religión y sus seguidores²²³.

Pero celebró con júbilo indisimulado la reactivación de los procesos de beatificación de los mártires de la Cruzada con Juan Pablo II. «El Papa tomó la iniciativa, hablando ante siete obispos españoles y tres o cuatro sacerdotes de África y de Europa, de interesarse cariñosamente por la glorificación de los mártires de la guerra de España. Tenemos que hacer algo, -nos dijo-, para promover esa glorificación y, comentando esta idea advirtió, -como ya lo había hecho hace año y medio o dos años-, a propósito de unos mártires en Italia, cuando aprovechó la ocasión de conmemorarlos, para subrayar la necesidad de no despreciar a los mártires contemporáneos. Entonces

²¹⁹ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 93.

²²⁰ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 113.

²²¹ Piñar, Blas, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 31.

²²² Cárcel Ortí, Vicente, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 204 y 253.

²²³ Guerra Campos, monseñor José, «Las carmelitas mártires de Guadalajara». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1987) 42.

dijo y ahora repitió: Que no deberíamos jamás ser arrollados, como ocurre, por las falsas excusas o los falsos pretextos políticos, que es necesario hacer revivir el testimonio puro, transparente y valiente de la fe, por mucho que en torno se empeñen unos y otros en descalificarlo con pretextos políticos, que como él dijo nunca faltan y, si los tuviéramos en cuenta, tendríamos que borrar del catálogo de los santos a todos los mártires clásicos del tiempo romano, porque también entonces, se alegaba un pretexto político y, es que se negaban a dar culto al Emperador y el culto al Emperador, era parte esencial de la vida política de la época, y sin embargo, todos nuestros altares están llenos de reliquias de santos mártires auténticos y proclamados como tales en aquella época»²²⁴.

Volvió a recordar al Papa Juan Pablo II cuando el pontífice se refirió a los 800 mártires cristianos del islam en Otranto (Italia). Los mártires no deben olvidarse ni anularse con pretextos políticos. A veces son acusados como culpables de reatos políticos, Cristo también fue condenado a muerte aparentemente por este motivo cuando se proclamó Rey. El Papa destacó en ellos su doble testimonio de amor a la Patria terrena y autenticidad cristiana²²⁵. Don José añade que si les olvidamos habría que olvidar al primer mártir: Cristo y todos los mártires de la historia²²⁶.

Don José esperaba que las palabras del Papa estimularan a los responsables de la Iglesia española, donde algunos se exaltan a sí mismos con desprecio de sus mayores, que han sido dignos de estar con el Señor en la Gloria, mientras nosotros todavía somos simples candidatos. Don José denuncia los manejos paralizantes, las reticencias, la inhibición o desprestigio, en una exhibición de deshonor²²⁷. En su toma de posesión como obispo de Cuenca, don José, recordando al obispo mártir Laplana, pedía que «no

²²⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Escuchemos a quien nos habla en nombre del Señor». En *Cristiandad*, 614-615 (1982) 87; **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de la Encarnación. Clausura del ciclo de conferencias ADUE. Madrid, 25 de marzo de 1982. Audio; **Redacción**, «El Santo Padre habla de la vieja Unidad Católica de España y de la glorificación de los mártires de nuestra Cruzada». En *Iglesia-Mundo*, 234 (1982) 14; **Nonell Bru, Salvador**, «Nuestros mártires». En *Fuerza Nueva*, 891 (1985) 6-11.

²²⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Los mártires de España». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 4-6 (1985) 58-60.

²²⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Domingo de Resurrección. Cuenca, 1986. Audio.

²²⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Los mártires de España». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 4-6 (1985) 58-60.

vuelvan atravesar aquella mano el olvido o el desprecio injusto, ni de los fieles, ni de los sacerdotes, ni de los obispos de la España fecundada con su sangre»²²⁸. En el Sínodo de los Obispos de 1991 y 1999 muchos padres sinodales de los países de Europa del Este hablaron con veneración de los mártires de sus diócesis en la persecución nazi y comunista. Los españoles no dijeron al respecto ni una palabra²²⁹.

Con ocasión de la encíclica *Centessimus Annus*, el padre Garralda leyó en el Boletín Oficial del Arzobispado de Oviedo, firmado por sus dos obispos, que algunos sacerdotes en Asturias sufrieron persecución... El padre Garralda les escribió afirmando que del texto parece deducirse que no pasaron de una par de docenas. Fueron 163 martirizados, incluyendo seminaristas, y 600 perseguidos a muerte y encarcelados²³⁰.

Don José impulsó la Causa de beatificación del obispo mártir de Cuenca, Cruz Laplana, informando con frecuencia de los avances del proceso incoado en Cuenca en 1953²³¹. Solicitó la reunificación de varias causas, con el impulso que recibieron las Causas de los mártires de la Guerra en los años ochenta, después de dos décadas de paralización durante los años sesenta y setenta²³². También impulsó otros procesos de beatificación, como es el caso del Siervo de Dios José Antonio Navarro Rincón, seminarista de Cuenca, mártir el 25 de febrero de 1938 en Vedado de Zuera (Zaragoza). Seminarista modélico fue movilizado por las tropas llamadas republicanas a finales de 1937. Extrañados por su ejemplaridad de vida, sus superiores reclamaron informes sobre él. Al saber que era seminarista, fue detenido, interrogado y torturado, permaneciendo fiel y confesando su Fe. Ante la tropa que presencié su ejecución, no quiso que le vendasen los ojos. Pidió perdón a Dios para todos y murió dando vivas a Cristo Rey²³³.

²²⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 74.

²²⁹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 353.

²³⁰ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 281.

²³¹ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 614.

²³² **Guerra Campos, monseñor José**, «Causa de canonización del obispo D. Cruz Laplana y Laguna y del presbítero D. Fernando Español Verdie». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 123.

²³³ **Redacción**, «*Agenda de D. José Guerra Campos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1993) 47; **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 615.

Don José tuvo siempre presente en su vida sacerdotal la presencia de los mártires, a los que invoca en su ministerio de forma sistemática. Decía en 1992 que «más de una vez, oralmente y por escrito, me he atrevido a reiterar que los mártires son el caudal más precioso del que dispone la Iglesia de España en todo el siglo XX y en muchos siglos, y que ninguna otra empresa se le puede comparar (...) Los mártires no son mártires de una idea: son testigos de la presencia viviente en ellos de Cristo Jesús, el Protomártir»²³⁴. En la misa inaugural de la Asamblea de la HSE en 1974 recordó, en esta «hora de tantas traiciones», el martirio de tantos hermanos hace pocos años²³⁵.

Vinculó además el recuerdo a los mártires con la necesidad de la fidelidad en tiempos difíciles. En una de sus muchas evocaciones al obispo mártir Cruz Laplana, decía que «a don Cruz le pusieron en las manos, en bandeja, una y otra vez, la posibilidad de otra salida: no la del martirio, sino la de la retirada en busca de refugio a un lugar acogedor, lo cual parecería legítimo (y rehecho otros hermanos suyos lo practicaron en circunstancias semejantes»²³⁶. Muchas pidió don José que «no vuelvan atravesar aquella mano el olvido o el desprecio injusto, ni de los fieles, ni de los sacerdotes, ni de los obispos de la España fecundada con su sangre»²³⁷.

Don José señala que la espiritualidad, en tiempo de guerra, quedó marcada por la admiración hacia los mártires: su número enorme, su fidelidad excepcional («de ninguno se sabe que claudicara en la hora del martirio», según declaración episcopal), su mensaje de perdón. Pasado sólo un mes de guerra, Pío XI proclama, ante prófugos de la persecución religiosa en España, el «splendor de virtudes cristianas y sacerdotales, de heroísmo y de martirios, verdaderos martirios en todo el sagrado y glorioso significado de la palabra»²³⁸.

²³⁴ Guerra Campos, monseñor José, *La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 33.

²³⁵ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Págs. 86 y 88.

²³⁶ Guerra Campos, monseñor José, *La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 29.

²³⁷ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 74.

²³⁸ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 117.

El escritor Francisco José Fernández de la Cigoña reconoce «que hubo atrocidades y bajezas en las filas católicas. Pero al lado de ellas, cuánto amor a Dios y a España, cuánto sentido eclesial, cuánta gloria, cuánto heroísmo. Lo he dicho en alguna ocasión. Aquel año trágico de 1936 la Iglesia española dio al cielo más santos que toda la historia de España, que es una nación de santos, en veinte siglos. Y faltarán altares en España, que es una nación de iglesias, para venerar en ellos a todos los mártires de aquella guerra»²³⁹.

Episodio especialmente desagradable y triste para don José acaeció a propósito de los mártires con la revista *Tiempo*. El periodista «Cándido» (Carlos Luis Álvarez) declaró en el número 256 de la revista *Tiempo* que había escrito un libro sobre los mártires de la Iglesia²⁴⁰, que luego firmó como autor fray Justo Pérez de Urbel. El citado periodista afirmó que tal libro se lo había inventado, para cooperar con las grandezas del franquismo con una falsedad más. Este argumento sirvió para que la misma revista, esta vez con firma del periodista Mellado, llegase a la conclusión de que los mártires de la Guerra de 1936 eran inventados en su mayor parte. El artículo añade que tal libro es uno de los pilares para la elección de candidatos a nuevos santos en la Iglesia, y que la Santa Sede teme beatificar a un mártir inexistente.

Don José califica este episodio como ignorancia aliada con malicia, y como monstruosidad, y añade que los procesos martiriales cuentan con millares de testigos, y que antes de la publicación del citado libro se habían publicado ya 150 monografías sobre el tema, 52 diócesis habían informado de manera oficial sobre lo acontecido en las mismas, y 84 Institutos Religiosos habían hecho otro tanto. El citado libro no dice nada que no hubieran dicho otros, y supone una mera compilación cuyo valor no depende de las intenciones de su autor. El profesor Antonio Calvo ha descubierto que el citado libro, más que compilación, es copia literal de obras anteriores.

La revista *Tiempo* llega al extremo de afirmar, a través del periodista Mellado, que el Hermano Manuel Barbal Cosán, de las Escuelas Cristianas, era un mártir imaginario. El profesor Calvo demuestra que es uno de los mártires más documentados. Los datos aparecen en un libro de 1941, que reproduce las actas del juicio popular en Tarragona que condenó a muerte al religioso, con firmas del médico forense, testigo y

²³⁹ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «Una política católica». En Verbo, 333-334 (1995) 398.

²⁴⁰ *Los Mártires de la Iglesia. Testigos de su Fe.*

firmante del certificado de defunción. El libro de Fray Justo o de «Cándido», copia los datos literalmente de este otro libro de 1941. El profesor Calvo demuestra que un total de 110 páginas del citado libro «inventado» (de un total de 353) son copia literal del *Martirologio de Cuenca*, volumen II. Barcelona, 1947, cuyo autor fue el catedrático de la Universidad de Barcelona doctor Sebastián Cirac Estopañán. Cotejando ambos volúmenes, la supuesta obra inventada ha plagiado desde los capítulos IV al VI, el VIII, el IX, el XIV, el XVIII, el XXI, el XXII, el XXIV y el XXV²⁴¹.

En la misma dirección, el padre Cárcel Ortí acusa a Julián Casanova en *Rebelión y revolución*²⁴² de exageraciones, falsificación, afirmaciones gratuitas sin prueba, sectarismo descarado²⁴³.

Don José lamentaba que la deificación de la «convivencia pluralista» se invoque para acallar la glorificación de los mártires españoles²⁴⁴.

Más bibliografía sobre la persecución religiosa entre 1031-1939²⁴⁵.

2.3.2. La represión de los vencidos

Una calumnia que se ha extendido como la pólvora habla de una supuesta bendición de la jerarquía eclesiástica a la represión de la posguerra²⁴⁶. Algunos eclesiásticos han llegado a desautorizar la represión de forma genérica²⁴⁷, como si los

²⁴¹ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, «Un inventor de mártires». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 205-208.

²⁴² obra coordinada por el profesor Santos Juliá en *Víctimas de la Guerra Civil*. Temas de Hoy. Madrid, 1999. Págs. 57-177.

²⁴³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 217.

²⁴⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 146.

²⁴⁵ **Guijarro, José Francisco**, *Persecución religiosa y Guerra Civil*. La esfera de los libros. Madrid, 2006. Págs. 27-279; o **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013.

²⁴⁶ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999. Pág. 29.

²⁴⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 288.

vencedores en una guerra hubiesen incurrido en un gesto insólito al exigir cuentas a los vencidos. Habría sido la primera guerra del mundo donde los vencedores no juzgan a los vencidos²⁴⁸.

Debe distinguirse entre la represión política antes de la guerra, irregular e incontrolada, de la represión posterior a la guerra. Es cierto que la represión de posguerra fue dura, pero se practicó en gran medida con juicio militar, aunque fuese sumarísimo, y generalmente contra quienes practicaron crímenes horrendos en la retaguardia, torturas, violaciones y ensañamiento. Precisamente Carlos Arias Navarro, izquierdista y anticlerical antes de la Guerra, se pasó de bando ante los desmanes del Frente Popular, y ejerció de fiscal en la posguerra.

El padre Garralda distingue en los nacionales entre quienes mataron por odio o venganza, quienes se defendieron de una agresión injusta y quienes mataron después de un juicio justo. Sólo los primeros merecen el calificativo de asesinos. Fue Cruzada porque fue organizada en defensa de la Cruz y porque así lo declaró la Iglesia²⁴⁹.

Los partidos del Frente Popular, implicados en las terroríficas chekas, reprochaban a los vencedores en la guerra medidas represivas, que ellos practicaron contra el enemigo de forma sistemática y con ánimo de aniquilamiento completo. El general Gualterio Krivitsky fue jefe del servicio secreto militar soviético, durante la Guerra de 1936. Con motivo de las purgas de Stalin huyó a Francia en noviembre de 1937 y allí fue objeto de dos atentados, lo que le obligó a desplazarse a EE.UU. Allí comenzó a escribir sobre el proceder comunista. Aterrorizado escribió: «Si alguna vez intentan probar que me maté, no les creáis». El 10 de febrero de 1941 apareció muerto de un tiro en la cabeza en el Hotel Bellavue de Washington, con tres notas de suicidio en su cama²⁵⁰. Krivitsky confirma no sólo los planes imperialistas de Stalin hacia España, sino la planificación del genocidio de la persecución religiosa, el exterminio sobre los anarquistas y el POUM, o las chekas²⁵¹, especialmente activas en Cataluña,

²⁴⁸ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 282.

²⁴⁹ **Garralda, Ángel**, «La Iglesia la llamó “Cruzada”». En *Siempre P’alante*, 584 (2008) 15.

²⁵⁰ Vid. **Redacción**, «¿Depuración?». En *ABC*, 12 de febrero de 1941.

²⁵¹ **Krivitsky, general Gualterio**, *Yo, jefe del Servicio Secreto Militar Soviético*. Editorial NOS. Madrid, 1945; **Iglesias, Ignacio**, *Experiencias de la Revolución: el POUM, Trotski y la intervención soviética*. Editorial Laertes. Barcelona, 2003; **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 343 y 378.

donde 8.352 catalanes fueron asesinados bajo la presidencia de Luis Companys, muchos de ellos previo paso por las chekas²⁵².

En 1945 la población reclusa española alcanzó los niveles anteriores a la Guerra. El pueblo español es testigo de cómo los combatientes republicanos en su inmensa mayoría pasaron unos meses de cárcel después de la Guerra. Aclarada su condición de simples combatientes, volvieron a sus casas y a sus trabajos. Contaban mis abuelos paternos, combatientes republicanos, que estuvieron en la cárcel ocho meses después de la caída de Madrid. Como no habían cometido crímenes execrables, sólo combatieron en el frente, fueron liberados y nadie les molestó jamás.

En cualquier caso, no debe confundirse el perdón y la reconciliación con el borrón y cuenta nueva, como si las checas y el SIM no hubiesen existido. La necesaria justicia en este aspecto es una cuestión distinta de las injusticias y los abusos de muchos de los nacionales contra inocentes o contra adversarios políticos por el simple hecho de serlo²⁵³. Desde un punto de vista cristiano es condenable la venganza, que la hubo, pero no la justicia. La venganza no es cristiana, pero la justicia es una exigencia cristiana compatible con el perdón²⁵⁴. Buena parte de los ejecutados habían practicado el terror en las chekas siendo abandonados por sus jefes que huyeron al extranjero con multimillonario botín. Además la mitad de las condenas a muerte fueron conmutadas por cadena perpetua que en la práctica no pasó de 6 años de cárcel²⁵⁵.

La propaganda ya se había ocupado de vender el mensaje de la enorme represión en la Asturias golpista de 1934. Lo cierto es que en la Revolución de Asturias, con 34 clérigos mártires, sólo hubo dos ajusticiados. Y apenas fueron encarcelados unos meses quienes incendiaron la Cámara Santa, la Universidad, el Seminario o el Palacio Episcopal²⁵⁶, amnistiados por quienes luego exigirían a los vencedores en la Guerra la misma vara de medir para los crímenes republicanos que para los crímenes nacionales.

La justa autonomía política supone que los responsables de las decisiones del poder, cuando son de prudencia política, corresponden a sus legítimos representantes. La represión de posguerra fue obra de las autoridades militares, y los excesos o la

²⁵² **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Vol. 1. Edibesa. Madrid, 2013. Pág. 818.

²⁵³ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 282.

²⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 282.

²⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 282.

²⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 282.

moderación en algunas condenas, materia discutible, son responsabilidad de quien gobierna. Que la pena de muerte era legal en la España de la época lo acreditan las sentencias de muerte de los Tribunales «populares» de la República. Fueron pocas, porque en la mayoría de las ocasiones funcionaba el famoso «paseo», que los partidos del Frente Popular practicaban asiduamente.

Ante la campaña contra el Régimen del 18 de Julio a propósito de las últimas condenas a muerte de algunos terroristas en septiembre de 1975, es necesario recordar que la doctrina oficial de la Iglesia no condena la máxima pena, y que los países de referencia de los críticos de tales condenas, ya sean de izquierdas o de derechas, practicaban la pena de muerte, como los países del Este de Europa o los EE. UU.²⁵⁷.

No pocos familiares de las víctimas del terror republicano se quejaron amargamente en la posguerra de los indultos y otras medidas de gracia contra asesinos confesos, que se aplicaron por motivos dispares como la intercesión por el condenado de alguna víctima superviviente.

Los excesos en el bando nacional son un hecho innegable. Corresponden a la represión política que practicaron ambos bandos. Incluso los catorce sacerdotes nacionalistas vascos fusilados por su condición de separatistas o combatientes separatistas, y dos más en Burgos y La Rioja, lo fueron por razones políticas. El general Franco, que dijo no tener conocimiento de los hechos, ordenó que cesaran cuando llegaron las primeras protestas de Roma. Para el padre Cárcel hubo excesiva prudencia de la jerarquía eclesiástica Iglesia a la hora de condenar públicamente estas ejecuciones²⁵⁸. Es extraño que es un sacerdote se extrañe de la prudencia clerical. Prudente fue la Iglesia en informar a todo el mundo con la *Carta Colectiva* del genocidio de siete mil religiosos casi un año más tarde de los hechos. Prudente fue en acatar la Constitución de 1931 pese a la hostilidad de la Carta Magna.

El padre Tovar Padrón, al tiempo que defiende el carácter de Cruzada de la Guerra de 1936, ni oculta, ni niega ni disculpa los excesos, abusos e injusticias de algunos participantes en la misma²⁵⁹. El arzobispo Melo o el obispo de Urgel, Justino Guitart, y hasta el beato Anselmo Polanco, se prodigaron en gestos contra los excesos

²⁵⁷ **Europa Press**, «¡Gloria y honor a los caballeros de orden público, que ofrendaron su vida por España!». En *Iglesia-Mundo*, 100 (1975) 69-74.

²⁵⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 285.

²⁵⁹ **Tovar Patrón, Jaime**, *Los curas de la última Cruzada*. Editorial FN. Madrid, 2001. Págs. 20-58; 169-183; 207-209; 249-266.

hacia los vencidos²⁶⁰. Don Marcelino Olaechea condenó los excesos, crímenes y violencias gratuitas e injustificables de los nacionales en Navarra durante la Guerra Civil²⁶¹. Y el obispo de Mallorca, monseñor Miralles, publicó en su boletín diocesano el discurso de Marcelino Olaechea, *Ni una gota de sangre de venganza*²⁶². Fue un discurso pronunciado el día 15 noviembre de 1936 dirigido a unos doscientos jóvenes de Acción Católica en la parroquia de San Agustín de Pamplona: «No más sangre que la que quiera el Señor que se vierta, intercesora en los campos de batalla para salvar a nuestra Patria, gloriosa y desgarrada. (...) No más sangre que la decretada por los Tribunales de Justicia, serena, largamente pensada, escrupulosamente discutida, clara, sin dudas, que jamás será amarga fuente de remordimientos²⁶³».

Monseñor Pildaín animó a no colaborar con los tribunales en la represión y que llegó a interponerse físicamente para impedir algunas condenas a muerte²⁶⁴. El jesuita Huidobro denunció ante los militares los abusos de poder de éstos²⁶⁵.

No debe olvidarse que la actitud de Manuel Hedilla y el coronel falangista Yagüe, pidiendo clemencia para los vencidos, no agradó a los militares, cosa que no hizo don Julián Besteiro.

2.3.3.Represión y reconciliación

Los llamamientos de la Iglesia a la paz y la reconciliación se produjeron desde el primer momento de la Guerra. La Santa Sede intervino por sistema a través de sus representantes en España, Antoniutti, Gomá y Cicognani, solicitando indultos o mitigaciones de pena²⁶⁶. Pío XI, en un discurso el 14 de septiembre de 1936 en una recepción a 500 prófugos españoles en Castelgandolfo, abogó por el perdón y la

²⁶⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 288.

²⁶¹ **Garralda, Ángel**, «*La entrevista con Javier Osés*». En *Siempre P' delante*, 43 (1983) 15; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 288; **Garralda, Ángel**, «*Un verdugo de la historia*». En *Siempre P' delante*, 433 (2001) 15.

²⁶² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 182.

²⁶³ **Casanova, Julián**, *La Iglesia de Franco*. Temas de hoy. Madrid 2001. Pág. 119.

²⁶⁴ **Chil Estévez, Agustín**, *Pildain. Un obispo para una época*. Caja Insular de Ahorros de Canarias. Las Palmas de Gran Canaria, 1987. Págs. 173-177 y 195.

²⁶⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 287.

²⁶⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 288.

reconciliación en su parte final del discurso, que no fue reproducido en zona nacional, sin que los obispos, alguno de los cuales protestó, pudieran evitarlo²⁶⁷.

Pío XI aprobó la carta colectiva, que ya hablaba de perdón y reconciliación²⁶⁸, algunos de cuyos firmantes, como monseñor Manuel González o monseñor Polanco, han sido beatificados. El cardenal Gomá en las ruinas de El Alcázar el día de su liberación, cuando el 47% de sus sacerdotes había sido asesinado (286 de 600) en cuatro días, decía: «nuestro perdón para nuestros perseguidores»²⁶⁹.

En el prólogo al libro de Castro Albarrán: *Guerra Santa*, de 12 de diciembre de 1937, el cardenal Gomá afirma que la guerra ha sido santa y que ahora hay que laborar para que la paz y la victoria sean también santas²⁷⁰. En su artículo «*La paz en la Guerra*», de agosto de 1937, invoca a la paz con justicia, al reconocimiento de lo bueno y los derechos de la verdad con afán de perdón y reconciliación²⁷¹. En 1938, en su «*Exhortación de su eminencia reverendísima para celebrar el “Día del Cruzado”*», ya habla de ganar la paz, con anhelo de justicia y amor²⁷². Y en su artículo «*La Guerra: Providencia y Satanismo*» para la revista inglesa *Cork Examiner* dice que al satanismo de la barbarie marxista hay que oponer lucha pero también una sociedad cristiana, una Ciudad de Dios²⁷³.

El *Radiomensaje de Pío XII al pueblo de la católica España*, el 16 de abril de 1939, fue acogido por el Episcopado español, que promovió la reconciliación nacional y el perdón. Pío XII pidió a los españoles «justicia para el crimen y benévola generosidad para con los equivocados»²⁷⁴.

²⁶⁷ Ibidem. Págs. 120-121.

²⁶⁸ Ibidem. Pág. 133.

²⁶⁹ **Garralda, Ángel**, «*Los silencios del Arzobispo de Pamplona (II)*». En *La Nación*, 262 (1998) 8; **Garralda, Ángel**, «*Un verdugo de la historia*». En *Siempre P'alante*, 433 (2001) 15; **Garralda, Ángel**, «*¿Por qué exigen que la iglesia española pida perdón?*». En *Siempre P'alante*, 576 (2007) 15.

²⁷⁰ **Gomá y Tomás, cardenal Isidro**, *Por Dios y por España 1936-1939*. Rafael Casulleras. Librero-Editor. Barcelona, 1940. Págs. 355-359.

²⁷¹ Ibidem. Pág. 346-351.

²⁷² Ibidem. Pág. 415-419.

²⁷³ Ibidem. Pág. 360-371.

²⁷⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 5 (1986) 26.

La carta pastoral «*Lecciones de la Guerra y deberes de la paz*», de 8 de agosto de 1939 versa sobre la reconciliación y las obligaciones de perdón de los vencedores²⁷⁵. También condenaba las represalias y las venganzas como contrarias al espíritu cristiano, y contraproducentes para los intereses de la Patria²⁷⁶.

No fue prohibida como se ha repetido tantas veces²⁷⁷. Fue publicada en todos los boletines diocesanos de España, en el libro de 1940 del propio cardenal *Por Dios y Por España*, y en la obra del Dr. Anastasio Granados sobre Gomá en 1969²⁷⁸.

Lo sucedido está relatado por monseñor Anastasio Granados²⁷⁹. El cardenal no sólo reafirmó su fidelidad a las autoridades del Estado, sino que protestó enérgicamente ante Serrano Suñer y ante el general Franco. La pastoral fue publicada en el Boletín diocesano de Toledo el 1 de septiembre de 1939, y en los boletines diocesanos de todas las diócesis, por solidaridad, libres de censura civil. En el informe del cardenal Gomá a Roma se dice que el general Franco sólo prohibió comentarios al texto para que no se utilizase por la propaganda contraria al Régimen, y alguna autoridad de segundo orden se extralimitó. Parece ser que alguien quiso ver algún párrafo de crítica al Régimen²⁸⁰.

Esta extralimitación hizo que la Carta fuese publicada con un anexo, firmado por la dirección del Boletín, pero obra del cardenal, con el título: «*Un caso nuevo*». El Boletín diocesano acataba sin comentario la resolución del Gobierno pero protestaba la conculcación de los derechos de la Iglesia por un Estado católico. Meses más tarde fue publicada de nuevo en la obra del cardenal Gomá: *Por Dios y por España (1936-1939)*²⁸¹.

Habla don José de los célebres certificados eclesiásticos de «buena conducta» generosamente expedidos por la Iglesia para evitar cárcel o proporcionar trabajo a

²⁷⁵ **Gomá y Tomás, cardenal Isidro**, *Por Dios y por España 1936-1939*. Rafael Casulleras. Librero-Editor. Barcelona, 1940. Págs. 224-302.

²⁷⁶ **Redacción**. «*No se puede inventar la pólvora ni descubrir el Mediterráneo en 1975*». En CIO, 216 (1975) 5-6.

²⁷⁷ **Raguer, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Pág. 60; Argos en *ABC* el 11 de junio de 1975; *YA* el 12 de junio de 1975.

²⁷⁸ **CIO**, «*La agencia "CIO" informa*». En *Iglesia-Mundo*, 96 (1975) 22-23.

²⁷⁹ **Granados, monseñor Anastasio**, *El cardenal Gomá*. Espasa Calpe. Madrid, 1969. Págs. 231-235.

²⁸⁰ *Ibidem*. Pág. 235.

²⁸¹ Prologada por el jesuita Constantino Bayle. Edición de Rafael Casulleras. Barcelona, 1940. Págs. 224-302.

milicianos izquierdistas. Hubo otras ayudas, intercesiones, familias que perdonaron a los asesinos de sus hijos o de sus padres...²⁸². Habla también don José de la generosidad del régimen con los judíos perseguidos por el nazismo. Hasta 30.000 salvaron las autoridades españolas de una muerte segura²⁸³.

Don José aduce un ejemplo de perdón y reconciliación en plena guerra, a través del doctor Tarrés, que realizó su trabajo como médico en el Ejército del Frente Popular, en un ambiente de blasfemias y de «carnalidad soez», manteniendo su alma en cercanía constante con el Señor y la Virgen María, preparándose en secreto sus estudios de filosofía para ingresar en un seminario al finalizar la Guerra, amando con caridad de hermanos a los soldados y mandos, hijos de Dios, que tenía a su cuidado pese al profundo ambiente antirreligioso, y anhelando en actitud interior sus simpatías hacia el bando nacional por motivos religiosos, acogiendo al Ejército Nacional como liberador de España y de Cataluña²⁸⁴.

Monseñor Rouco reconoce que no creció entre rencores por la Guerra, ni en clave de vencedores y vencidos, sino en espíritu de reconciliación y reconstrucción²⁸⁵. En el Frente de Juventudes convivieron hijos de padres de ambos bandos, y algunos líderes falangistas insobornables como Ceferino Maestú, era hijo de un hombre inocente, republicano, fusilado por los nacionales.

Don José quiso rendir homenaje a «los obispos y sacerdotes que después de la Cruzada tomaron en sus manos el cuerpo doliente de la Iglesia en España en medios de incontables carencias para curar, reconstruir, evangelizar»²⁸⁶. Y al evocar los 50 años transcurridos de la consagración de Cuenca al Sagrado Corazón de Jesús, calificó este periodo histórico como una época de «perdón a los enemigos, de acción apostólica.

²⁸² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 37.

²⁸³ *Ibidem*. Pág. 34.

²⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Cómo ser cristiano en tiempos difíciles*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 243-244.

²⁸⁵ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 198.

²⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 74.

Ante todo damos gracias a Dios. Sin olvidar a todos los que trabajaron para los demás, en primer término a los humildes soldados libertadores»²⁸⁷.

Cuenta don José su experiencia personal de joven en la posguerra: «me impresionó de modo particular la actitud de un señor que se destacaba por su cultura, su aparente frialdad religiosa y su enigmática austeridad. Este señor, hecho alcalde en tiempo de la República asistido por unos buenos vecinos como concejales, entre ellos mi padre, había dado en el Ayuntamiento ejemplo de entrega y de honradez administrativa. Relevado del puesto al cambiar el Régimen, cuando todo haría sospechar en él reservas u oposición, aseguraba espontáneamente que el movimiento acaudillado por Franco tenía de su lado como fuerza invencible los «valores morales» (acaso la primera vez que yo oía esta expresión, tan manida). El señor al que me refiero murió años más tarde en la paz de Cristo; yo mismo le asistí como sacerdote»²⁸⁸.

Un ejemplo gráfico de la reconciliación entre los españoles de la posguerra, donde las familias se habían dividido en dos bandos (el caso de la familia de Buenaventura Durruti es bien elocuente), es el caso del capitán Alba, seguramente debido al clima de religiosidad que emergió después de la Guerra.

El capitán Alba era uno de los militares refugiados en el Alcázar de Toledo con motivo de la sublevación militar del 18 de Julio de 1936. Ante la falta de electricidad para comunicarse con el exterior, el capitán Luis Alba Navas se presentó voluntario para enlazar con el general Mola en la Sierra de Guadarrama, a propósito de la información falsa de Unión Radio de Madrid sobre la rendición del Alcázar. Abandonó el sitiado Alcázar de Toledo el 25 de julio de 1936 disfrazado de miliciano. Reconocido en Torrijos por un antiguo soldado a sus órdenes, fue fusilado el mismo día cerca de Toledo.

Finalizada la Guerra, su viuda, Emilia González Ampudia, acudió con sus cuatro hijos, el último había nacido el mismo 18 de julio de 1936, al penal de Ocaña para visitar al asesino de su marido. Doña Emilia le dijo que, al margen de la justicia, le perdonaba de corazón y que sus hijos también lo hacían, para lo cual les pidió que uno detrás de otro fueran besando al antiguo chekista como signo del perdón cristiano. Y

²⁸⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Romería al monumento del Sagrado Corazón en el Cerro del Socorro y renovación de la Consagración». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 97.

²⁸⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «La Iglesia y Francisco Franco». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 451.

como prueba de la sinceridad de este gesto libre y sin publicidad entregó al verdugo de su marido su primera paga como viuda.

Por eso, pudo decir don José que «la resaca de la Guerra puso ante la acción pastoral los problemas de la reconciliación. Ahora se silencia demasiado esta verdad: los sacerdotes, en general, quisieron ser ministros de reconciliación; son innumerables los que ayudaron, en cuanto les fue posible, a los autores de daños (eran célebres los certificados de buena conducta generosamente inexactos); muchas familias, golpeadas por asesinatos, practicaron el perdón. Los Obispos, ya en 1937, habían invocado en favor de los verdugos los méritos de los mártires, que morían perdonándoles. Y para la Iglesia fue un consuelo el que, mediante ella, la mayoría de los que murieron por acción penal se reconciliaran con Dios»²⁸⁹.

Don José ni disculpa toda la represión de los nacionales, ni condena hipócritamente toda represión de las ideas o los crímenes. Habla don José de que la represión de los vencedores en la II Guerra Mundial: «sangre derramada de manera turbia»²⁹⁰, fue muy superior en Francia o Italia contra los colaboracionistas vencidos (la represión fue mayor y más incontrolada), y que la población reclusa española volvió hacia 1945 a las cifras anteriores a la Guerra.

Calificar a la víctima como Iglesia de la venganza, atribuyéndole los excesos del régimen resultante no es un análisis riguroso sino producto del resentimiento²⁹¹.

El padre Garralda, testigo de la época, niega la calumnia de que los sacerdotes fuesen un instrumento de delación en la Ley de Responsabilidades Políticas de 1939, en la ejecución supuesta y repetida de 50.000 personas.

Don José lamenta los olvidos, las reticencias y las deformaciones de tantas «versiones eruditas» que ahora circulan incluso en ambientes eclesiásticos²⁹². Y como aserto evoca la figura de Pere Tarrés, en su proceso de beatificación y a propósito de la

²⁸⁹ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 137.

²⁹⁰ Guerra Campos, monseñor José et alii, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 118.

²⁹¹ Casanova, Julián, *La Iglesia de Franco*. Crítica. Barcelona, 2011. Pág. 11.

²⁹² Guerra Campos, monseñor José, «*Cómo ser cristiano en tiempos difíciles*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 242.

edición de un libro sobre su vida. Fue un médico catalán en el Ejército Republicano y sacerdote después²⁹³.

El documento episcopal *La Reconciliación en la Iglesia y en la sociedad* de 14 de abril de 1975, vincula la reconciliación con los derechos políticos, dentro de los límites del orden público y el bien común. Pide libertad de reunión, expresión y asociación. Pide no resolver los problemas de conciencia con el recurso a soluciones violentas. Y pide más justicia social²⁹⁴. Don José realizó seis notas o apostillas de al documento sobre la reconciliación²⁹⁵.

Para monseñor Sebastián, el periodo entre 1975 y 1980 se caracteriza por las llamadas a la reconciliación. El padre Ángel Garralda añade que tales llamadas se produjeron mucho antes en la propia Carta Colectiva de 1937, en el perdón de miles de mártires a sus verdugos y en las palabras del cardenal Gomá entre sus ruinas del recién liberado. Los mártires ya perdonaron cuando murieron²⁹⁶. Decía la carta Colectiva de 1937 que «Dios sabe que amamos en las entrañas de Cristo y perdonamos de todo corazón a cuantos, sin saber lo que hacían, han inferido daño gravísimo a la Iglesia y a la patria. Son hijos nuestros. Invocamos ante Dios y en favor de ellos los méritos de nuestros mártires..., que murieron perdonándoles». Y refiriéndose a los autores de la «bárbara destrucción», los Obispos españoles notifican a los de todo el mundo: «Al morir, sancionados por la ley, nuestros comunistas se han reconciliado en su inmensa mayoría con el Dios de sus padres».

Para el profesor Hillers, la reconciliación entre el pueblo español ya se había producido en la posguerra, y que de lo que se trataba de reconciliar en la Transición política era a los derrotados y las ideologías que profesan²⁹⁷. Pero parte de la jerarquía eclesiástica, sumándose al discurso y demandas de la oposición al Régimen del 18 de Julio, asoció reconciliación con legalización de los partidos prohibidos, derrotados en la

²⁹³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Cómo ser cristiano en tiempos difíciles*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 241.

²⁹⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 284

²⁹⁵ **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Págs. 651-653-

²⁹⁶ **Garralda, Ángel**, «*¿Por qué exigen que la iglesia española pida perdón?*». En Siempre P' delante, 576 (2007) 15.

²⁹⁷ **Hillers de Luque, Sigfredo**, «*Algunas notas críticas*». En Fuerza Nueva, 1.427 (2014) 14-21.

Guerra de 1936, y reconciliación con derechos de gobierno de lo que la propia Iglesia consideraba intrínsecamente perverso en *Divini Redemptoris* de Pío XI (1937).

El padre Garralda dice que la Transición no ha traído ninguna reconciliación. Los vencidos ya la habían otorgado por exigencia de su fe cristiana. Y los vencedores han iniciado desde la Transición un creciente revanchismo, especialmente contra la Iglesia, volviendo en no pocos aspectos a la hostilidad de la época de la II República²⁹⁸. La reconciliación ya se había producido por exigencias de la piedad cristiana. No se han reconciliado los enemigos de la Iglesia que han destruido todo lo sagrado para los cristianos en las leyes civiles y en la educación²⁹⁹.

Don José, antiguo combatiente en la Guerra de 1936, vivió la reconciliación en su vida muy pronto con sus viejos enemigos en el combate. Muchos se han llenado la boca con la reconciliación para salir del ostracismo político, y una vez alcanzado el protagonismo social que buscaban, remueven tumbas y rencillas ya olvidadas y hasta cicatrizadas, porque nunca creyeron sinceramente en la reconciliación.

Durante su etapa como profesor del seminario de Santiago, don José vivió una gran estrechez económica: llegó a estar siete meses sin cobrar cuando tenía que mantener a cuatro personas. Ello no impidió que ayudara a los más necesitados, incluyendo a un ex combatiente republicano de la Guerra, don Policarpo, le llama don José, recién salido de la cárcel, al que mantuvo en una pensión hasta que éste murió en sus brazos³⁰⁰.

Para don José el Valle de los Caídos fue instituido, al mismo tiempo, como lugar de culto a Dios y de vida monástica (incorporando la ofrenda de la Cruzada, con memoria de los caídos de ambos bandos) y como centro de estudios sociales³⁰¹. Ya

²⁹⁸ **Garralda, Ángel**, «*Los silencios del Arzobispo de Pamplona (II)*». En *Siempre P' delante*, 357 (1998) 15.

²⁹⁹ **Garralda, Ángel**, «*Los silencios del Arzobispo de Pamplona (II)*». En *La Nación*, 262 (1998) 8; **Garralda, Ángel**, «*Un verdugo de la historia*». En *Siempre P' delante*, 433 (2001) 15; **Garralda, Ángel**, «*¿Por qué exigen que la iglesia española pida perdón?*». En *Siempre P' delante*, 576 (2007) 15.

³⁰⁰ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 67-68; **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 146.

³⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 110; **Blanco, Juan**, *Valle de los Caídos: ni presos políticos ni trabajos forzados*. Editorial FN.

obispo de Cuenca, don José no tuvo ningún inconveniente en descubrir una placa en los muros del monasterio de Uclés en recuerdo que todos cuanto entregaron su vida en la Guerra de 1936.

La Ley de Memoria Histórica tal vez haya sido la demostración de que la Transición fue una aparente reconciliación, que la verdadera reconciliación se había producido sobre la base del perdón entre los españoles en familias y pueblos, y que la reconciliación entre las ideas es una utopía disfrazada de revanchismo. En los medios de comunicación, en las universidades, en la propia opinión pública los vencidos son exaltados y los vencedores denigrados.

Familiares de algunos generales de la Guerra de 1936 repiten con frecuencia que la reconciliación de la Transición, capitaneada por la izquierda porque la derecha reniega de su pasado, consiste en suprimir las calles a los generales Mola o Sanjurjo para concedérselos a Largo Caballero o Victoria Kent. Es una burla denominar reconciliación a este «trágala». Habría tenido sentido conservar esos nombres, y conceder nombres y apellidos de los vencidos a nuevas avenidas o a otras con denominaciones neutras. Pero arrasar con el recuerdo de los vencedores es una falsa reconciliación, y demuestra que los vencidos no habrían sido mejores instrumentos para la paz y el perdón que los vencedores.

2.4. La Guerra de 1936

Las principales referencias de don José a la época de la Guerra Civil pueden encontrarse en dos de sus obras: **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 101-195 (separata), que ha recibido varios reconocimientos por «su valor analítico, elocuencia demostrativa y verdad histórica», que no merecía el silencio general impuesto³⁰². Y **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997.

La Guerra Civil de 1936 le obligó a interrumpir las clases en el Seminario. Don José no había cumplido 18 años, cuando luchó en la batalla de la Sierra de Espadán, entre Castellón y Valencia, durante la ofensiva nacional sobre Valencia, que fue interrumpida por la batalla del Ebro³⁰³.

«Cuando se confirió a Francisco Franco la Jefatura del Estado, el que esto escribe, a sus quince años cumplidos, era poco más que un niño; su desarrollo físico juvenil coincidió con los dos primeros años de la guerra, antes de tener el honor de servir en el Ejército nacional»³⁰⁴.

Hacia el final de la contienda fue movilizada su quinta³⁰⁵, aunque marchó voluntario, como repetía el cardenal Marcelo González. Perteneció al Batallón 198 de la 108 División del Cuerpo de Ejército de Galicia, como soldado de segunda hasta que fue nombrado cabo de ametralladoras. Siempre pendiente de los detalles, a sus compañeros, al cruzar los campos de naranjales, les decía que comiesen lo que quisieran, pero que no hicieran daño en las huertas.

³⁰² **Gutiérrez García, José Luis**, *Ángel Herrera Oria, maestro de espíritu*. CEU ediciones. Madrid, 2008. Pág. 5.

³⁰³ **Ruiz Ayúcar, Ángel**, «*Monseñor Guerra Campos. Obispo de Cuenca*». En *La Nación*, 252-253 (1997) 12-13.

³⁰⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 449.

³⁰⁵ **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 16.

Apenas llegó a su Compañía se presentó, como seminarista, al capellán, padre Luis Martínez. El capellán le dijo: «Dame tu nombre y destino y la dirección de tus padres para darles la noticia cuando te maten». Después estuvo destinado en el Hospital Militar de Valencia³⁰⁶.

Su vida como combatiente en el frente duró tan sólo seis meses. Llegada la paz, volvió a Ferrol, al Regimiento de Infantería «Mérida 35» y en esta plaza fue desmovilizado³⁰⁷.

Don José observa reticencias en algunas personas para hablar de la Guerra de 1936, aunque en su momento expresaron lo que sentían sobre aquellos acontecimientos históricos, verdadero testimonio de lo que ocurrió. Y cita en este sentido al padre Llanos, al cardenal Tarancón, a Calvo Serer o a Joaquín Ruiz Jiménez³⁰⁸.

Don José estima que las expresiones «Martirio y Cruzada» resumen con exactitud la vivencia de la Iglesia española en aquel tiempo. Aunque las fuentes históricas son innumerables, don José invoca, en primer lugar, la *Carta Colectiva de del Episcopado español a los obispos todo el mundo sobre la Guerra en España* (1 de julio de 1937) «como exposición de los hechos que caracterizaban la guerra y le daban su fisonomía histórica». Y en segundo lugar, los informes secretos que el Cardenal Primado envió a la Santa Sede a lo largo de la guerra, que considera fuente de primer orden sobre el sentir de la Iglesia por carecer de intención publicitaria.

La primera declaración colectiva del Episcopado español había sido el 15 de diciembre de 1917, en el contexto de la 1ª Guerra Mundial, La Revolución Rusa, la huelga general revolucionaria en España³⁰⁹.

En el 50º aniversario del Alzamiento Nacional de 1936 la Conferencia Episcopal Española advirtió que la posición de la Iglesia al lado de una de las partes contendientes

³⁰⁶ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 9.

³⁰⁷ **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 17.

³⁰⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 118.

³⁰⁹ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 27.

en 1936-1939 se explica por «la persecución religiosa desatada en España desde 1931»³¹⁰.

La Iglesia jerárquica «no provocó la guerra ni conspiró para ella, e hizo cuanto pudo para evitarla» y lamentó su estallido. Pero miles de ciudadanos católicos, «obedeciendo a los dictados de su conciencia y de su patriotismo, y bajo su responsabilidad personal, se alzaron en armas para salvar los principios de religión y justicia cristianas»³¹¹.

Ante una guerra que no podía evitar, la jerarquía eclesiástica no pudo elegir y tampoco «podía ser indiferente». Uno de los bandos en liza pretendía la eliminación de la religión católica. La otra parte garantizaba la continuidad en la práctica de la Religión. En la *Carta Colectiva* de 1937 los obispos españoles explican el dilema: una parte buscaba la supresión de Dios y la eliminación de la religión católica. La otra parte, con los defectos que fueren, hacía un esfuerzo por salvaguardar el espíritu cristiano de España, y era garantía de la continuidad en la práctica de la religión³¹².

El apoyo de la Iglesia a los sublevados, al contrario de lo que se dice, fue la respuesta a la persecución «republicana»³¹³. La Iglesia se colocó junto a quien la defendía del exterminio, aunque no compartiese todas las ideas y proyectos de quien la protege³¹⁴. De hecho la Iglesia no se hace solidaria de conductas, tendencias o intenciones que, en el presente o en el porvenir, pudiesen desnaturalizar la noble fisonomía del movimiento nacional, en su origen, manifestaciones y fines³¹⁵.

Monseñor Pla y Deniel en *Las dos ciudades* (septiembre de 1936) afirma que la Iglesia no apoyó una lucha entre partidos. Los obispos esperaron a que se distinguiesen los campos. No declararon hostilidad al Gobierno, sino que fue el Gobierno quien se

³¹⁰ Guerra Campos, monseñor José, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 96.

³¹¹ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 116.

³¹² Cárcel Ortí, Vicente, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 128.

³¹³ Orlandis, José, «La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX». Ediciones Palabra. Madrid, 1998. Pág. 115.

³¹⁴ Cárcel Ortí, Vicente, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 11.

³¹⁵ . Pág. 128.

entregó al atropello o quedó desbordado por la anarquía³¹⁶. Fue entonces cuando la Iglesia se pronunció oficialmente «a favor de la defensa de la civilización cristiana y de sus fundamentos —religión, patria, familia— contra los sin Dios y contra Dios»³¹⁷.

El cardenal Tarancón en 1985 declaraba públicamente que la Iglesia tuvo que ser beligerante en la guerra de 1936: no le quedaba otra alternativa³¹⁸.

Don José se extraña del juicio de Julián Marías («Ya, 6 de diciembre de 1985, pág. 45), que señalaba que la Iglesia no debió alinearse con nadie en la guerra civil. La instrucción pastoral «Constructores de la paz», de la Comisión Permanente del Episcopado (20 de febrero de 1986) advierte: «quienes la reprochan (a la Iglesia) el haberse alineado con una de las partes contendientes deben tener en cuenta la dureza de la persecución religiosa desatada en España desde 1931»³¹⁹.

2.4.1. Una Cruzada

La opinión católica y la jerarquía eclesiástica se adhieren con entusiasmo al Movimiento Nacional, considerado como verdadera Cruzada. Junto a la reacción contra la agresión «comunista», en defensa del orden, la paz social y la civilización tradicional, valores que invocaron los militares sublevados³²⁰, hay en gran parte del pueblo una reacción de tipo religioso. La Guerra no se vivió como una sublevación contra la República, sino como auténtica Cruzada contra el comunismo ateo y en defensa de la civilización cristiana³²¹.

³¹⁶ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 120; Rodríguez Aisa, María Luisa, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Zaragoza, 1981. Pág. 120.

³¹⁷ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 120-121.

³¹⁸ Ibidem. Pág. 121.

³¹⁹ Ibidem. Pág. 121.

³²⁰ Ibidem. Pág. 121.

³²¹ Cárcel Ortí, Vicente, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 31; Guijarro, José Francisco, *Persecución religiosa y Guerra Civil*. La esfera de los libros. Madrid, 2006. Págs. 281-358; López Teulón, Jorge, *El mártir de cada día*. Vol. 1. Edibesa. Madrid, 2013. Págs. 82, y 87-88.

Para don José las posteriores distinciones entre Guerra Civil y Cruzada carecen de sentido histórico. Papas, obispos y fieles viven la Guerra Civil como una Cruzada. Así lo confirman los informes secretos del cardenal Gomá a la Santa Sede desde el comienzo de la Guerra: «La opinión pública ha considerado esta guerra como una verdadera Cruzada». «La Jerarquía se ha adherido entusiasta (...) al movimiento, que ha considerado como una verdadera cruzada en pro de la religión»³²².

Don José publicó en su Boletín diocesano una reseña del cardenal Marcelo González sobre la tesis doctoral de la profesora María Luisa Rodríguez, publicada por el CSIC en 1981, dedicada al cardenal Gomá, y con prólogo del propio cardenal Marcelo González, que desmiente la tesis del historiador Hugo Thomas sobre la decisión de monseñor Gomá de sumarse al Alzamiento del 18 de Julio a finales de septiembre. La citada historiadora, con el archivo de monseñor en la mano, demuestra que esta adhesión se produce a comienzos de agosto, fecha de sus primeros informes a Roma. Es más, la carta de los obispos de Pamplona y Vitoria a los católicos nacionalistas vascos, escrita por Gomá, tiene fecha de 6 de agosto³²³. Los Obispos de Vitoria, monseñor Mateo Múgica, y de Pamplona, don Marcelino Olaechea, habían condenado desde el primer momento, coincidiendo con el criterio de la Santa Sede, la colaboración de los nacionalistas vascos con un Gobierno que era enemigo de la Religión. Los Metropolitanos, reunidos en noviembre de 1937, confirman la reprobación de la «colaboración de los católicos vascos con los comunistas, como contraria a la doctrina de la Iglesia»³²⁴. En un informe para TVE por las inexactitudes del programa «Teleobjetivo» de Baltasar Magro, don José aprovecha para denunciar y demostrar que la obra de Hugh Thomas sobre la Guerra Civil tiene numerosas inexactitudes, en particular al expolio y destrucción de la biblioteca de la catedral de Cuenca durante la Guerra³²⁵.

³²² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 116.

³²³ **González Martín, Marcelo**, «*La Santa Sede, el cardenal Gomá y la Guerra de España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 118.

³²⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 137) 116 y 121.

³²⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Patrimonio bibliográfico diocesano*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10-12 (1985) 158-162.

Monseñor Pla y Deniel (*Las dos ciudades*, 30 de septiembre de 1936) afirmaba que luchan dos concepciones de la vida, las dos ciudades de San Agustín. Frente a la idolatría del comunismo y el anarquismo, el heroísmo y el martirio en amor a Dios y a España. La lucha «reviste la forma externa de una guerra civil, pero en realidad es una Cruzada». «Ya no se ha tratado de una guerra civil, sino de una Cruzada por la religión y por la patria y por la civilización»³²⁶. Fue el primero en utilizar la expresión Cruzada para referirse a la Guerra Civil³²⁷. Monseñor Marcelino Olaechea estuvo también entre los primeros³²⁸.

El cardenal barcelonés Enrique Pla y Deniel (1876-1968) era obispo de Salamanca desde 1935 apoyó la causa de los sublevados en septiembre de 1936 con la pastoral *Las dos ciudades*, que inspirará la *Carta Colectiva del Episcopado Español*. La Iglesia mostró públicamente su bendición a la sublevación militar del 18 de Julio. Sucedió al Cardenal Isidro Gomá y Tomás como arzobispo de Toledo y Primado de España. Cardenal desde el 18 de febrero de 1946. Fue Procurador en Cortes desde 1943 y Miembro del Consejo del Reino y del Consejo de Regencia. Fue grande su sensibilidad con la cuestión social, dedicando especial atención a las organizaciones de apostolado obrero e impulsando la Acción Católica.

En la Instrucción del cardenal Gomá, *El Caso de España* (1937), afirma que la contienda no es mera guerra civil. Es cruzada pro religión católica, contra el marxismo, no contra los obreros³²⁹. El Padre General de la Compañía de Jesús, en Roma, desde el comienzo de la guerra, proclama que es una Cruzada.

El cardenal tarraconense Isidro Gomá y Tomás (1869-1940), fue designado arzobispo la sede toledana tras la expulsión, nada democrática, por el Gobierno del cardenal Pedro Segura al poco de proclamarse la II República. El cardenal Segura había realizado un elogio de la monarquía que no era un ataque al nuevo régimen³³⁰. El 19 de diciembre de 1935 fue elevado a la dignidad cardenalicia por el Papa Pío XI. Al estallar

³²⁶ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 121-122.

³²⁷ Cf. García Cordero, Maximiliano, «Cómo surgió la idea de “Cruzada” aplicada a la guerra civil española». En *Iglesia-Mundo*, 389-390 (1989) 25-28.

³²⁸ Cierva, Ricardo de la, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 160.

³²⁹ Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 119.

³³⁰ Cárcel Ortí, Vicente, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 37.

el Alzamiento del 18 de julio de 1936 se hallaba en Navarra, en el balneario de Balascoain. Había acudido antes a Tarazona para conferir la consagración episcopal a su obispo auxiliar, monseñor Modrego. En 1937 redactó personalmente, conociendo la persecución religiosa, la *Carta Colectiva del Episcopado Español*, que secundaron todos los prelados españoles, incluidos los dos obispos que no pudieron firmar. Su intervención fue decisiva para el reconocimiento del Gobierno sublevado por la Santa Sede. Es autor de numerosas obras, entre las que destacan *Pastorales de la Guerra de España*, y *Por Dios y por España 1936-1939*³³¹.

La *Carta Colectiva* de 1 de julio de 1937³³² dice que la contienda fue profundamente popular en ambos bandos. La legislación persecutoria de los años 1931-1936 terminó en «destrucción de cuanto era cosa de Dios» (...) «Por esto se produjo en el alma nacional una reacción de tipo religioso». La sublevación se hizo en defensa del orden, la paz social, la civilización tradicional y la patria, «y en un gran sector, la defensa de la religión». En la *Carta Colectiva* no quería el Episcopado incurrir en el calificativo que el profeta Isaías, 56, dedica a quienes debiendo hablar callan ante la injusticia³³³.

«La *Carta Colectiva* de 1937 fue firmada por todos los obispos y ordinarios diocesanos residentes en España, cuando ya habían fallecido doce prelados mártires. No firmaron dos ausentes de España: Múgica, obispo de Vitoria, y Vidal y Barraquer, arzobispo de Tarragona. Y no por motivos “de conciencia” (...). Múgica porque no le pareció oportuno estando entonces fuera de España, exiliado; pero él mismo, en unión con el obispo de Pamplona, en agosto y septiembre de 1936 había sido el primero en condenar la colaboración de los nacionalistas vascos con un gobierno enemigo de la Religión, y en reclamar el apoyo a los combatientes nacionales, entre los que había miles de vascos.

Vidal estaba de acuerdo con el contenido de la Carta, y desde su refugio en Italia había transmitido su saludo a Franco; pero creía inoportuna la publicación, preocupado por la reacción anticlerical de los anarquistas, en cuyas manos quedaba Cataluña cuando

³³¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 126-127.

³³² *Carta colectiva del Episcopado Español a los Obispos de todo el mundo sobre la guerra de España (1-7-1937)*. En **Iribarren, Jesús (ed.)**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid 1974. Págs. 219-242.

³³³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 128.

él huyó con ayuda de la Generalitat para salvarse de la muerte, y a cuyas manos sucumbieron asesinados poco después su Obispo Auxiliar y centenares de sacerdotes. En 1938, alarmado porque arreciaba la presión bélica en la zona portuaria de Cataluña, escribe al Cardenal Pacelli: “Los últimos momentos de desespero de los anarquistas me espantan. Por ello no dejo de pedir a Dios (...) que nos depare un arreglo cristiano, a base de Franco”»³³⁴.

Efectivamente, el arzobispo de Tarragona, monseñor Vidal y Barraquer, confesó desde Roma que no firmó la Carta Colectiva de 1937 no por desacuerdo con su contenido³³⁵, sino para evitar nuevas represalias en la zona roja, después de salvar la vida por poco y mientras su obispo auxiliar fue fusilado y después quemado³³⁶. Uno de los firmantes de la Carta Colectiva de 1937, monseñor Polanco, obispo de Teruel, ya en los altares, por haberla firmado, por no retractarse: es más, dijo ante sus asesinos que volvería a firmarla con mucho más motivo³³⁷.

A monseñor Mateo Múgica no les dejaron volver los nacionales, pero la insistencia de don Marcelino Olaechea, arzobispo de Pamplona, que firmó con Múgica una carta el 6 de agosto de 1936 condenando la alianza del PNV con los republicanos que favorecían al comunismo³³⁸, permitió que volviese a España ya anciano y morir en Zarauz. Múgica había sido expulsado de España en 1931 por manifestaciones filocarlistas³³⁹. El cardenal Tarancón reconoce que también habría firmado³⁴⁰.

La Carta Colectiva había sido aprobada por Roma y suscitó el apoyo de todos los episcopados del mundo. Sólo un grupo de católicos franceses mal informados, a juicio del historiador Ricardo de la Cierva, se opuso³⁴¹.

³³⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 102.

³³⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 24.

³³⁶ **Garralda, Ángel**, «*Los silencios del arzobispo de Pamplona (II)*». En *Siempre P' delante*, 361 (1998) 15; **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pío XI. Entre la República y Franco*. BAC. Madrid, 2008. Págs. 201-204; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 139-140.

³³⁷ **Garralda, Ángel**, «*En la lucha por salvar la Unidad Católica*». En *Siempre P' delante*, 320 (1996) 15.

³³⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 113-115.

³³⁹ *Ibidem*. Pág. 142-143.

³⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 145.

³⁴¹ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 170.

El padre Cárcel Ortí pone reparos a la *Carta Colectiva*, rechaza la genérica imputación de comunismo al bando republicano, y lamenta una referencia inoportuna a la organización del futuro Estado, y una insuficiente referencia a las omisiones sociales de la derecha y de algunos miembros del clero y de la jerarquía, en texto que comparte de García Escudero³⁴². Otro análisis desenfocado reprocha a la Iglesia que debió percatarse que también cometieron errores los sublevados³⁴³. Parece que no han leído la *Carta Colectiva*, que explícitamente afirma que no se hace solidaria de las posibles injusticias de los sublevados ni del presente ni del futuro, lo que no resta razones a la sublevación ni modifica en nada que la Iglesia fuese salvada por los sublevados de un exterminio seguro. Y que simplemente dividía la cuestión entre el bien y el mal³⁴⁴, cuando estaba siendo aniquilada en todas sus manifestaciones formales.

Al contrario, algunos católicos no han entendido el retraso de un año en la publicación de la *Carta Colectiva*, que fue una reacción a la Carta de los protestantes ingleses apoyando a los rojos³⁴⁵. El 1 de Julio de 1937, cuando se publica la *Carta Colectiva*, ni Roma ha reconocido a los sublevados ni la Iglesia Española tampoco, después del martirio de 6.500 religiosos³⁴⁶. La Iglesia no se apresuró en apoyar el Alzamiento militar del 18 de Julio, como señala Julián Casanova en su libro sobre la Iglesia y el franquismo³⁴⁷, ¡tardó un año y 7000 muertos!

En su artículo «*La paz en la Guerra*», de agosto de 1937, el cardenal Gomá invoca los derechos de la verdad³⁴⁸. En el prólogo al libro de Castro Albarrán, *Guerra Santa*, de 12 de diciembre de 1937, reconoce el sentido religioso de la Guerra, que ha sido guerra santa y que ahora hay que laborar para que paz y la victoria sean también santas³⁴⁹. Y en su artículo «*La Guerra: Providencia y Satanismo*» para la revista inglesa

³⁴² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 130-131; **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pío XI. Entre la República y Franco*. BAC. Madrid, 2008. Pág. 193.

³⁴³ **Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo**. «*La actitud de la Iglesia Católica ante la represión ejercida por el Régimen de Franco*». En **VV. AA.**, *Las prisiones franquistas*. Pág. 18.

³⁴⁴ *Ibidem*. Pág. 18.

³⁴⁵ Entrevista a don Alberto Ruiz de Galarreta, el 18 de febrero de 2012.

³⁴⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 24.

³⁴⁷ **Casanova, Julián**, *La Iglesia de Franco*. Crítica. Barcelona, 2011.

³⁴⁸ **Gomá y Tomás, cardenal Isidro**, *Por Dios y por España 1936-1939*. Rafael Casulleras. Librero-Editor. Barcelona, 1940. Págs. 346-351.

³⁴⁹ *Ibidem*. Págs. 355-359.

Cork Examiner, escribe sobre el drama de la guerra, la santidad de quienes luchan contra los enemigos de la justicia y al verdad, y el satanismo de la barbarie marxista³⁵⁰.

En la pastoral del cardenal Gomá *Lecciones de la guerra y deberes de la paz* (8 de agosto de 1939) se habla sobre el sentido religioso de la guerra, los deberes de la paz y las obligaciones de perdón de los vencedores hacia sus enemigos³⁵¹. También su «*Exhortación de su eminencia reverendísima para celebrar el “Día del Cruzado”*», de noviembre de 1938, fiesta que se empezó a celebrar el 8 de diciembre de 1938, habla de la obligación de defender la fe de la barbarie que quiere destruir nuestras mejores tradiciones³⁵².

La Carta Pastoral *Catolicismo y Patria* (1939) ve motivos de esperanza de una reacción religiosa. Y en el Boletín Oficial Eclesiástico de Toledo (30 de mayo de 1939) reafirma el espíritu de la Cruzada³⁵³.

El cardenal Primado Pla y Deniel reafirmará el carácter de Cruzada en 1958: «La Iglesia no hubiera bendecido un mero pronunciamiento militar ni a un bando de una guerra civil. Bendijo, sí, una Cruzada». El Cardenal Prefecto de la Congregación del Santo Oficio, hará otro tanto el año 1961. Combatientes, caídos y el pueblo en retaguardia respira el aire de Cruzada, y conmemora a sus muertos como caídos «por Dios y por España». Lo había hecho antes en su pastoral de 8 de mayo de 1945 sobre el fin de la II Guerra Mundial, estableciendo las diferencias entre ambas guerras³⁵⁴.

La definición de la Guerra como Cruzada fue una definición del «pueblo cristiano instintivamente»³⁵⁵. El cardenal Tarancón reconoce que la palabra fue cosa de los obispos españoles³⁵⁶. Y que también él mismo se dejó llevar de aquel ambiente de fusión de lo religioso y militar que entonces parecía muy legítimo, natural, claro y sagrado³⁵⁷.

³⁵⁰ **Gomá y Tomás, cardenal Isidro**, *Por Dios y por España 1936-1939*. Rafael Casulleras. Libro-Editor. Barcelona, 1940. Págs. 360-371.

³⁵¹ *Ibidem*. Págs. 224-302.

³⁵² *Ibidem*. Págs. 415-419.

³⁵³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 119 y 122.

³⁵⁴ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 171.

³⁵⁵ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Págs. 297 y 325.

³⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 267.

³⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 205.

En 1972, el llamado «cardenal del cambio» dirá en una comunicación al Gobierno: «La guerra fue una Cruzada, nunca he dudado de ello»³⁵⁸. Era una comunicación al almirante Carrero Blanco³⁵⁹. Y todavía en 1985 afirmó que la guerra «fue vivida por los españoles con una clara significación religiosa en unos casos y con un carácter antirreligioso en otros»³⁶⁰.

Los mismos obispos y papas que dan a la guerra el significado de Cruzada, la llaman también «guerra civil». Lo uno no excluye lo otro. Todas las referencias episcopales a la Cruzada, remiten, directa o indirectamente a la alocución de Pío XI del 14 de septiembre de 1936 en Castengandolfo a unos 500 refugiados españoles en Italia. Aunque el Papa no utilizó el vocablo Cruzada si se refirió a la situación bélica española, sin referencias a cuestiones estrictamente políticas, como una lucha por la restauración de unos valores religiosos ultrajados y perseguidos³⁶¹.

El Papa Pío XI bendecía «a cuantos se han propuesto la difícil tarea de defender y restaurar los derechos de Dios y de la religión». Uno de los primeros actos del pontificado de Pío XII fue su Radiomensaje al pueblo de la católica España el 16 de abril de 1939. El Papa se congratulaba «por el don de la paz y de la victoria con que Dios se ha dignado coronar el heroísmo cristiano en vuestra fe y caridad, probados en tantos y tan generosos sufrimientos». España, nación católica y evangelizadora, ha dado «a los prosélitos del ateísmo materialista de nuestro siglo la prueba más excelsa de que por encima de todo están los valores eternos de la religión y del espíritu». Frente a la persecución religiosa, destructora de la sociedad, el pueblo español «se alzó decidido en defensa de los ideales de fe y de civilización cristianas... y supo resistir el empuje de los que, engañados con lo que creían un ideal humanitario de exaltación del humilde, en realidad no luchaban sino en provecho del ateísmo». Este es el «primordial significado de vuestra victoria».

³⁵⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 154.

³⁵⁹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 248.

³⁶⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 122.

³⁶¹ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Zaragoza, 1981. Págs. 109 y 116; **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 145.

Con motivo del 50 aniversario del final de la Guerra de 1936, don José publicó en su boletín diocesano el telegrama de felicitación del Papa Pío XII al general Franco por la victoria «deseada» al tiempo que bendice al pueblo español y desea que España recupere los caminos cristianos que la hicieron grande. Pío XII envió el telegrama³⁶² un mes después del comienzo de su pontificado (2 de marzo de 1939). Don José toma la cita del Boletín diocesano de Cuenca con fecha 31 de mayo de 1939, segundo después de la persecución religiosa. También reproduce el radiomensaje del Papa al pueblo español el 16 de abril de 1939, tomado del famoso libro de monseñor Antonio Montero sobre la persecución religiosa. El Papa define la victoria como un don divino, coronación de la heroica fe y caridad cristiana del pueblo español; bendice a quienes han luchado para restaurar los derechos de Dios y de su Iglesia; califica a España como nación elegida por Dios, justifica el Alzamiento popular, confirma la fidelidad de los vencedores a la Sede Apostólica, y exhorta a los nuevos gobernantes a la justicia y la reconciliación, poniendo especial énfasis en iluminar la mente de los engaños por el laicismo (sic), con la consigna: “justicia para el crimen y benévola generosidad para con los equivocados. Reitera su agradecimiento a todos los combatientes por los derechos inalienables de Dios y la religión, y recuerda a los miles de mártires por la fe³⁶³”.

Para celebrar la victoria de los nacionales, la Santa Sede, por medio de monseñor Montini, organizó con extraordinaria solemnidad un Te Deum en la iglesia del Gesù, en Roma³⁶⁴. El propio Pablo VI en conversación con el embajador de España ante la Santa Sede, Antonio Garrigues y Díaz Cañavete, habla de Cruzada para referirse al 18 de Julio, y reafirma la tesis clásica de la Iglesia española: agradecimiento providencial. Era el 26 de octubre de 1972³⁶⁵.

Otros obispos que hablaron de la Guerra como Cruzada en 1936 fueron los monseñores Adolfo Pérez (Córdoba) y Fidel García (Calahorra y Santo Domingo de la Calzada)³⁶⁶.

³⁶² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 191.

³⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, «Cincuentenario». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1989), 52-56.

³⁶⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 116-117 y 122-123.

³⁶⁵ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Págs. 26-27.

³⁶⁶ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 35.

Entre los combatientes se fomentó una espiritualidad cristiana ante la guerra, especialmente entre las juventudes de Acción Católica, con su himno: «Ser apóstol o mártir acaso, mis banderas me enseñan a ser». Muchos combatientes sinceramente fueron estimulados en el amor a los enemigos, a propósito de las palabras del joven Antonio Rivera en el asedio del Alcázar: «tirad, pero tirad sin odio». Y no pocos profesionales de la milicia aspiraron desde entonces a realizar una síntesis de lo militar y lo evangélico³⁶⁷.

Las unidades militares se llenaron de capellanes. Don José profesó una profunda admiración por estos capellanes que día a día se jugaron su vida bajo el fuego enemigo, con la cruz como única arma, para llevar a Cristo a los soldados. Ya obispo de Cuenca tendrá a estos capellanes como modelo de «heroísmo evangélico en la acción sacerdotal», presentando su ejemplo como estímulo al presbiterio diocesano³⁶⁸.

Don José utiliza abundantes citas de las obras de los profesores Luis Suárez, *Francisco Franco y su tiempo*; María Luisa Rodríguez Aisa, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*, y de monseñor Antonio Montero, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*. También las obras del padre Fernando Pérez Escribano, *La Cruzada del escándalo*, y de José María Gárate, *Mil días de fuego*.

Por otra parte, la Iglesia no fomentó el triunfalismo. Cultivó el sentido penitencial de la guerra. La pastoral del cardenal Gomá, *La Cuaresma en España. El sentido cristiano español de la guerra* (30 de enero de 1937), explica que la guerra es hija del pecado. España debe aprovecharla como una Cuaresma purificadora. «averigüemos si en el fondo de la contienda hay alguna desviación moral de carácter social; hagamos, en este caso, la confesión pública de los pecados de España, aceptemos la penitencia que Dios nos impone, que es la misma guerra, y pidámosle, con propósito de enmienda, que ilumine la ruta de nuestra historia futura»³⁶⁹.

³⁶⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 117.

³⁶⁸ **Caballero, José**, *Testimonio extraordinario de un conquense*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1976) 215-225; **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 18.

³⁶⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 117-118 y 124; **Gomá y Tomás, cardenal Isidro**, *Por Dios y por España 1936-1939*. Rafael Casulleras. Librero-Editor. Barcelona, 1940. Págs. 89-127.

Las dificultades de la negociación diplomática entre la Santa Sede y las autoridades militares durante la Guerra, ha sido utilizado por algunos historiadores³⁷⁰ como argumento para concluir que la Santa Sede vacilaba sobre el carácter de la causa nacional, como si no suscribiese su valor de Cruzada. Don José considera que esto es una falsificación de la historia. La diferencia de criterios estaba en que la representación española deseaba la vigencia del Concordato de la Monarquía y la Santa Sede prefería la acomodación a los nuevos tiempos. A esto se añadían recelos ante las corrientes imperantes en Europa y tal vez inseguridades respecto al desenlace de la lucha³⁷¹.

Contradiendo los testimonios de todos los obispos españoles y de varios papas, Monseñor Díaz Merchán dijo que el apelativo Cruzada fue un desacierto, y monseñor Elías Yanes añadió que en España hay tendencia a convertir las guerras en cruzadas³⁷². Monseñor Echarren también dijo en 1983 que fue un desacierto lo de cruzada³⁷³.

Son pocos los autores que siguen viendo la Guerra Civil como una guerra religiosa³⁷⁴.

Hay quienes entienden la condición de Cruzada por la persecución religiosa³⁷⁵, pero añaden, como cuota a las exigencias de los tiempos que «desde nuestra óptica actual no puede entenderse»³⁷⁶. El padre Garralda se pregunta, si la Iglesia no hubiese estado con el general Franco, ¿habría tenido sentido estar con quienes asesinaban en masas a monjas y sacerdotes?. El padre Garralda levantó su voz en la Asamblea Conjunta de 1971, cuando lo que él denomina «iglesia taranconiana» quiso pedir

³⁷⁰ Vid. por ejemplo **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 133-134; **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pío XI. Entre la República y Franco*. BAC. Madrid, 2008. Págs. 239-370.

³⁷¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 101-102.

³⁷² **Piñar, Blas**, «*¿Los vencedores vencidos?*». En *Fuerza Nueva*, 1.350 (2008) 6-15. Pág. 10.

³⁷³ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 34.

³⁷⁴ **De Castro Albarrán, Aniceto**, *Guerra Santa*. Editorial Española. Burgos, 1938; **De la Cierva, Ricardo**. «*Las puertas del infierno*». Editorial fénix. Madrid, 1995. Págs. 319-337; Sobre el sentido católico de la Guerra; **Tovar Patrón, Jaime**, *Los curas de la última Cruzada*. Editorial FN. Madrid, 2001. Págs. 20-58; 169-183; 207-209; 249-266; **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Págs. 37-38.

³⁷⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *la iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 32.

³⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 33.

perdón. «Si Vds. piden perdón por lo que la Iglesia martirizada hizo hace treinta años, otros vendrán, dentro de treinta años a pedir perdón por lo que ahora pretenden hacer». Y añade: los mártires de la Guerra olvidados por la Iglesia de Tarancón están siendo canonizados, y el autor duda que los obispos de la época de Tarancón suban a los altares³⁷⁷.

La mayoría se apunta a la tesis de una guerra entre pobres y ricos, en clave marxista, como si los miles de voluntarios requetés navarros fuesen terratenientes³⁷⁸. O la tesis más extravagante aún entre democracia y fascismo, como si los anarquistas o el PCE representasen los valores de la democracia occidental. Los combatientes republicanos tenían como modelo la Rusia soviética. Eran revolucionarios y las revoluciones no son necesariamente negativas. De hecho, algunos de los combatientes del bando nacional no luchaban por la «restauración de una mediocridad burguesa», sino por la implantación de una auténtica revolución en el orden socio-económico, que una vez frustrada se denominó «revolución pendiente». Pero las doctrinas revolucionarias no acatan la democracia convencional, por eso son revolucionarias. Por lo tanto tiene poco sentido insistir en presentar a las ideologías del Frente Popular como adalides de la democracia. No lo eran. Y los méritos y deméritos de la democracia occidental admite un debate, porque mientras no se demuestre lo contrario, la democracia liberal no ha sido la panacea para el hambre en el mundo, la injusticia o la corrupción moral. Entre las disyuntivas que la propaganda política realiza en torno a la Guerra Civil, se ha llegado al extremo de intentar justificar las bondades del terror de Stalin, amparándose en su condición nominal de apóstol de los pobres y la justicia, frente al terror hitleriano que representa un odio irracional. Habría entonces un odio comprensible y un genocidio con atenuantes, frente a un odio sin sentido y un genocidio fruto de la locura.

Dice don José a este respecto que «los que se atreven a sugerir que el clero, por su vinculación a la oligarquía, apoyó un alzamiento militar sin contenido religioso, niegan la evidencia vivida por todos los que estuvieron con el pueblo en la zona nacional. Porque, incluso en el aspecto social de la contienda, la nota dominante en esta

³⁷⁷ **Garralda, Ángel**, «¿Por qué exigen que la iglesia española pida perdón?». En Siempre P'alante, 576 (2007) 15.

³⁷⁸ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileasa. León, 1999. Pág. 27 y 29.

zona no la ponen los grandes terratenientes; la pone la muchedumbre de familias campesinas modestas, a las que las prédicas revolucionarias amenazaban arbitrariamente con el despojo o "reparto" de sus peculios. Con ese pueblo trabajador sintonizaba el clero. Cuantitativa y cualitativamente la fuerza combatiente ganadora estuvo formada por campesinos, obreros modestos y estudiantes. De ahí vino la mayor parte del voluntariado, que (...) superó en número al de las milicias revolucionarias. Los focos de más densa movilización de voluntarios tradicionalistas y falangistas —Navarra y Valladolid— confirman lo mismo. Sería bueno recordar que en aquella época el sesenta por cien, o más, de la población en toda España era agraria, y que todas las "macro-ciudades", menos dos, estaban en zona roja»³⁷⁹.

Que autores eclesiásticos incurran en estos dilemas maniqueos avergonzándose tiene difícil disculpa, aunque son los estereotipos que triunfan en la prensa y en la cultura dominante³⁸⁰.

2.4.2. Legitimidad de la sublevación militar

Monseñor Enrique Pla y Deniel, Obispo de Salamanca, publica el 30 de septiembre de 1936 la Carta Pastoral, *Las dos ciudades*. En ella expone detenidamente la doctrina de los grandes teólogos clásicos sobre la legitimidad de una sublevación militar por la necesidad de defender el bien común contra una tiranía habitual y excesiva.

La Iglesia había afirmado en el magisterio contemporáneo este derecho-deber de los ciudadanos a la defensa contra el abuso del poder³⁸¹. Y el Catecismo de 1992 sigue manteniendo vigente esta enseñanza sobre las condiciones de la guerra justa³⁸².

³⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 99-100.

³⁸⁰ **Ortega, Joaquín Luis**, «¿*Qué hacer hoy con la Cruzada?*». En *Ecclesia*, 2.279-2.280 (1986) 30-33.

³⁸¹ **Pío XI**. Encíclica *Firmissimam constantiam* dirigida al Episcopado Mejicano (1937), Pablo VI (*Populorum Progressio*, 31) y la *Instrucción sobre libertad cristiana y liberación* (1986), 119.

³⁸² *Catecismo* de 1992, 2309-2310.

En 1934 se publicó en Salamanca el libro del canónigo magistral de Salamanca Niceto de Castro Albarrán: *El Derecho a la rebeldía*³⁸³, sobre la guerra justa, la naturaleza y fines del poder temporal, y los límites de gobierno y obediencia. Tenía aprobación del arzobispo de Madrid y llevaba prólogo del obispo de Salamanca Enrique Pla y Deniel. La Santa Sede ante la inoportunidad de la publicación ordenó a los obispos españoles retirarlo del mercado y no reeditarlos. Por cierto Pío XI señalaba entonces que la Iglesia no hace política pero cuando la política ataca al Altar, la Iglesia tiene el deber sagrado de defender el Altar³⁸⁴.

Otra defensa de la legitimidad moral del Alzamiento en **Segura, Francisco**, *La Iglesia y el Alzamiento nacional*. Publicaciones Cristiandad. Barcelona, 1961.

La Carta Pastoral del obispo de Salamanca, monseñor Pla y Deniel, *Las dos ciudades*, trata sobre de principios de derecho público cristiano acerca del origen de la autoridad, su fin primordial, y el derecho de la sociedad, depositaria de una potestad constituyente, a ejercitar este poder aún con las armas en la mano cuando la suprema necesidad de la nación lo reclame³⁸⁵. Las críticas a esta carta pastoral ignoran que monseñor Pla sostuvo las mismas tesis al advenimiento de la II República el 29 de abril de 1931 y antes también con la llegada de la dictadura de Primo de Rivera en otro documento con fecha de 11 de octubre de 1923, ambos en el Boletín Oficial del Obispado de Ávila, donde era obispo.

La legitimación del Alzamiento del 18 de Julio no era una toma de postura sobre un hecho concreto, sino la aplicación de viejos principios de la teología católica sobre la guerra justa³⁸⁶, que todavía hoy están vigentes.

León XIII citaba a los teólogos y canonistas del siglo XVI que monseñor Pla utiliza como argumento: San Roberto Belarmino, Francisco Suárez, Fray Luis de León, Azpilicueta, Francisco Vitoria, Domingo de Soto o Diego Covarrubias. Monseñor Pla cita también al cardenal Mercier, que pidió a Europa su intervención para salvar a Rusia de la revolución bolchevique³⁸⁷.

³⁸³ **De Castro Albarrán, Aniceto**, *El derecho a la rebeldía*. Ediciones FAX. Madrid, 1934.

³⁸⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 85.

³⁸⁵ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Zaragoza, 1981. Págs. 115 y 118.

³⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 116.

³⁸⁷ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Zaragoza, 1981. Pág. 121.

Monseñor Pla se lamentaba de la ignorancia de muchos teólogos y moralistas que ante los casos de tiranía apelaban sólo a la oración, o en algunos casos sólo a la resistencia activa defensiva o a la resistencia ofensiva pero no violenta, distinciones que le parecían insuficientes³⁸⁸.

El bien común justifica el cambio de régimen. La sociedad puede constituir nuevas formas de gobierno y titulares del poder cuando lo exija el bien público. Si un régimen tiraniza a la sociedad y pone en peligro la vida de la nación puede ser derrocado y con él sus titulares, incluso con el recurso a las armas³⁸⁹. Y Pío XI y el cardenal Tarancón reconocen que el derecho de rebelión es legítimo cuando los derechos sagrados de la libertad de la Iglesia son conculcados³⁹⁰.

El propio general Franco había sido menos de dos años antes (octubre de 1934), el máximo colaborador del Gobierno de la República en defensa del orden legal contra la rebelión golpista de las mismas fuerzas revolucionarias marxistas a las que combatió en la Guerra de 1936³⁹¹. Y su incorporación activa al Alzamiento sólo ocurrió a última hora³⁹².

Julián Besteiro también declaró legítimo el alzamiento del Ejército Republicano en 1939 contra el gobierno socialista-comunista³⁹³.

Don José se queja de que algunos que ahora repudian el «espíritu» de Cruzada, o el apoyo de la Iglesia a los defensores en armas del ideal cristiano, son con frecuencia los mismos que postulan el apoyo a las guerrillas armadas y movimientos de la Teología de la Liberación en América. El Arzobispo de El Salvador, Oscar Romero, aducía por

³⁸⁸ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Zaragoza, 1981. Pág. 118.

³⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 119.

³⁹⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 36-37.

³⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 118.

³⁹² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 98.

³⁹³ *Ibidem*. Pág. 99.

televisión poco antes de morir los mismos argumentos utilizados en el Alzamiento del 18 de Julio³⁹⁴.

2.5. La Iglesia y el Régimen de Franco

La tesis de don José al respecto puede verse en: **Guerra Campos, monseñor José**, «*Homilía en la toma de posesión*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1973) 320-336; **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 448-478 (separata); **Guerra Campos, monseñor José**, «*Declaración a una revista*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1975) 324-326; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Homilía en la misa “corpore insepulto” por Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1975) 326-330; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Manifestaciones episcopales postmortem sobre Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1976) 63-104; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Hijo fiel de la Iglesia y servidor de la Patria*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1976) 360-367; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Homilía de monseñor Guerra Campos en el Valle de los Caídos*». En Fuerza Nueva, 569 (1977) 12-14; Guerra Campos, monseñor José, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 101-195 (separata); **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 81-172.

Don José no hizo valoración personal alguna sobre el régimen político confesional de España (1936-1976) sino que expresó la doctrina de la Iglesia sobre un Estado cristiano³⁹⁵.

La Iglesia alaba como aciertos en un gobernante la ejemplaridad cristiana de la vida personal, la voluntad de servir a la Iglesia, la decisión de proyectar en la vida pública su condición de cristiano y la ley de Dios enunciada por el Magisterio

³⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 103.

³⁹⁵ Entrevista el 4 de febrero de 2012 al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate**.

eclesiástico, y la solicitud y eficacia de su servicio al pueblo español, patente en tantos campos en una larga trayectoria de pacificación y transformación³⁹⁶. El Papa Juan XXIII, el 23 de julio 1960, al oír el informe que daba en su Visita ad Limina el Vicario Apostólico de Fernando Poo (Guinea Ecuatorial, entonces provincia de España), comentó: «Franco da leyes católicas, ayuda a la Iglesia, es un buen católico: ¿qué más se quiere?»³⁹⁷.

Terminada la Guerra, la Iglesia española experimentó un sentimiento de liberación y responsabilidad, afrontando la empresa de la reconstrucción con dos vectores:

a) Ordenación según el orden moral de la convivencia, la producción y distribución de bienes, la educación, y la participación de los ciudadanos;

b) Búsqueda de una integración de los españoles, incluyendo las aspiraciones positivas (acaso parciales y desorientadas, pero a veces servidas con entrega heroica) de quienes se enfrentaron en la Guerra³⁹⁸.

2.5.1. La inspiración cristiana del Estado

Decía el Papa Juan XXIII que «Franco da leyes católicas». El Episcopado español informó al mundo en 1937 sobre una «legislación en que predomina el sentido cristiano en la cultura, en la moral, en la justicia social y en el honor y culto que se debe a Dios»³⁹⁹.

Pío XII, en abril de 1939, al terminar la guerra, tenía firme esperanza en la protección legal dispensada por el Gobierno de Franco «a los supremos intereses religiosos y sociales, conforme a las enseñanzas de la Sede Apostólica». Y en 1943, ante el Embajador de España, describió los primeros años del Régimen: «Hemos visto a Cristo triunfar en la escuela, resurgir la Iglesia de las ruinas abrasadas y penetrar el espíritu cristiano en las Leyes, en las instituciones y en todas las manifestaciones de la

³⁹⁶ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 82.

³⁹⁷ Ibidem. Pág. 81.

³⁹⁸ Ibidem. Pág. 106.

³⁹⁹ Ibidem. Pág. 112.

vida oficial. Nos, finalmente, hemos contemplado a Dios presente otra vez en vuestra historia».

En los años siguientes los Nuncios de Su Santidad, Cicognani y Antoniutti, realizarán valoraciones análogas. En 1963 hizo otro tanto el Nuncio (primero de Juan XXIII y luego de Pablo VI) Monseñor Riberi, en un acto litúrgico en Tarragona⁴⁰⁰.

Las disposiciones legales comenzaron por la derogación de las leyes de la República lesivas para la Iglesia y la vida religiosa. La derogación formal fue haciéndose entre 1936 y 1939. Algunas de estas medidas se retrasaron porque requerían una base jurídica concordada, y las negociaciones con la Santa Sede se prolongaron hasta el Convenio de 1941, con motivo de la duda y discusión entre mantener vigente el Concordato anterior o sustituirlo por uno nuevo. En algún aspecto, se derogaron antiguas normas contrarias a la libertad de la Iglesia. Por ejemplo, la Compañía de Jesús, que vivía en tolerancia de hecho después de Carlos III, recibió el reconocimiento solemne de pleno derecho. El Preósito General P. Ledochowski señaló en 1938 al general Franco como uno de los máximos bienhechores de la Compañía de Jesús, y el Preósito General P. Janssens reitera la gratitud en 1964: «el único país que nos restituyó nuestras casas»⁴⁰¹.

El Concordato de 1953 recogerá todo lo que la Iglesia podía desear según el Derecho Canónico. Eran disposiciones favorables a la misión de la Iglesia, buena parte de las cuales ya se incluían en los Acuerdos de 1941 y siguientes.

Antes de la Guerra siete Órdenes sobre Instrucción pública dispusieron la formación religiosa y moral en la escuela y la depuración religiosa de las bibliotecas populares. Se restituyó el crucifijo en las escuelas y los tribunales, y se suspendió la ley republicana del divorcio⁴⁰². Al terminar la Guerra, se comienza la restauración del culto, y la habilitación y reconstrucción de los templos en las regiones devastadas.

Las leyes Fundamentales (Principios del Movimiento Nacional, V; y Fuero de los Españoles, 22) asumirán el principio de que la «comunidad nacional se funda en el hombre como portador de valores eternos» (expresión de cuño falangista, equivalente a lo que el Concilio⁴⁰³ llamará en 1965 «carácter trascendente de la persona humana»), y

⁴⁰⁰ Ibidem. Pág. 112.

⁴⁰¹ Ibidem. Pág. 170.

⁴⁰² Ibidem. Pág. 113.

⁴⁰³ *Gaudium et spes*, 74.

se funda también «en la familia como institución natural y fundamento de la sociedad, con derechos y deberes anteriores y superiores a toda ley humana positiva», en una concepción del matrimonio «uno e indisoluble».

Otras leyes de carácter socio-económico, de acuerdo con las exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia, tenían afanes de justicia social. El Principio IX del Movimiento Nacional señalaba en este sentido: «El ideal cristiano de la justicia social, reflejado en el Fuero del Trabajo, inspirará la política y las leyes»⁴⁰⁴. La primera Ley Fundamental en este terreno será el Fuero del Trabajo (1938). Se trata de una verdadera legislación revolucionaria, incompatible con el programa de la CEDA o de Renovación Española, e incluso del Tradicionalismo Político, y mucho más avanzado para los intereses de los trabajadores que el programa del Frente Popular en las elecciones del 16 de febrero de 1936 o que la Constitución soviética de 1936.

Otras leyes sociales darán vida a la Seguridad Social (seguros de enfermedad, subsidios familiares, etc.). Nace el salario familiar y de los días festivos, y una red de centros sanitarios y asistenciales. Hay voluntad en el Nuevo Estado de alcanzar seguridad del empleo y pleno empleo, viviendas asequibles, participación en la propiedad y gestión de las empresas, escolarización completa, fondos de igualdad de oportunidades en la enseñanza, Planes de desarrollo, etc.

Sobre las incoherencias de las leyes del Régimen de Franco con sus propias normas superiores, y sobre el contraste entre la España oficial y la España real puede consultarse el interesante libro del profesor Sigfredo Hillers de Luque: *España, una Revolución pendiente*.

2.5.2. La libertad de la Iglesia

En plena Guerra el nuevo Estado ofreció «la seguridad de que no sólo respetará la libertad de la Iglesia en el ejercicio de sus funciones propias, sino que prestará su leal concurso, persuadido de lo beneficiosa que será la mutua colaboración», en su primera comunicación con la Santa Sede por medio de su representante oficioso, el Cardenal

⁴⁰⁴ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 114.

Gomá.

Esta actitud del Estado hacia la Iglesia se mantuvo invariable hasta la transición política. Los órganos de prensa de la Iglesia fueron eximidos de censura, que es práctica usual en tiempos de guerra, una censura que además fue heredada de la República. Terminada la Guerra mundial la revista «Ecclesia», órgano de la Acción Católica Española, recibió la misma exención⁴⁰⁵.

Don José recuerda que «la Iglesia no concibe su libertad como simple independencia, sino como libertad para cumplir su misión. La creación de condiciones propicias y la protección no se contraponen a la libertad». Según el propio Concilio Vaticano II, constituyen la dimensión positiva de la libertad civil religiosa. Por ejemplo, en el campo de la enseñanza, la posibilidad efectiva de educar en la fe a todos sus hijos es la suprema expresión de la libertad de la Iglesia. Don José pone como ejemplo el caso francés, donde la falta de ayuda positiva del Estado sólo permitía a la Iglesia francesa impartir catequesis a menos del 10 por 100 de los bautizados. Mientras el caso español garantizaba amplísimas posibilidades, aplicando la doctrina conciliar: el derecho de los niños y jóvenes, no sólo a una libertad neutra, sino a ser estimulados en el aprecio y asimilación de los valores morales y religiosos⁴⁰⁶.

Con respecto al derecho de la Jefatura del Estado, que se remonta a los Reyes Católicos, sobre la presentación de obispos, recibieron el ministerio episcopal candidatos seleccionados siempre por la Iglesia. Sólo en la etapa final del Régimen militar, el Estado presentó alguna dificultad para aceptar algunos candidatos. Don José se lamenta de la «enorme desinformación reinante» a este respecto, recordando que monseñor Tarancón tuvo del general Franco el mayor número de presentaciones: cuatro, para las sedes de Solsona, Oviedo, Toledo y Madrid. El desconocimiento sobre el Derecho de la Iglesia incurre en el error de atribuir singularidad al sistema de presentación de obispos en España hasta la llegada de la transición política. Sin embargo, en alguna región de Francia después del Concilio los obispos eran nombrados de acuerdo con el Concordato de Napoleón. Terminada la Guerra Mundial en 1945, los vencedores en Alemania y en Italia aseguraron la vigencia de los Concordatos de Hitler y de Mussolini⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ Ibidem. Pág. 119.

⁴⁰⁶ Ibidem. Pág. 120.

⁴⁰⁷ Ibidem. Pág. 121.

El desconocimiento sobre el Derecho de la Iglesia incurre en el error de atribuir singularidad al sistema de presentación de obispos en España hasta la llegada de la transición política. Sin embargo, en alguna región de Francia después del Concilio los obispos eran nombrados de acuerdo con el Concordato de Napoleón. Terminada la Guerra Mundial en 1945, los vencedores en Alemania y en Italia aseguraron la vigencia de los Concordatos de Hitler y de Mussolini⁴⁰⁸.

«El modo de ejercicio del privilegio de presentación» para el nombramiento de obispos aparece en el acuerdo entre la Santa Sede y el Gobierno Español de 7 de junio de 1941. El general Franco había mostrado al principio su aversión a este privilegio: «no quiero ser como los políticos del antiguo régimen que hacían obispos»⁴⁰⁹.

No pocos autores señalan que la protección del Estado a la Iglesia suponía para la jerarquía de la Iglesia una obligada autocensura en su predicación y en la denuncia sobre las injusticias del orden político, que es también misión de la Iglesia. La realidad es mucho más sencilla. Los obispos no olvidaban su derecho-deber de emitir un juicio moral sobre la vida pública, algo que la Iglesia ya enseñaba antes del Concilio, sino que entendían que el régimen político era esencialmente legítimo, de acuerdo con las exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia para el orden temporal.

Algunos de los prelados más celosos con la independencia de la Iglesia han proclamado que la libertad de la Iglesia en el Régimen del general Franco fue más amplia que nunca. El cardenal Pla decía en 1945: «Hemos de reconocer que, en general, desde muchos siglos no se había reconocido tanto teórica y prácticamente la independencia de la Iglesia como por el actual Gobierno». Y el cardenal Quiroga, en 1954, felicitaba al Jefe del Estado por este sistema de relaciones entre la Iglesia y el Estado, sin supeditación del Estado a la Iglesia ni servidumbre de ésta al Estado, que la Iglesia «rechazaría hasta el martirio»⁴¹⁰. O el cardenal Gonzalez Martín, en su discurso de ingreso como consejero nato del Consejo de Estado en 1972.

En los documentos episcopales de 1966 y 1973, después del Concilio, el Episcopado español agradeció las facilidades del Estado a la Iglesia para cumplir su misión. En tiempo ya convulso, 1966, el entonces Obispo de Tortosa, monseñor Tarancón, afirmaba: «Gracias por la libertad plenísima, absoluta, que hemos gozado los

⁴⁰⁸ Ibidem. Pág. 83.

⁴⁰⁹ Ibidem. Pág. 123.

⁴¹⁰ Ibidem. Págs. 121-122.

pastores durante el tiempo de vuestro mando para ejercer nuestro ministerio pastoral (...) En todos los días de mi largo pontificado (unos treinta años) jamás se me ha hecho por parte de V.E. ni de ninguno de vuestros colaboradores en las tareas de gobierno, ni directa ni indirectamente, presión alguna ni siquiera sugerencia alguna que pudiera afectar el libre ejercicio de mi cargo; (...) siempre encontré colaboración leal y desinteresada tanto en Lérida como en Tortosa»⁴¹¹.

En tiempo de silencios o insinuaciones reticentes, no era lícito callar, decía don José en su primera homilía en la catedral de Cuenca en 1973, señalando al tiempo cuatro grandes rasgos de esta cooperación armoniosa entre la Iglesia y el Estado:

1. La cooperación de las autoridades había estado animada por la solicitud apostólica que la Iglesia pide de los seculares en el mundo. 2. Las indicaciones sobre materias mixtas «fueron siempre muy sobrias, casi nulas en comparación con las presiones obsesivas de ciertos grupos clericales y laicales». 3. Hubo gran mesura de la jerarquía eclesiástica en sus relaciones con el Estado. 4. «En ninguna otra nación, de las que yo conozco, supera la Iglesia, y no siempre iguala, el nivel de independencia y sana cooperación mantenido en España»⁴¹².

El desconocimiento sobre el Derecho de la Iglesia incurre en el error de atribuir singularidad al sistema de presentación de obispos en España hasta la llegada de la transición política. Sin embargo, en alguna región de Francia después del Concilio los obispos eran nombrados de acuerdo con el Concordato de Napoleón. Terminada la Guerra Mundial en 1945, los vencedores en Alemania y en Italia aseguraron la vigencia de los Concordatos de Hitler y de Mussolini⁴¹³.

En España se implantó el sistema sugerido por la Santa Sede. No era un derecho de presentación directa, como el que había tenido antes España y tiene aún ahora Francia en algunas diócesis desde Napoleón, sino un simple procedimiento de selección de candidatos. El nuncio del Papa componía una lista de seis candidatos previa consulta al gobierno. El Papa, que podía modificar la lista, seleccionaba una terna, de la cual el Jefe del Estado presentaba uno. La iniciativa, el juicio de aptitud y la decisión estaban en manos de la Santa Sede. El general Franco confesó que nunca recomendó a personas concretas por propia iniciativa, salvo en un caso de traslado, que dio un consejo no

⁴¹¹ Ibidem. Pág. 122.

⁴¹² Ibidem. Pág. 122.

⁴¹³ Ibidem. Pág. 122.

atendido (se refería al traslado de monseñor Lorenzo Bereciartúa desde Sigüenza a San Sebastián). Don José niega que el general Franco tuviese veleidades regalistas⁴¹⁴.

2.5.3.Reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta

En el preámbulo del Decreto que restablecía la Compañía de Jesús, el Régimen de Franco realizaba un reconocimiento de la Iglesia como sociedad perfecta, uno de los fundamentos de la confesionalidad religiosa del Estado y explicación del reconocimiento civil de la libertad de la Iglesia.

El Papa León XIII resumió esta doctrina en su Encíclica *Inmortale Dei*, 5 (1 de Noviembre de 1885) sobre la constitución cristiana de los Estados: «Esta sociedad, aunque está compuesta por hombres, como la sociedad civil, sin embargo, por el fin a que tiende y por los medios de que se vale para alcanzar este fin, es sobrenatural y espiritual. Por tanto, es distinta y difiere de la sociedad política. Y, lo que es más importante, es una sociedad genérica y jurídicamente perfecta, porque tiene en sí misma y por sí misma, por voluntad benéfica y gratuita de su Fundador, todos los elementos necesarios para su existencia y acción. Y así como el fin al que tiende la Iglesia es el más noble de todos, así también su autoridad es más alta que toda otra autoridad ni puede en modo alguno ser inferior o quedar sujeta a la autoridad civil».

Por eso, don José observa en las autoridades una especial «benevolencia, respeto, delicadeza». Y también una «singular actitud en los momentos de celos, divergencias o incidentes»⁴¹⁵.

El Papa Pío XI agradeció la acogida cálida que las indicaciones de la jerarquía de la Iglesia tenían sobre las autoridades militares. El obispo de Vitoria señalaba en 1975 que los obispos acudían al general Franco cuando había algún problema entre la Iglesia y la administración pública, y que el problema se «resolvía siempre a favor de la Iglesia»⁴¹⁶.

En 1963 el descontento por ciertas intervenciones del cardenal Montini, arzobispo de Milán, llegaron a oídos del general Franco, que replicó rápidamente: «Ya

⁴¹⁴ Ibidem. Pág. 124.

⁴¹⁵ Ibidem. Pág. 125.

⁴¹⁶ Ibidem. Pág. 125.

no es el Cardenal Montini, sino el Papa Paulo VI, y todos le debemos obediencia»⁴¹⁷. El nuncio Dadaglio, de quien se decía en torno al año 1970 que alentaba el distanciamiento entre la Iglesia y el Régimen, señala don José, manifestó que «nunca tuvo dificultad con Franco»⁴¹⁸.

El general Franco «cuidaba el honor de la Iglesia y velaba por su buen nombre». Afirma don José que hay casos de prestigiosos eclesiásticos, que causaron problemas al Gobierno y cuyas conductas podría haber aireado o utilizado como arma política para defenderse, cosa que no permitió.

2.5.4.El Concordato

La colaboración del Estado con la Iglesia, que el Papa Juan XXIII reconoció al Régimen de Franco, es una cuestión diferente a la confesionalidad de las leyes. Puede haber confesionalidad con «tirantez o fría distancia en las relaciones, incluso con falta de relaciones diplomáticas». La monarquía de Carlos III que expulsó a los jesuitas de España era un Estado confesional, y los gobiernos desamortizadores de los bienes eclesiásticos con Godoy (1798), Canga Argüelles (1813), Juan Álvarez de Mendizábal (1836) y Madoz (1855) corresponde a Estados confesionales, especialmente la más dura, con Madoz, tiene como marco jurídico a la confesional Constitución de 1845 entonces vigente.

Las difíciles negociaciones Iglesia-Estado de 1938-1941 constituyeron una expresión ejemplar de lo que don José denomina la «confesionalidad benevolente». Para evitar una ruptura el general Franco accedió a los deseos de la Santa Sede. En 1939 Roma insinuó que si no se restablecía el Concordato de 1851, ante la falta de estatuto jurídico, se suspenderían las relaciones diplomáticas. Pero la eventual ruptura sería «sin perjuicio de la sumisión espiritual a la Sede Apostólica en cuanto definidora de la verdad y el dogma y cabeza visible de la Iglesia Católica»⁴¹⁹.

La Santa Sede deseaba extender a España las nuevas modalidades de los Concordatos del siglo XX. Sin embargo el ambiente de Cruzada en España impulsaba a

⁴¹⁷ Ibidem. Pág. 125-126.

⁴¹⁸ Ibidem. Pág. 126.

⁴¹⁹ Ibidem. Pág. 127.

reafirmar la vigencia de Concordato de 1851, que había sido violado por la República. El general Franco prefirió el «modus vivendi» del acuerdo de 1941. Este convenio mantenía los cuatro primeros artículos del Concordato de 1851 que interesaban a la Santa Sede (confesionalidad, tutela y enseñanza de la Religión, y libertad en el ejercicio de las funciones pastorales) e incluía el compromiso de un nuevo Concordato «inspirado en el deseo de restaurar el sentido católico de la gloriosa tradición nacional»⁴²⁰. El Estado se comprometía a consultar con la Santa Sede su legislación sobre materias mixtas u otras que pudieran interesar a la Iglesia.

Entre 1941 y 1950 se firmaron otros acuerdos sobre nombramiento de otros cargos eclesiásticos (1946), seminarios y universidades de estudios eclesiásticos (1946), Tribunal de la Rota en Madrid (1947), jurisdicción castrense y asistencia religiosa al Ejército (1950).

El Concordato de 1953 asume las relaciones Estado-Iglesia vigentes desde 1941. Don José señala que hombres como Ruiz Giménez lo gestaron y lo alabaron. La opinión católica lo calificó entonces de «Concordato modelo entre la Santa Sede y un Estado Católico en el siglo XX»⁴²¹.

En el Concordato de 1953 todo eran concesiones o reconocimientos en favor de la Iglesia. Seis meses antes del acuerdo entre el Gobierno español y la Santa Sede en 1941, el cardenal Gomá informaba secretamente a Roma: el prestigio en España del general Franco y el sistema de fuerzas dominante en Europa permitían al Jefe del Estado español presionar en posición de exigencia. El general Franco prefirió complacer a la Santa Sede. Para el Régimen de Franco no se trataba de una simple relación contractual, sino que las concesiones expresaban la confesionalidad de un Estado que estimaba como deber propio el facilitar la vida y la formación religiosa de los ciudadanos.

Esta situación, añade don José, no se debió sólo a la inercia de la Cruzada, sino sobre todo a voluntad de la misma Iglesia, que quería «independencia», pero no la interpretación vulgar de la «libertad religiosa», ni la renuncia a sus «privilegios» canónicos⁴²².

En 1968 Pablo VI reclamó al Estado la renuncia a su derecho en la presentación de obispos. El Gobierno español accedió, pero en el marco de una revisión general del

⁴²⁰ Ibidem. Pág. 123.

⁴²¹ Ibidem. Pág. 124.

⁴²² Ibidem. Págs. 124-125.

Concordato. La Santa Sede convino en iniciarla, el Gobierno se avino a reformas profundas.

La Santa Sede prefería no modificar sustancialmente el Concordato de 1953, realizando leves retoques, pues era «Concordato de amistad». Sólo estimaba urgente el cese del privilegio de presentación. A cambio la Iglesia renunciaría a varios privilegios. Consultado el Episcopado, su propuesta, señala don José, no fue aprovechable: primero ofreció la renuncia a tres privilegios en 1968, luego uno solo (el del fuero) en 1973, conservando la ayuda económica y los privilegios equivalentes a los derechos en la enseñanza.

Un número creciente de nuevos obispos pretende sustituir el Concordato. Varios grupos que don José califica como «radicales», organizan «maniobras ruidosas y desinformadas en los periódicos para romper la negociación e impedir cualquier Concordato». En 1973 y 1974 la Santa Sede y el Gobierno negocian protegiéndose contra las filtraciones de secretos en los órganos colegiados del Episcopado. Cuando murió el general Franco (1975), el Concordato de 1953 seguía en vigor y su revisión no había concluido⁴²³.

2.5.5. Los desencuentros

Don José desaprueba la actitud de los historiadores que rebuscan en las negociaciones diplomáticas, en la gestación de ciertas leyes, en episodios varios..., para encontrar «roces», palabras o gestos de crítica o reclamación, presentándolos como descubrimientos sorprendentes, que revelarían una oposición de fondo o un giro en la adhesión inicial. Pero en la mejores relaciones hay diferencias de criterio. Los «disentimientos» brotan de la misma actitud que produce la adhesión, y no se contraponen a ella⁴²⁴. Efectivamente, «las diferencias y los incidentes surgen dentro de una convergencia sustancial y de un marco favorable de leyes y cooperación». Incluso cuando resultaba doloroso para las autoridades militares la tardanza del reconocimiento diplomático de la Santa Sede el clima para la acción pastoral de la Iglesia y la vida

⁴²³ Ibidem. Pág. 153.

⁴²⁴ Ibidem. Pág. 84.

religiosa del pueblo fue más propicio que nunca⁴²⁵.

No podían faltar momentos de tensión o conflicto en las relaciones Iglesia-Estado durante cuarenta años: negociación diplomática difícil durante la Guerra, o los casos Vidal y Barraquer, Segura y Añoveros. Hubo disentimientos sobre la recta aplicación de la confesionalidad de las leyes civiles o sobre su perfeccionamiento, que fueron abordados con libertad por la jerarquía de la Iglesia, y también con libertad por parte de las instituciones civiles⁴²⁶.

En los momentos críticos o de preocupación, como el recelo ante la presión ideológica nazi o de forcejeo diplomático en torno al viejo Concordato de 1851, la Santa Sede y los obispos españoles reafirmaron siempre su confianza en el general Franco, pacificador en las relaciones Iglesia-Estado.

El pragmatismo de los militares, especialmente del Jefe del Estado, sorteó muchas presiones internacionales, aunque no pocas voces han señalado que tal supervivencia fue costa de algunos principios constitutivos del propio Régimen.

En la relación con la Iglesia, don José señala varios casos peculiares.

1. En el campo de la enseñanza, el reconocimiento de los títulos académicos concedidos por el Estado precisaba vencer la resistencia de una tradición liberal estatista o «napoleónica», arraigada en los cuerpos docentes estatales y en parte de la población,
2. Su voluntad de vivir y actuar como hijo de la Iglesia coexistía durante la Guerra con la necesidad de mantener el indispensable apoyo de Alemania, que veía con disgusto la confesionalidad católica del Estado. Más tarde el mismo problema surgiría con los vencedores en la II Guerra Mundial: Truman rechazaba la misma confesionalidad⁴²⁷.

El incidente gubernamental en 1974 con el Obispo Añoveros se resolvió con una intervención personal de Franco. El propio monseñor Añoveros pocos meses antes, a propósito de unos sacerdotes implicados en algún caso de violencia, había propuesto a la Conferencia Episcopal una gestión ante el Jefe del Estado porque tenía «gran confianza en su genialidad, serenidad, eficacia aún ahora, y ponderación»⁴²⁸.

Dicen que el cardenal Tarancón llevaba en el bolsillo una excomunión contra el general Franco en caso de que se consumase la expulsión de España del prelado. Lo

⁴²⁵ Ibidem. Pág. 126.

⁴²⁶ Ibidem. Pág. 84.

⁴²⁷ Ibidem. Págs. 127-128.

⁴²⁸ Ibidem. Pág. 127.

cierto es que sólo el Papa podía aplicar o declarar penas contra un Jefe de Estado⁴²⁹.

2.5.6. Concordancia y libertad crítica

El Episcopado veía bien la orientación básica del Movimiento Nacional, pero no se hacía solidario de conductas, tendencias o intenciones que pudiesen desnaturalizarlo en el futuro, y la Carta Colectiva de 1 de julio de 1937, en un párrafo poco conocido y menos comentado, realiza una declaración firme de independencia con respecto al régimen político que pudiera sobrevenir a la Guerra. Bendice la sublevación cívico-militar como un acto moralmente lícito, y la orientación básica del Movimiento Nacional pero no se hace solidario de conductas, tendencias o intenciones que pudiesen desnaturalizarlo en el futuro⁴³⁰, rechazando la posible tentación estatista o totalitaria: «No nos hemos atado con nadie, aun cuando agradezcamos el amparo de quienes han podido librarnos del enemigo que quiso perdernos; y estamos dispuestos a colaborar con quienes se esfuercen en reinstaurar, en España, un régimen de paz y de justicia»⁴³¹.

En la adhesión sustancial al Movimiento Nacional hubo inicialmente en la Iglesia dos posturas. Por un lado, la jerarquía eclesiástica y la casi totalidad del clero y los religiosos, siempre ajenos a la discusión sobre fórmulas políticas opinables, expresaron preocupadas reservas ante el posible influjo de ideologías paganizantes, como el nacionalsocialismo alemán⁴³², concretamente en relación con algún sector de la Falange unificada, que dependía orgánicamente del Estado. Los celos se fueron disipando con el tiempo.

Por otro lado, algunos clérigos mostraron una identificación mayor y sin reservas. Así el consiliario Enrique y Tarancón, en su Curso de Acción Católica, publicado en Burgos el año 1938, da gracias a Dios por la supresión de los funestos partidos políticos, sustituidos por una organización única, Falange Española Tradicionalista y de las JONS, y aconseja: «la Acción Católica debe mirar con simpatía

⁴²⁹ CIC entonces vigente, canon 2227.

⁴³⁰ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 143.

⁴³¹ *Ibidem*. Pág. 106.

⁴³² *Ibidem*. Pág. 143.

esta milicia, y aun debe orientar hacia ella a sus miembros». El sucesor del cardenal Gomá, cardenal Pla y Deniel, declaró en 1943 en un acto que reunía a los Jóvenes de Acción Católica, la Congregación Mariana, y el Frente de Juventudes: «Mi mayor consuelo es la unidad y fraternidad aquí lograda (...) No hay incompatibilidad (...) entre las juventudes políticas que profesan también la fe católica y las juventudes de Acción Católica; ni estas últimas dejan de tener su misión y apostolado especial, aun en un Estado católico de organización política única, pudiéndose pertenecer a la vez a entrambas juventudes»⁴³³.

En 1939 algunos actos administrativos, que don José califica como desagradables, fueron examinados en la Conferencia de Metropolitanos de noviembre 1939. El Cardenal Gomá, en su informe a la Santa Sede, atribuía tales casos a la preponderancia de un elemento juvenil inexperto en las cosas de gobierno, con tendencia estatista, y bajo los influjos de Alemania.

En septiembre fue disuelta la Confederación de Estudiantes Católicos, al agrupar a todos los estudiantes en el SEU. Siendo de inspiración católica toda la enseñanza no se justificaba que un organismo especial monopolizase el título de católico. Y lo mismo podría pensarse de otras organizaciones profesionales. La jerarquía eclesiástica mostró su preocupación, y Gomá señaló el peligro para el futuro de la Iglesia. Pronto se aclaró que la Confederación y organismos similares podían subsistir en orden a la formación espiritual y moral de sus miembros, pero no intervenir como organización en la actividad profesional, sindical o política⁴³⁴.

Es un hecho histórico que la adhesión o concordancia en lo sustancial del Episcopado con el Régimen de Franco fue compatible con una libertad crítica, porque la adhesión y las discusiones eran ingredientes de una vida familiar: «Error gravísimo de algunos historiadores es destacar primero con antipatía la "identificación" de la Iglesia con el "bando vencedor", y contraponer después como "sorprendentes" palabras o gestos de crítica o de reclamación o de alerta: como si fuesen actos de "oposición" de las mismas personas. En realidad los "disentimientos" se integraban en la misma actitud que la adhesión. Pensar lo contrario supone desconocer lo que eran los Obispos, o pintarlos con una imagen injusta de cerriles o fanáticos. El Gomá que apoya a quienes defendían a la Iglesia en trance de destrucción y trataban de "imprimir en la legislación

⁴³³ Ibidem. Pág. 145.

⁴³⁴ Ibidem. Pág. 144.

y en la vida española la doctrina y moral de la Iglesia"... es el mismo que -por lo mismo- precave contra peligros de desviación o contra fallos concretos. El Pla y Deniel, que justifica hasta el fin la Cruzada, es el mismo que ante ciertos actos gubernativos defiende la independencia de la Iglesia y de los Movimientos Apostólicos, como la HOAC, sin omitir recordar a éstos sus límites, y sin atenuar en nada su adhesión al espíritu de la Cruzada y su reconocimiento al Régimen. Los Cardenales, que en 1956 avisan contra uno de los proyectos de ley constitucional, no lo hacen desde los supuestos de la "oposición" sino apelando al mismo Movimiento Nacional; y son escuchados por Franco»⁴³⁵.

Don José confiesa que siendo un sacerdote joven fue testigo como el Cabildo de la Catedral de Santiago en la fiesta del Apóstol Santiago de 1954 amenazó con cerrar la puerta al general Franco si los servicios de seguridad no daban facilidades para el acceso del pueblo⁴³⁶. El propio don José tuvo un sonado forcejeo con las fuerzas del orden, que se disponían a detenerle. Don José añade que el clero que apoyó al bando vencedor no obtuvo beneficio personal en el orden económico, sino que aceptó una dotación modestísima, que le situaba en los escalones sociales más bajos: «La comparación con las "clientelas" de los actuales "bandos vencedores", sanguijuelas del Presupuesto, es por contraste la máxima apología de aquella historia»⁴³⁷.

Para explicar la misión de la Iglesia entonces como ahora, conciencia de instituciones y personas, en empresas que por humanas son imperfectas, don José evoca la obra de España en América. «En un proceso histórico, cuyo resultado es positivo y grandioso, había fallos, había teólogos que los denunciaban moralmente, había la Corona que marcaba directrices benéficas. Todos eran ingredientes de un sistema que se nutría de todos y que, en virtud de su referencia a Leyes Superiores, llevaba dentro la autocrítica, no como un órgano de Oposición, sino como funcionamiento de un único Organismo»⁴³⁸.

2.5.7. La cooperación del Estado en la misión de la Iglesia

⁴³⁵ Ibidem. Pág. 146.

⁴³⁶ Ibidem. Pág. 146.

⁴³⁷ Ibidem. Pág. 147.

⁴³⁸ Ibidem. Pág. 146.

La Santa Sede, los obispos, o la Acción Católica han proclamado con frecuencia que el Régimen de Franco favorecía la misión espiritual de la Iglesia, con respeto a su independencia y con aprecio de su fecundidad social. Don José señala en este sentido que la «benevolencia y el espíritu de cooperación brillaron de modo singular en la persona de Franco»⁴³⁹. Testigos como el Cardenal Herrera Oria así lo confirman: «Nadie ha servido a la Iglesia como él, ni San Fernando». «Son «inmensos son los servicios prestados por V.E. a la Iglesia y a España»⁴⁴⁰. En la misma dirección, el Arzobispo de Valencia, don Marcelino Olaechea, decía en 1962 que la Iglesia «tanto en la guerra como después de la victoria no sólo no encontró en el Caudillo oposición a su misión divina, sino que encontró aliento y apoyo de toda suerte para llevarla a cabo». Y en 1968 el propio Papa Pablo VI testimonia «el debido aprecio por la gran obra que ha llevado a cabo en favor de la prosperidad material y moral de la Nación Española y por su interés eficaz en el resurgimiento de las instituciones católicas»⁴⁴¹.

Durante la Guerra Mundial, el General de la Compañía de Jesús, P. Ledochowski, informaba al Papa que, según el testimonio del 99 por cien de los Jesuitas españoles, «desde Asturias hasta Andalucía», el Régimen de Franco favorecía un renacimiento espiritual magnífico⁴⁴².

La legislación de inspiración cristiana hizo que las instituciones del Estado suministrasen condiciones favorables para la vida católica. Se destacan la protección legal a la familia y el matrimonio canónico y a la educación cristiana, y las facilidades para el ministerio de la predicación y la formación catequética: publicaciones, emisoras, creación de instituciones escolares⁴⁴³.

El ambiente era propicio desde la enseñanza primaria, donde los maestros eran catequistas, hasta en el Frente de Juventudes y o en el Ejército. Los maestros sintonizaban con la demanda religiosa de los padres, en una pedagogía coherente y dice don José que hasta democrática. La Sección Femenina en su labor social «fomentó un tipo armonioso de mujer cristiana, con notables logros de fineza espiritual y litúrgica»⁴⁴⁴.

⁴³⁹ Ibidem. Pág. 119.

⁴⁴⁰ Ibidem. Pág. 118-119.

⁴⁴¹ Ibidem. Pág. 119.

⁴⁴² Ibidem. Pág. 127-128.

⁴⁴³ Ibidem. Pág. 128.

⁴⁴⁴ Ibidem. Pág. 129.

Los Sindicatos disponían de Asesoría religiosa. La Iglesia estaba presente en Radio Nacional de España y también en las emisoras privadas. La Iglesia disponía además de cuarenta y siete emisoras autorizadas por el Estado, red no igualada en Europa. Sacerdotes y seglares, elegidos conforme al Concordato, tenían acceso a la televisión.

Los estudios superiores de Teología fueron incorporados al Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Además de sus cuatro universidades y seis facultades de estudios eclesiásticos, la Iglesia obtuvo reconocimiento para los títulos de una universidad de estudios generales y para siete institutos de estudios técnicos⁴⁴⁵.

Para la salvaguardia de la moralidad pública se reguló la participación asesora de la Iglesia y aún en algunos casos su derecho a vetar determinadas publicaciones.

Un Consejo Superior de Misiones (1940) protegía con la Cédula Misional a todos los religiosos que en virtud de obediencia actuaban en el exterior.. Para el ministerio de los Religiosos con voto de pobreza, se concedió bonificación del 50% en los viajes por ferrocarril en territorio español.

En lo internacional, la Santa Sede tuvo siempre con el apoyo de España para las causas que aquella patrocinaba, por ejemplo, la internacionalización de los Santos Lugares de Palestina⁴⁴⁶.

2.5.8. La ayuda material a los servicios de la Iglesia

La ayuda económica del Estado a la Iglesia puede resumirse en tres apartados: las exenciones tributarias, la construcción de templos y la dotación de las personas.

El primero, las exenciones tributarias que favorecían el servicio público del culto, del apostolado, de la beneficencia social.

El segundo, la reconstrucción inicial de edificios dentro del Plan de Regiones Devastadas por la Guerra, y las subvenciones para construcción de templos y, sobre todo, de los grandes centros para acoger la avalancha de vocaciones: seminarios diocesanos, Colegio Español de Roma, Casas Religiosas de Formación⁴⁴⁷. En 1972 el

⁴⁴⁵ Ibidem. Pág. 129.

⁴⁴⁶ Ibidem. Pág. 130.

⁴⁴⁷ Ibidem. Pág. 130.

vicepresidente del Gobierno, Luis Carrero Blanco, calculó todo lo recibido por la Iglesia a lo largo de 36 años en más de 1.800 millones de euros (300.000 millones de pesetas).

Tercero, la dotación de las personas. En general, la dotación estaba por debajo del salario mínimo interprofesional. Cuenta don José que en 1957 un decreto-ley de la Jefatura del Estado había homologado el sueldo de los sacerdotes al sueldo-base de los maestros de enseñanza primaria. Pero en 1976 los sacerdotes recibían cinco mil pesetas y los maestros se acercaban a veinte mil. En un momento de expansión numérica en la escolarización el Estado no habría podido atender económicamente la demanda de profesorado. Para evitar este problema la Iglesia renunció a la equiparación salarial⁴⁴⁸.

Para mayor autonomía de la Iglesia, el Concordato en su artículo 19 había previsto la constitución de un patrimonio eclesiástico que sustituyese al confiscado en las desamortizaciones. En 1966 el Estado propuso estudiar un sistema basado en un porcentaje fijo del presupuesto estatal⁴⁴⁹.

2.5.9.El juicio de la Iglesia sobre el Régimen de Franco

«Cuando un hijo de la Iglesia actúa en el orden político lo hace bajo su propia responsabilidad. La Iglesia no es responsable, y tampoco juez, de las determinaciones legítimas que corresponden al ejercicio de la prudencia política, en las que la autoridad moral viene directamente de Dios. Pero la Iglesia alaba a quien se inspira en los principios cristianos, se entrega con amor al servicio del pueblo y respeta y favorece su propia misión espiritual»⁴⁵⁰. Así rezaba un texto episcopal de 1974.

Don José fue testigo que desde la Guerra la figura del general Franco «suscitó un sentimiento casi unánime de gratitud, admiración, confianza y cariño familiar en el clero, religiosos, seminaristas, militantes apostólicos, fieles piadosos y la mayoría de los practicantes».

Hubo siempre conformidad con las enseñanzas de la Sede Apostólica y las variaciones de criterio producidas en la Iglesia fueron asumidas por el Régimen de Franco.

⁴⁴⁸ Ibidem. Págs. 130-131.

⁴⁴⁹ Ibidem. Pág. 132.

⁴⁵⁰ Ibidem. Pág. 135.

El juicio de la Iglesia sobre la gestión pública no puede abordar el campo de lo opinable, que es competencia libre de los ciudadanos. Y la Iglesia no se identificaba oficialmente con las decisiones del Estado en la materia. Relata don José que en los años 40-50, apareció algún impaciente del ritmo de institucionalización política, algún impaciente de la restauración monárquica, algún impaciente de la revolución social, algún impaciente del europeísmo... La autoridad de la Iglesia no se entrometía en semejantes asuntos, que entonces tampoco interesaban mucho al común de las gentes⁴⁵¹.

La jerarquía eclesiástica elogiaba la figura del general Franco porque salvó a la Iglesia del exterminio, porque favoreció su misión, y por su propósito de someter la política contingente a principios superiores. Don José cita cinco principios: la reverencia a Dios, el respeto a la trascendencia de la persona humana, la supremacía del orden moral en leyes y gobierno, el interés por el bienestar de los ciudadanos, y la mayor participación posible de los mismos⁴⁵².

2.5.10. ¿Un Estado de Derecho?

Para don José el Régimen de Franco no era lo que se entiende formalmente por «dictadura», (el profesor don Luis Suárez fue desautorizado por la bibliografía dominante cuando calificó al Régimen de Franco como régimen autoritario. Lo cierto es que convendría establecer una distinción entre dictaduras donde puede libremente abandonarse el país, con dictaduras donde la policía tirotea a los ciudadanos si intentan cruzar la frontera o toma represalia contra sus familias si consiguen su objetivo. No parece de recibo subrayar hasta el paroxismo el carácter dictatorial de la primera, e ignorar y hasta ensalzar férreas dictaduras, cínicamente en nombre de la libertad y de la democracia) situación excepcional dentro de un régimen constituido, como la que autorizó el Rey Alfonso XIII en 1923. Se trataba de una situación original, tras el derrumbamiento del Estado. Nadie en la Iglesia discutía la legitimidad del nuevo Estado, que había logrado «contener la disolución social y salir con esperanza de la gran crisis bélica»⁴⁵³. Los partidos políticos habían provocado la descomposición social que

⁴⁵¹ Ibidem. Pág. 136.

⁴⁵² Ibidem. Pág. 137.

⁴⁵³ Ibidem. Pág. 139.

desembocó en la Guerra. Habían caído –y añade don José-, como en otras formas vuelve a ocurrir hoy, en la «partitocracia» y en el «totalitarismo» como señala «Centesimus annus»⁴⁵⁴.

El Régimen de Franco tuvo siempre voluntad constituyente de un Estado de Derecho⁴⁵⁵. La subordinación jurídica a una doctrina moral definida por instancias superiores comprometía al poder y era garantía frente a arbitrariedades.

Efectivamente, si el criterio para juzgar un régimen político como Estado de Derecho es el origen democrático de sus instituciones y gobernantes, apenas habría régimen político legítimo en el mundo. Empezando por la Revolución francesa, siguiendo con la rusa, y acabando en la Constitución de 1812, que aprovechando circunstancias extremas vulneró las leyes vigentes. Sin embargo, todo el mundo aplaude la llegada de la «Pepa», tal vez por aquello tan poco jurídico de que «bien está lo que bien acaba». Ni siquiera la Constitución de 1931 fue sometida a consulta popular, en un régimen que vio la luz vulnerando la ley vigente a partir de unas elecciones municipales.

Hay quienes hablan de «poder personal» como si la expresión fuese por sí misma descalificadora. Un eclesiástico comentó en 1976: «Los que hemos vivido desde niños en la entraña del pueblo llano no ignorábamos que ese poder estaba al servicio real del pueblo»⁴⁵⁶.

Durante la Guerra el cardenal Gomá informaba a la Santa Sede: «Franco cuenta con la adhesión de todo el pueblo católico». Este respaldo popular re afirmó en 1966, «sobre un fondo de minoritarias agitaciones clericales»⁴⁵⁷.

El respaldo del pueblo se manifestó cuando se sometió a referéndum en 1966 la Ley Orgánica del Estado. No niega don José que hubo propaganda en contra y no precisamente libre, según el testimonio de quienes pretendieron reclamar el voto

⁴⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 139.

⁴⁵⁵ Vid. en este sentido: **Hillers de Luque, Sigfredo**, *La «voladura controlada» del Régimen de Franco*. Ediciones Arcos. Madrid, 2001. Págs. 85-149; **Hillers de Luque, Sigfredo**, «*El Estado de Derecho como garantía de las libertades públicas: el Estado “formal” de Derecho y el Estado “justo” de derecho*», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense*, 65 (1982) págs. 21 y ss.

⁴⁵⁶ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 140.

⁴⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 140.

negativo, pero don José recuerda que si el pueblo se hubiese sentido cansado, reprimido, etc., el pueblo podría haber emitido papeletas en blanco o nulas, y sin embargo realizó un plebiscito masivo en favor del Régimen y de su titular. Cabría añadir que diez años después el pueblo votó lo contrario en el referéndum para la Ley de la Reforma Política, lo que dice muy poco de la sensatez del pueblo y mucho de la capacidad de la propaganda para manipular a las masas en una u otra dirección

Siendo la legitimidad de origen la justificación del poder civil en las democracias modernas, señala don José que el Estatuto de autonomía para una de las «nacionalidades históricas» se implantó por referéndum (también sin propaganda en contra) con menos del 20 por cien de los votos del censo. Se refiere a su región natal: Galicia

Don José indica que confluyeron dos factores que explican la identificación entre el poder y el pueblo, que algunos han denominado «franquismo sociológico»: 1. Era un poder subordinado a la Ley de Dios⁴⁵⁸. 2. Como «depositario de la confianza del pueblo, sus decisiones tenían auténtico valor representativo»⁴⁵⁹.

Dice don José que la Iglesia no juzga lo opinable y que sólo tiene su mirada puesta en salvaguardar principios irrenunciables. Por eso la Iglesia aceptó sin dificultad el tipo de organización política que el Régimen de Franco adoptaba con el tiempo. Comprendía las circunstancias complejas, y que el ritmo de la institucionalización precisaba condiciones económicas, sociales y pacificadoras.

Entiende lógico que la ruina dramática de la experiencia de los partidos políticos en la II República, el nuevo Estado buscase fórmulas de participación popular alternativas, algo que por otra parte era deseo muchedumbres de ambos bandos y de amplios sectores de Europa. Aquí podríamos incluir a la Falange y al carlismo, por un lado; y al comunismo, el anarquismo, el socialismo de Julián Besteiro o Fernando de los Ríos, y hasta el liberalismo de Salvador de Madariaga, por otro⁴⁶⁰.

Don José recuerda que un sistema de participación orgánica era, y sigue siendo, conciliable con la doctrina de la Iglesia. En realidad era entonces el preferido, y la propuesta de los documentos sociales de la Iglesia (Pío XI en «Quadragesimo anno» y

⁴⁵⁸ Ibidem. Pág. 141.

⁴⁵⁹ Ibidem. Pág. 142.

⁴⁶⁰ Vid: **Fernández de la Mora, Gonzalo**, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Plaza y Janés. Barcelona, 1985.

Pío XII). Decidir el sistema más adecuado a las circunstancias corresponde a la autonomía civil y a la prudencia política. Así lo defendieron el cardenal Pla y en 1955 monseñor Tarancón.

Se olvida con frecuencia que la Iglesia no podía imponer otras formas de democracia en virtud de sus principios, ni siquiera hoy, según se desprende de la encíclica «Centesimus annus» (1991) (vid. 46a, 46b, 47c). Era razonable confiar en que se alcanzase un grado más o menos satisfactorio. Tampoco hay motivos fundados para esperar de otras formas de democracia niveles de satisfacción formal. Muchos observadores y actores califican la situación actual de «falseamiento de la democracia»⁴⁶¹.

El incumplimiento de la Constitución de 1978 en varias comunidades autónomas, la financiación ilegal e impune a efectos de potestad de no pocos partidos políticos con responsabilidad de gobierno, el incumplimiento de las sentencias de los tribunales en gobiernos autonómicos, el condicionamiento electoral de una organización terrorista, la impunidad legal de las falsas promesas electorales, el monopolio en la propaganda de los medios de comunicación social de los partidos políticos siempre mayoritarios, la subordinación del Tribunal Constitucional a los poderes legislativo y ejecutivo, la implicación del gobierno en delitos de terrorismo, la corrupción generalizada, no permitiría tampoco hablar ni de una democracia ejemplar ni en rigor de un Estado de Derecho.

Desde 1945 el cardenal Pla, como portavoz de los obispos españoles, y el Papa Pío XII, aconsejaron con sobriedad pero con nitidez, que continuase la «estructuración del Estado según los ideales cristianos y que se promoviese la autentificación del sistema por la vía de la participación». Aunque los cardenales de España pidieron en 1956 que se retirase un proyecto que parecía limitaba la participación plural, no postularon sin embargo otro sistema, y menos aún una partitocracia como la actual. De acuerdo con el «espíritu del Movimiento Nacional», excluían tanto el liberalismo de una democracia inorgánica como la dictadura de un partido único, reclamando «una verdadera representación orgánica». En todo caso, las orientaciones de la Iglesia

⁴⁶¹ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 142.

respetaban la competencia autónoma del orden político⁴⁶².

2.5.11. El Concilio y el Régimen de Franco

El Régimen de Franco incorporó en todas sus etapas las orientaciones esenciales de la jerarquía de la Iglesia. En sus mensajes de fin de año de los años 1964 y 1965 elogió al Concilio y al Papa Pablo VI como una «inteligente y oportuna puesta al día», fruto de «la divina inspiración, origen de la eterna lozanía de la Iglesia».

Dice don José que «el punto de la cuestión no está en supuestos favoritismos o privilegios; ni en interferencia alguna de poderes; ni en el sistema jurídico de relaciones, el cual es algo derivado y siempre subsidiario. Está en que los responsables de la sociedad civil reconozcan que deben someter las leyes y la acción de gobierno a normas supraconvencionales, es decir, a la Ley de Dios en la historia». Se trataba de concebir al hombre como «portador de valores eternos», y colocar lo «nacional y lo social bajo el imperio de lo espiritual»⁴⁶³, utilizando don José una terminología joseantoniana, que también usaba el propio general Franco, para algunas voces discrepantes con el rumbo del régimen, de manera retórica.

El magisterio de la Iglesia sobre el deber de los gobernantes y de los ciudadanos, corresponsables de la vida pública, fue reafirmado en el Concilio (documentos sobre la Iglesia y el mundo actual, sobre la comunidad política, la libertad religiosa, la educación de la juventud, el apostolado seglar, o los medios de comunicación), y en el magisterio pontificio hasta 1992 (documentos y catequesis sobre el respeto a la vida naciente, sobre el matrimonio y la familia, el desarrollo y la justa ordenación social, o los requisitos morales de la democracia).

El deber moral de los ciudadanos católicos comprende tres funciones:

a) «Conformar la acción política con el orden o ley moral objetiva, al menos no legislando ni gobernando nunca contra ella».

b) Citando a Juan Pablo II: «Tutelar jurídicamente, incluso contra desviaciones de supuestas mayorías, ciertos valores inviolables, que implican derechos humanos fundamentales en cuyo servicio encuentra su legitimidad toda soberanía humana: el

⁴⁶² Ibidem. Pág. 143.

⁴⁶³ Ibidem. Pág. 159.

derecho a la vida en todas sus fases, los derechos de la familia como comunidad básica, la justicia en las relaciones laborales, todos los derechos inherentes a la vocación trascendente del hombre»

c) «Aun allí donde el Poder se abstiene de intervenir jurídicamente (donde es permisivo o practica la tolerancia), ejercer solicitud positiva y favorecer los bienes morales supra-políticos, sin excluir los religiosos: reconociéndolos, no atacándolos, no dificultándolos por desinterés o por absorción totalitaria, facilitándolos con condiciones propicias, es decir, con los gestos, las ayudas de libre disposición y el tono mismo de las leyes. No basta "dejar hacer". El mismo Poder tiene obligaciones positivas. Todos los responsables de la educación han de satisfacer el "derecho sagrado" de los niños y los jóvenes "a que se les estimule a apreciar...los valores morales...y también a que se les incite a conocer y amar a Dios" (Cfr. Gravissimum educationis)»⁴⁶⁴.

El Estado asumió en su legislación las renovaciones correspondientes a las enseñanzas del Concilio, como la libertad religiosa, o la regulación legal de la huelga.

La libertad religiosa se incorporó a las Leyes Fundamentales, sin reservas (se han dedicado muchísimas más páginas a consideraciones subjetivas sobre el recelo, disgusto, desagrado... de la libertad religiosa entre la Iglesia española y el régimen franquista, que al hecho histórico objetivo de la incorporación a la ley civil de la disposición conciliar). El General Franco se había anticipado al Concilio preparando una ley similar que repercutía en el bienestar económico de España: había desistido porque la jerarquía eclesiástica española rechazó el proyecto⁴⁶⁵.

Ni antes ni después del Concilio la Iglesia podía negar legitimidad a la estructura del Régimen de Franco. Ninguna de sus disposiciones se oponía a las normas cristianas. Dice don José que no se daba ningún «contrafuero» por razón de la confesionalidad. Otra cosa eran las preferencias o las opiniones en torno al acierto práctico en el campo de lo opinable (las leyes que regulaban la vida económica no eran coherentes con el muy cristiano Fuero del Trabajo, y en este aspecto, contradiciendo a don José si había contrafuero⁴⁶⁶).

Aunque el criterio oficial de la Conferencia Episcopal sobre el Régimen de

⁴⁶⁴ Ibidem. Pág. 160.

⁴⁶⁵ Ibidem. Pág. 153.

⁴⁶⁶ Vid. **Hillers de Luque, Sigfredo**, *La «voladura controlada» del Régimen de Franco*. Ediciones Arcos. Madrid, 2001. Págs. 92-108.

Franco no cambió en sustancia, hubo variaciones progresivas en el tono y el acento respecto dos cuestiones: la confesionalidad del Estado y el sistema político.

Los proyectos de revisión del Concordato, que la Santa Sede consideró hasta 1975, mantenían la confesionalidad, que ella misma había postulado en torno a 1940. Es cierto que había una tendencia al desinterés, pero muchos obispos y millares de sacerdotes reafirmaron el valor positivo de la confesionalidad⁴⁶⁷, «como despliegue histórico de la Encarnación y lógica plasmación social de la fe»⁴⁶⁸.

Incluso el texto episcopal de 1973, documento que veinticuatro prelados rechazaron con su voto y que suele presentarse como principio del llamado «desenganche», reconoce que la confesionalidad responde a un ideal tradicionalmente sostenido por la Iglesia, y que la legislación española se ha adecuando al Concilio. La CEE estima que es competencia del Estado decidir sobre la confesionalidad. La CEE se desentiende, no sin indicar posibles dificultades en su aplicación. El único centro de interés para la mayoría de los obispos españoles es la libertad religiosa⁴⁶⁹.

El Concilio no propone ningún sistema de participación política determinado. Sólo reclama que sea auténtica y lo más amplia posible. El documento del Episcopado «La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II» (1966) habla de «voluntad operante de acercarse al ideal del Concilio», de que es responsabilidad de los ciudadanos y no de sus pastores, que son legítimas otras opciones pero sin excluir en nombre del Evangelio y de la Iglesia otras posibilidades, y que la jerarquía eclesiástica no tiene motivo para emitir un juicio moral contra las instituciones vigentes en España, ni por su estructura ni por el modo general de su actuación.

En el documento episcopal de 1973 se acentúa el derecho a la pluralidad de opciones y la exigencia de su posibilidad efectiva, al mismo tiempo que se exponen la legitimidad y condiciones de la «denuncia profética». Sin duda, algunos obispos discrepantes con el Régimen de Franco, pero sabían que no tenían autoridad magisterial para excluir la legitimidad del mismo.

La posición oficial de la jerarquía eclesiástica no sufrió variación en aquello que es exigible moralmente. En vida del general Franco no hubo propiamente el famoso

⁴⁶⁷ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 154.

⁴⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 155.

⁴⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 155.

«desenganche». El padre José Chao, sacerdote adversario del Régimen de Franco, reconoce la adhesión al mismo de la mayoría de los obispos hasta el final, incluidos «renovadores»⁴⁷⁰.

Los cambios vendrán después de su muerte⁴⁷¹.

2.5.12. Época de fecundidad apostólica en la Iglesia

Como testigo, relata don José, que en los años que siguen a la Guerra, el clero afrontó la necesidad de evangelización y formación del pueblo, en situación de insuficiencia numérica y de estrechez económica, sobrecargado de labores⁴⁷². Se agradecía el marco institucional favorable. Pero hay un «tópico injurioso de que los católicos se contentaban». No es cierto. Había pasión por la evangelización, pero algunos advirtieron que las ventajas de la ayuda ambiental sin esfuerzo misionero podría ser contraproducente⁴⁷³.

Buena parte de la vitalidad de la Iglesia española en nuestro tiempo es herencia de las facilidades que disfrutó durante una época de colaboración y estímulo del Estado. Casi todos los instrumentos de la Iglesia actual para el cumplimiento de su misión se crearon o se reforzaron antes del año 1965: empresas editoriales, catequéticas, misioneras; medios de difusión; órganos de enseñanza y cultura; acción asistencial; cauces de espiritualidad seglar; cine, etc.

De entonces proceden la mayoría de las escuelas, colegios universitarios, facultades y universidades de la Iglesia, los centros de Cultura Religiosa Superior para seculares, las organizaciones de ayuda a las misiones, la Campaña contra el Hambre, las ciento cuarenta Casas diocesanas de Ejercicios Espirituales, la Cadena de Emisoras radiofónicas, la ramificación de la Acción Católica, la B.A.C. o Cáritas.

⁴⁷⁰ Vid. **Chao Regó, José**, *La Iglesia en el franquismo*. Ediciones Felmar. Madrid, 1976. Pág. 214.

⁴⁷¹ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 155.

⁴⁷² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 137.

⁴⁷³ *Ibidem*. Pág. 143.

De las sesenta revistas de cultura eclesiástica superior, cincuenta y dos fueron creadas entre 1940 y 1960. Se llegaron a editar simultáneamente cerca de setecientas revistas y boletines y millones de folletos. Unos cinco mil libros fueron editados en los primeros veinte años, y hacia 1975 aparecían unos mil novecientos títulos al año, con trece millones de ejemplares⁴⁷⁴.

El número de seminaristas mayores en las diócesis pasó de unos dos mil en 1940 a ocho mil en 1952, acercándose luego a los nueve mil y manteniéndose hasta el año 1964. Es una cifra y proporción superior a la media de Europa y del mundo⁴⁷⁵. Las vocaciones a la vida consagrada entre los años se multiplicaron entre 1940 y 1964.

En proporción al incremento de habitantes, esos ocho mil equivaldrían hoy a unos doce mil, cuando hay menos de dos mil (se refiere al año 1986. Las cifras no han mejorado desde entonces: en el curso 2014-2015 hubo 1.357 seminaristas en España). Los seminaristas menores pasaron de menos de cinco mil a unos catorce mil. El número total de seminaristas en 1964 había crecido respecto a 1934 un 300%⁴⁷⁶.

Citando los estudios del sociólogo Severino Aznar, respecto al año 1934, el número de seminaristas había crecido en 1948 un promedio del 220%, superado en 35 diócesis. Los alumnos de seminario mayor, comparando los años 1934 y 1947, crecieron en algunas diócesis entre el 300 y el 440%. En el año 1964, el número de seminaristas en España por cada 10.000 católicos era de 2'9. La media de Europa, 1'9. Y la media del mundo, 1'5⁴⁷⁷.

En 1964 el número de sacerdotes diocesanos (veintiséis mil) había aumentado el 25%, para sesenta y tres diócesis y veinte mil parroquias. El número de religiosos (treinta y ocho mil), incluidos sus sacerdotes, un 170%, en ciento cincuenta institutos. El número de sacerdotes religiosos (diez mil), un 66%. Y el de religiosas (ciento nueve mil) el 60%, con casi veintiún mil de clausura, en 260 institutos, sesenta de los cuales fueron fundados aquellos años. En la década de los años sesenta la Unión Nacional de

⁴⁷⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 101-195 (separata). Pág. 139.

⁴⁷⁵ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 133.

⁴⁷⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 101-195 (separata). Pág. 138.

⁴⁷⁷ *Ibidem*. Pág. 144.

Apostolado Seglar reunía más de noventa organismos nacionales, con un número de socios que se aproximaba al millón. Incluidos los institutos seculares en 1964 había en España más de doscientas mil personas consagradas a Dios y a la Iglesia, de ellas unas treinta mil fuera de España⁴⁷⁸.

En la década de los años sesenta la Unión Nacional de Apostolado Seglar reunía más de noventa organismos nacionales, con un número de militantes que se aproximaba al millón, multiplicando «muchas veces el que suman todas las actuales organizaciones políticas y culturales»⁴⁷⁹.

Las Misiones Populares reanimaron la vida religiosa de muchas comarcas, con más de ocho mil sacerdotes diocesanos y religiosos evangelizando a más de tres millones de personas cada año. Las manifestaciones públicas del culto y las variadas formas de piedad popular recibían solemne y masiva asistencia popular. Se prepararon congresos eucarísticos y marianos, y se multiplicaron las consagraciones al Sagrado Corazón de Jesús en muchos pueblos con majestuosos monumentos.

Las instituciones de la Iglesia tenían en 1975 casi siete mil escuelas propias entre preescolar, educación básica, bachillerato, formación profesional, A. T. S, Asistencia Social, formación del profesorado y centros de educación especial, con casi dos millones de alumnos. También se ocupaba de la Iglesia de la dirección de unos doscientos ochenta centros de enseñanza radiofónica.

Unos diecisiete mil alumnos estudiaban en centros universitarios de la Iglesia, que disponía de cuatro universidades, más otras seis facultades de estudios eclesiásticos, y siete institutos de estudios técnicos⁴⁸⁰.

Llegaron a circular unas sesenta revistas de cultura superior, pertenecientes a instituciones eclesiásticas, cincuenta y dos de ellas creadas entre 1940 y 1960. La BAC (1944) editó, en treinta y un años, cuatrocientos treinta títulos, algunos de ellos con tiradas copiosas y con reediciones.

Algunas de las obras de espiritualidad y apostolado nacidas en España adquirieron notoriedad y proyección internacional, como el «Opus Dei», los «Cursillos de Cristiandad», el Movimiento de las «Comunidades Neocatecumenales», la Obra Parroquial de Cristo Rey, los Ejercicios por un Mundo Mejor o la Obra de Cooperación

⁴⁷⁸ Ibidem. Pág. 138.

⁴⁷⁹ Ibidem. Pág. 139.

⁴⁸⁰ Ibidem. Pág. 139-140.

Sacerdotal Hispanoamericana (que envió a América cerca de mil quinientos sacerdotes diocesanos) o la Obra de Cooperación Seglar⁴⁸¹. En las misiones trabajaban, hacia el año 1963, unos más trece mil sacerdotes y religiosos, y más de dieciséis mil religiosas: 1.220 sacerdotes diocesanos 12.151 religiosos y 16.451 religiosas.

El DOMUND, con su colecta para la Propagación de la Fe, aumenta en los diez primeros años el 530%. Y la colecta para las Obras Misioneras Pontificias pasó de poco más de veinte y un mil euros en 1943 a casi ciento trece mil euros en 1952⁴⁸².

En los tiempos de dificultad económica numerosas iniciativas de instituciones de Iglesia, en convergencia con organismos civiles, procuraron aportar remedio a las necesidades inmediatas.

Dice don José que entonces «se destacaron con vigor principios que luego arbitrariamente se presentarán como “conciliares”, por ejemplo la inseparabilidad entre la orientación hacia la vida eterna y la promoción del bien temporal»⁴⁸³.

En 1952 la Iglesia animaba veintiséis sociedades benéficas constructoras de viviendas para el pueblo. Y casi veinte mil religiosas y religiosos estaban entregados a cuidar a los menesterosos, enfermos o desvalidos.

Todas estas posibilidades para la acción pastoral, muchas veces gracias a las instituciones del Estado eran mayores a veces que la capacidad de aprovecharlas. «Es probable que nunca haya habido en nuestra Iglesia tanta desproporción entre las posibilidades ofrecidas y las fuerzas disponibles»⁴⁸⁴.

Para don José, el Régimen de Franco «respondió en su tiempo a las orientaciones de la Iglesia Católica. Los modos de hacerlo podrán cambiar; pero un cambio en los modos no puede consistir en suprimir las orientaciones o en desentenderse de ellas. Es urgente colmar ese vacío (...). La Iglesia en España se

⁴⁸¹ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, *«Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado»*. En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 134-135.

⁴⁸² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 101-195 (separata). Pág. 141.

⁴⁸³ *Ibidem*. Pág. 142.

⁴⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, *«Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado»*. En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 128-129.

encuentra con ese legado. Para la Iglesia, no menos que la evangelización de América, es parte de su propio legado»⁴⁸⁵.

2.5.13. El «nacional-catolicismo»

La expresión nacional-catolicismo tiene para don José un contenido peyorativo. Es un mote. Y la pretensión de ofender en quienes lo utilizan no se refiere directamente al general Franco, sino a la Iglesia Romana en España.

Es un ataque porque no es una denominación que se hayan dado a sí mismos aquellos a quienes se atribuye. Pone como ejemplos al Catolicismo Romano, que se llama a sí mismo «Catolicismo Romano», y lo mismo cabe decir del comunismo, del fascismo, del nacionalsocialismo, del nacionalsindicalismo...

«Nacional-catolicismo» es una caracterización realizada desde fuera, generalmente por discrepantes u hostiles, con intención malévola, como nota denigrante, insinuando la carga de odiosidad que arrastra el nazismo o nacionalsocialismo.

Por eso, aun cuando algunos eclesiásticos digan que ellos exponen y no insultan, terminan incurriendo en ambigüedad. Con fragmentos de vocablos y actitudes levantan un modelo teórico de aparente coherencia, sin lucidez ni justicia, que no se corresponde con la realidad vivida⁴⁸⁶.

Ricardo de la Cierva señala a Alfonso Álvarez Bolado, jesuita, la difusión del «falso término» del «nacionalcatolicismo», uno de los responsables del giro a la izquierda de la Compañía de Jesús, del lanzamiento de la teología de la liberación, y del encuentro filomarxista de El Escorial⁴⁸⁷.

«Si el mote sugiere que el Estado de una nación reconoce la primacía de la inspiración católica, se trata de una enseñanza general de la Iglesia sobre la

⁴⁸⁵ Ibidem. Pág. 165.

⁴⁸⁶ Ibidem. Pág. 115.

⁴⁸⁷ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 155.

subordinación de los valores civiles a valores morales y de fe, dejando a salvo la autonomía de lo político»⁴⁸⁸.

Y añade don José: «si se objeta una identificación de lo católico con lo “nacional”, como degradación nacionalista o galicana y como incompatible con el "valor religioso universal del Misterio de Cristo", la injusticia es sangrante. Primero, porque la Iglesia de España en los años 1939-1975 se caracterizó por la romanidad, en uno de los grados más altos de toda su historia; y la romanidad equivale a independencia y universalidad».

Hilari Ragner⁴⁸⁹ resume el concepto «nacional-catolicismo» en que el Estado pone su aparato político y sus recursos al servicio de la Iglesia. A cambio la Iglesia proporcionaría apoyo moral al Estado, inculcando a los fieles el deber de obediencia al régimen...En realidad Ragner está describiendo al Régimen de Cristiandad que ha gobernado los destinos de Europa, o de casi toda ella, desde finales del siglo IV con el emperador Teodosio, o si se quiere antes con el emperador Constantino, hasta la Revolución Francesa. Lo que demuestra que el llamado «nacional-catolicismo» no es una peculiaridad española. Además el deber cristiano de obediencia a las autoridades, no es un acuerdo contractual, está presente en los primeros siglos del cristianismo, sin Estado confesional, y salvo en el caso de leyes injustas, con independencia de la confesión del Estado (Cfr. «Todos habéis de estar sometidos a las autoridades superiores (...) Que no hay autoridad sino por Dios, y las que hay, por Dios han sido ordenadas, de suerte que quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios, y los que la resisten atraen sobre sí la condenación (...) Es preciso someterse no sólo por temor del castigo, sino por conciencia»⁴⁹⁰. «Por amor del Señor estad sujetos a toda autoridad humana —constituída entre vosotros—, ya al emperador, como soberano, ya a los gobernadores, como delegados suyos, para castigo de los malhechores y elogio de los buenos. Tal es la voluntad de Dios»⁴⁹¹. Ragner cuando arremete contra el «nacional-catolicismo» quiere descalificar la organización social que

⁴⁸⁸ Guerra Campos, monseñor José, et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 115.

⁴⁸⁹ Ragner, Hilari, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Pág. 15.

⁴⁹⁰ Rom. 13,1-5.

⁴⁹¹ 1 Pe 2,13-15.

ha preconizado la Iglesia desde su fundación de subordinación del poder civil el Derecho Natural⁴⁹².

No se trataba por lo tanto de una peculiaridad española, sino que obedecía al deseo de cumplir con aquello que el Derecho Universal de la Iglesia propone como debido y deseable en todos los países católicos.

La expresión «nacional-catolicismo» es además injusta con la historia de la Iglesia, porque el catolicismo recibido de los evangelizadores venidos de fuera y fomentado en una nación ha sido la plasmación de un valor universal. En el caso de España, la referencia a una tradición histórica de España, como la del siglo XVI, nos lleva precisamente a un «nacional-catolicismo» que fue el máximo promotor de catolicidad con el Derecho Internacional o de Gentes.

Una cierta identificación histórica entre España y el catolicismo fue expresada por monseñor Tarancón en 1938, hablando de «forjar la España grande y católica que todos deseamos, reencarnación gloriosa de aquella España tradicional en la que el sentimiento religioso y el sentimiento patriótico se fundían en un solo anhelo». Después vino una súbita metamorfosis y dejó de ver inseparable el binomio España-catolicismo⁴⁹³.

Frente a la tesis común que habla de «profunda implicación» o «elemento constitutivo de la nación»⁴⁹⁴, don José habla «no habla de una identidad "esencial", sino de una historia de identidad, que se aspira a reavivar. La referencia estimulante a una tradición histórica es la misma con que el Papa Juan Pablo II invita hoy a Europa a redescubrir sus raíces cristianas: por lo que se podría acuñar el vocablo "Euro-cristianismo", el cual, visto con ojos de Iglesia y de historia, no consiente caricaturas. En todo caso, la referencia a la tradición española no es diferente de la que el mismo Papa y la cultura católica francesa hacen a Francia como "nación primogénita" de la Iglesia»⁴⁹⁵.

Expresiones célebres como «Por el Imperio hacia Dios», glosado por hombres como el padre Llanos, no decía nada diferente de lo que enseña el Concilio: «Aunque

⁴⁹² **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Pág. 854.

⁴⁹³ **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 519.

⁴⁹⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 8-9.

⁴⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 116.

hay que distinguir progreso temporal y crecimiento del reino de Dios, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios»⁴⁹⁶. «La hinchazón literaria de esta o aquella pluma no cambian la verdadera posición de la Iglesia. Un triunfalismo mayor y más deformante ha alborotado muchas plumas eclesiásticas con pretexto "conciliar"; y no sería justo reducir el Concilio Vaticano II a esa algarabía»⁴⁹⁷.

La evocación de tiempos de fidelidad a la Causa de Cristo no es una creación del Régimen de Franco ni un intento de volver a la Edad Media. «Era continuación del tono vigente en los primeros decenios del siglo, revivido en la República, como confesión de Fe y reconquista de la presencia de la Iglesia frente al intento decimonónico de desterrar lo religioso de la vida pública»⁴⁹⁸.

Dice don José que enlaza con la Consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús, hecha por Alfonso XIII en el Cerro de los Ángeles (1919), con la vibrante «confesionalidad» impulsada por San Pío X y por Pío XI («Viva Cristo Rey»), y con el sentido de restauración pública social que guiaba a la Acción Católica. Y era algo común a todo el mundo católico, de lo que son muestras los Congresos Eucarísticos Internacionales, la Francia del Sagrado Corazón de Montmartre, el Cristo del Corcovado en Río de Janeiro, y tantas otras.

Lo del «palio» para el Jefe del Estado era continuación de la práctica del tiempo de la Monarquía. El privilegio de imponer la birreta en nombre del Papa a los Cardenales lo tenían igualmente otros Jefes de Estado, como los de Portugal, Italia y Francia, pese a su separación Iglesia-Estado⁴⁹⁹.

«No podía faltar quien hiciera responsable al «nacionalcatolicismo» de la persistente fractura entre las «dos Españas», en comparación con Europa, supuesta encarnación del ideal. Pero, tan agudas o más que en España, había y hay dos Francias, dos Italías, dos Europas: en virtud de una escisión, secuela de las grandes guerras de

⁴⁹⁶ *Gaudium et spes*, 39.

⁴⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 117.

⁴⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 117.

⁴⁹⁹ *Ibidem*. Pág. 117.

Religión y de Revolución de los siglos XVI-XIX, que actuó en forma de guerra civil larvada, pero violenta, en la guerra europea de 1939-1945»⁵⁰⁰.

Una exposición sobre el «nacional-catolicismo», en la línea de don José en **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974. Págs. 315-330. En la misma dirección que el padre Monsegú en respuesta a Fernando Urbina⁵⁰¹, en **García Fuente de la Ojeda, Ángel**, *En España se ha puesto el sol*. Edición del Autor. Barcelona, 1990. Págs. 191-229.

Algunos de los que han combatido el «nacional-catolicismo», vistas las consecuencias del Estado aconfesional y la progresiva marginación pública del hecho religioso, apelan ahora a razones sociológicas para reclamar un protagonismo que niega el voluntarismo jurídico invocado como alternativa al modelo de Cristiandad: la «dimensión religiosa constituye un ingrediente esencial de la identidad y de la historia del pueblo español»⁵⁰².

2.5.14. Las Relaciones Iglesia-Estado

El problema de las relaciones Iglesia-Estado aparece en los escritos de don José a propósito de una doble controversia.

Primero, la renovación del Concordato Iglesia-Estado de 1953, y segundo el especial reconocimiento de la Iglesia por el Estado

En un artículo en el Diario de Cuenca, titulado *La lentitud del Concordato y los obispos españoles*, don José dice que los grupos llamados innovadores de la Iglesia quieren que el Estado no realice un Concordato con la Santa Sede sino que negocie con los obispos españoles. En 1970 algún obispo en conexión con algún sector de la Santa Sede presionó al Santo Padre para que el anteproyecto del Consejo de Asuntos Públicos fuese retirado y sustituido por otro que ellos mismos proponían. El resto del Episcopado

⁵⁰⁰ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 118.

⁵⁰¹ **VV. AA.**, *Iglesia y sociedad en España 1939/1975*. Editorial popular 1977. Págs. 85-120.

⁵⁰² **Laboa, Juan María**, «*Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)*». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 134.

ignoraba esta situación. La revista *Vida Nueva* se encargó de predisponer a la opinión pública contra el primer documento, preparado desde 1966 por el Episcopado Español ante el Jefe del Estado y la Santa Sede y la disposición de los prelados españoles a la renuncia de los privilegios.

Desde 1968 el Estado español ha querido hablar con los obispos españoles, reticentes en su mayoría a cualquier comunicación directa con el Gobierno. Don José como Secretario sugirió una discreta mediación que respetase la competencia de las partes contratantes, en virtud de la cercanía de los obispos españoles a la realidad de su país. A tal efecto se creó una comisión de todos los cardenales que realizó numerosas gestiones con ambas partes. Al reanudarse los contactos en 1973, la Santa Sede hizo algunas consultas a la Comisión Permanente de la CEE, sin que el plenario del Episcopado fuese informado.

Un grupo sacerdotes, religiosos, profesores eclesiásticos y revistas religiosas boicoteó la llegada de un nuevo Concordato. Los obispos contestaron a ciegas a la Santa Sede a la consulta realizada sobre el asunto porque desconocían las gestiones ocultas, la campaña desinformativa y el trasfondo de las negociaciones.

Entre las razones aducidas por algunos cardenales para oponerse a la continuación de las conversaciones con el Estado Español por la Santa Sede estaba la pronta desaparición del Jefe del Estado. Reanudada la negociación, 30 obispos enviaron a Roma, con desconocimiento de los demás, una carta de apoyo a la tesis de esos cardenales. A comienzos de 1975 algunos obispos presionaron al Gobierno para que las conversaciones no fuesen con la Santa Sede sino con el Consejo de Cardenales. Paralelamente apuntan en la misma dirección, con fuerte influencia en la opinión pública, organizaciones como «Cristianos por el Socialismo» o las llamadas Comunidades de Base.

Don José denuncia las intrigas paralelas a las conversaciones oficiales de un grupo de obispos españoles opuestos a la posibilidad de un Concordato. Fiel a su estilo don José concluye con «estos son algunos de los hechos, sin mezcla de juicios ni opiniones»⁵⁰³.

Desde otro enfoque de la situación, molesto por un protagonismo que las partes le negaban, el cardenal Tarancón decía que se habló, en la época de la Asamblea

⁵⁰³ **Europa Press**, «Graves manifestaciones del señor Obispo de Cuenca, doctor Guerra Campos». En *Iglesia-Mundo*, 100 (1975) 48-49.

Conjunta, de un proyecto de Concordato elaborado por el Ministerio de Justicia, alternativo al propuesto por Roma. Dos discursos del subsecretario de Justicia, Alfredo López, expresidente de la Junta Central de AC y afecto al Opus, indicaba que así era. Nunca se hizo público. Don José habló dos veces de él en la Permanente, resaltando que el Gobierno era más conciliar que la Santa Sede, y advirtiendo que esta práctica crearía problemas económicos serios a los obispos⁵⁰⁴.

Antes, el 4 de febrero de 1971, como Roma insistía en cambiar la forma de nombramientos episcopales, el Gobierno urgió al Vaticano a una nueva negociación del concordato de 1953. El Gobierno había preparado un borrador, enviado a consulta por López Bravo a distintos ministerios. Se trataba de dar a la Iglesia toda la libertad que pedía, y el Estado aseguraba sus competencias. Como cambios esenciales se proponía el reconocimiento del derecho del Papa a nombrar obispos, o la prohibición a la fuerza pública de entrar en recinto sagrado sin permiso del ordinario del lugar, salvo en casos de urgente necesidad. Esto suponía el anuncio de situaciones que ocurrirían diez años después, y la pérdida de la contribución del Estado a la Iglesia, de manera progresiva la subvención se retiraría conservándose la exención tributaria⁵⁰⁵.

El texto se filtró y causó alarma. ¿Cómo se sostendría la Iglesia? ¿Qué sería de las inmunidades que permitían libre e ilegal acción política en el seno de la Iglesia?. La prensa además aireó los muchos privilegios de los que disfrutaba la Iglesia al amparo del concordato.

Don José secretario de la CEE en unas declaraciones el 4 de febrero de 1971, intentó suavizar las tensiones diciendo que desde la fecha de la redacción del texto hasta la filtración, que molestó a Roma, hubiesen producido modificaciones. Pero el gobierno aclaró mediante la Oficina de Información Diplomática que no existían tales modificaciones y reiteró su voluntad de afrontar la negociación concordataria como un todo⁵⁰⁶. La Oficina de información Diplomática publicó tres días después una nota, señalando que no es deseable conceder ni recibir ningún privilegio, que en los nombramientos de obispos le resultaba aceptable cualquier solución conforme a la doctrina de la Iglesia, y con la práctica de las relaciones de la Santa Sede con otros

⁵⁰⁴ Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 323.

⁵⁰⁵ Suárez Fernández, Luis, *Francisco Franco y su tiempo*. Vol. VIII. FNFF. Madrid, 1984. Págs. 229-230.

⁵⁰⁶ Suárez Fernández, Luis, *Francisco Franco y su tiempo*. Vol. VIII. FNFF. Madrid, 1984. Págs. 230-231.

países, es decir la prenotificación al Gobierno de los sacerdotes que serán nombrados obispos por si hay objeciones. El 13 de febrero la Santa Sede respondió en carta del Cardenal Villot, Secretario de Estado, al nuncio Dadaglio el 13 de febrero de 1971, rechazando la prenotificación para obispos residenciales y auxiliares⁵⁰⁷.

Hay un contraste enorme entre las informaciones vertidas por la prensa (*ABC*, *Vida Nueva*) a propósito del Concordato y la comunicación de la Santa Sede. Don José arremete contra el padre Martín Descalzo y la revista *Vida Nueva*, que informaron por error sobre una lista de nueve puntos expuestos de forma unánime por Roma y la Jerarquía española a propósito del Concordato. Tales puntos, decía *Vida Nueva*, han sido remitidos por el Secretario de Estado, cardenal Villot, al ministerio español de Asuntos Exteriores. El Ministerio y el Consejo para Asuntos Públicos de la Iglesia, que preside monseñor Casaroli, emitieron una nota conjunta desautorizando las informaciones que señalan el contenido de las cartas cruzadas entre Roma y Madrid. No había tales 9 puntos sino 5 principios básicos como fórmulas breves que podrían inspirar la negociación. Don José reproduce la nota conjunta de 3 de noviembre de 1973, y otra nota conjunta de 6 de junio de 1974 que destila mutuo respeto y entendimiento esencial, muy lejos de las tensiones que la prensa interesada dejaba entrever con falsas informaciones que pretendían frustrar el acuerdo⁵⁰⁸.

2.5.15. La libertad común de la Iglesia

Don José se extrañaba al observar que algunas personas responsables en la Iglesia española repitiesen con frecuencia en los últimos tiempos que la Iglesia no quiere para sí misma en la sociedad civil más libertad y derechos que otras instituciones. Que sólo pide aquellas libertades comunes que las leyes deben garantizar a todos los ciudadanos. Si el Estado le concede a ella algo que no se reconozca a otras instituciones, eso o es un privilegio al que renuncia o es un derecho que tiene que extenderse a todos.

Se pregunta entonces don José qué quiere realmente la Iglesia. ¿Sólo libertad común? ¿O una independencia especial, la adecuada y justa por ser la que corresponde a

⁵⁰⁷ **Marchante Gil, Armando**, «*La Iglesia dividida y beligerante*». En Hernández del Pozo, Luis (Coord.). *40 años en la vida de España (V)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Pág. 177.

⁵⁰⁸ **Guerra Campos, monseñor, José**, «*Informaciones concordatarias*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1974) 358-362.

su misión y, por tanto, «privilegiada» en el buen sentido que tiene esta palabra? Porque la ambigüedad en este punto produce mucha perturbación en las relaciones Iglesia-Estado⁵⁰⁹ y en los estudios sobre las mismas, e impide que la opinión pública pueda tener una idea clara de lo que la Iglesia se propone.

Don José detectaba una contradicción, cuando se pone el acento en una independencia institucional que la Iglesia se atribuye frente al Estado, que el Estado no puede reconocer a ninguna otra asociación. Las demás asociaciones están necesariamente dentro del ámbito de la soberanía del Estado; y aunque éste debe reconocer y tutelar sus derechos y libertades, la regulación de los límites de su ejercicio y el juicio y sanción de las extralimitaciones competen únicamente al Estado. Si la Iglesia se conformara con el estatuto de libertad común, tendría que aplicarse la norma que el Concilio Vaticano II señala para todas las confesiones religiosas, a saber, que la regulación jurídica y práctica de los límites del ejercicio de su actividad en su proyección social, corresponden al poder civil⁵¹⁰.

«De hecho la Iglesia actúa como sociedad independiente en su orden de la soberanía del Estado; es decir, pretende ser lo que en sustancia siempre se ha entendido como “sociedad perfecta”... Quiere que se reconozca al Vaticano no sólo como un minúsculo Estado, sino como sede de la Iglesia católica. A tenor de la declaración conciliar sobre libertad religiosa parece normal que sea el poder civil quien haga soberana y unilateralmente conforme a criterios morales y jurídicos la regulación de los límites de la actuación social de las confesiones religiosas; pero numerosos obispos reaccionan contra esa posibilidad aplicada a la Iglesia católica... Indudablemente una independencia como la que aparece en estos hechos no es posible extenderla a todas las demás instituciones, como sería necesario –si la Iglesia la mantiene– para poder decir que le basta libertad común».

La pregunta es inevitable. ¿Se trata de una situación que se desea cambiar, recortando la actual independencia institucional de la Iglesia hasta límites que puedan ser comunes a las demás instituciones, por lo menos a las llamadas multinacionales?

⁵⁰⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La monarquía católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 16-17.

⁵¹⁰ *Dignitatis Humanae*, 4, 7.

¿Puede la Iglesia, fiel a su misión, renunciar a todos los elementos diferenciales a que hemos aludido?⁵¹¹.

Don José consideraba urgente una clarificación. Es urgente una concordancia total entre las declaraciones y lo que realmente se quiere⁵¹².

No acababa don José de entender a qué se referían los sectores de la Iglesia adscritos al progresismo religioso cuando hablaban de independencia de la Iglesia. «En los veinte años de presbiterado ninguna situación pública me obligó a distraerme de la multiforme labor evangelizadora; jamás autoridad civil alguna se interfirió en las tareas que me encomendó la Iglesia. Es notorio —al menos para los que lo han vivido— que en numerosos sacerdotes y seglares se dio al mismo tiempo, por aquellos años, un esfuerzo ardiente de renovación interior y una característica vibración por la justicia social. Esta doble tensión, siempre insatisfecha, no condujo por lo general ni a interferencias ni a enfrentamientos»⁵¹³.

En su toma de posesión como obispo de Cuenca, don José confesaba que por primera vez en público se sentía obligado en conciencia a decir tres cosas con respecto a las autoridades.

«Primera. Desde los primeros años de mi ministerio sacerdotal, cuando apenas era más que un espectador descomprometido, soy testigo de vuestra cooperación con la Iglesia (...), guiada por la actitud ejemplar del Jefe del Estado, ha sido muy respetuosa con la libertad de la Iglesia».

«Nunca ha llegado a mí ni una sugerencia de lo que, como sacerdote, debería decir o hacer. Habéis facilitado a la Iglesia posibilidades de actuación pastoral, mayores a veces que su capacidad de aprovecharlas. Si en algún sector, como la dotación del clero, se han producido insuficiencias, sólo recientemente paliadas, soy testigo de que en su momento tomasteis la iniciativa de una solución radical del problema económico, que por ahora- queridos señores obispos- hemos malogrado.

El reconocimiento de esta cooperación respetuosa, conforme a los deseos y demandas de la jerarquía de la Iglesia, lo he visto y oído expresar en distintas ocasiones

⁵¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La monarquía católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 18.

⁵¹² **Guerra Campos, monseñor José**, «*La monarquía católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 33, 34, 36 y 37.

⁵¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 451.

a mis hermanos mayores en el episcopado, que son, por otra parte los que la han experimentado con más largueza. Ahora que un cierto tipo de silencios o de insinuaciones reticentes podrían contribuir a la deformación de los hechos, con injuria para las personas, no sería inútil exhumar manifestaciones, que siguen siendo verdaderas. En cuanto a mí, básteme añadir mi testimonio al de mis hermanos. No es lícito ocultarlo. La verdad y la justicia están por encima de cualquier oportunismo o cálculo del futuro.

Como secretario de la Conferencia de Metropolitanos desde 1964, y de la Conferencia General de Obispos desde 1966 a 1972, soy el testigo mejor informado para añadir: las indicaciones llegadas de las autoridades sobre materias mixtas- campo en que la frecuencia sería normal- fueron siempre muy sobrias, casi nulas en comparación con las presiones obsesivas de ciertos grupos clericales y laicales».

Los tres presidentes de la Conferencia de Metropolitanos, ya difuntos, han sido escrupulosos en la distinción entre Iglesia y Estado, tanto a veces que se han quedado cortos en las exigencias de la cortesía: «En ninguna otra nación, de las que yo conozco, supera la iglesia, y no siempre la iguala, el nivel de independencia y sana cooperación mantenido en España en los últimos años».

Segunda. «No olvidaré que la inspiración cristiana de vuestra acción de gobierno no da ningún derecho a la jerarquía a limitar vuestra autonomía institucional».

«Dios me libre de la tentación de suplantar vuestra conciencia allí donde la decisión moral os pertenece, o de erigirme en juez cuando me falte la competencia para ello, o de agrandar la paja de vuestros ojos cuando quizá una viga atravesase los míos».

Tercera. Hace suya una proposición de un alto número de obispos y sacerdotes. Suscribió una proposición, que hago mía, en la que se recuerda el valor positivo «de una sociedad constituida en su casi totalidad por creyentes en Cristo, que en conformidad con la Tradición y Magisterio de la Iglesia, y sin mengua de la libertad religiosa de los individuos y asociaciones, quería cumplir su deber de dar, como tal, culto a Dios, de reconocer la presencia de Cristo en la vida humana, de favorecer el desarrollo de la vida religiosa. Esta situación no sólo es vitanda, sino que es un despliegue histórico de la Encarnación del Señor y de la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo, y una lógica plasmación social de la fe de los ciudadanos, una ayuda providencial para la vida de fe del pueblo»; «y, por lo mismo no incurriré, si Dios quiere, en el error y en la injuria de

pretender alejaros del altar de Cristo, Señor de todos los que los gobiernan. No consideraré enojoso lo que es digno y justo»⁵¹⁴.

Cuando el general Franco en su discurso del 1 de octubre de 1936 habló de separación de la Iglesia del Estado, inquirió el Cardenal Primado sobre el significado de estas palabras e informó a Roma. También los carlistas protestaron. Nicolás Franco dijo después que se trataba de no molestar a los alemanes. Rodríguez Aisa sostiene que hubo evolución en el pensamiento de Franco al respecto, pero que en cualquier caso quiso referirse a que «no quería obispos factura de Romanones»⁵¹⁵.

En 1938 la Iglesia española pidió a Franco la derogación de las leyes republicanas pendientes de derogación, y en 1939 pidió la confesionalidad de la Universidad españolas⁵¹⁶.

El equívoco al respecto de la confesionalidad de Estado se extendió entre la opinión pública católica, confundiendo la responsabilidad que el gobernante tiene ante Dios, origen de toda autoridad, y ante el bien común, con los lazos más o menos estrechos entre la Iglesia y el Estado. El cardenal Tarancón contribuía a esta confusión conceptual con valoraciones difusas: la HSE y el Opus creían que el poder político es un instrumento magnífico de evangelización y no querían una independencia absoluta de todo poder humano⁵¹⁷. Reclamar el auxilio del Estado no es perder la independencia jurídica. El padre Ángel Garralda decía que con los alcaldes del Movimiento Nacional la colaboración con la Iglesia fue permanente, y con el primer alcalde socialista en 1979, antiguo militante de Acción Católica, todo fue hostilidad y boicot a la Iglesia: toleró al retirada del crucifijo del Ayuntamiento⁵¹⁸.

La confusión entre la separación institucional entre la Iglesia-Estado, que el Concilio defiende como siempre ha defendido la Iglesia, nada tiene que ver con la

⁵¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Págs. 82-85.

⁵¹⁵ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Madrid, 1981. Pág. 353.

⁵¹⁶ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Madrid, 1981. Pág. 355.

⁵¹⁷ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 519.

⁵¹⁸ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 269.

separación del Estado de la moral⁵¹⁹. Este equívoco planteamiento de las relaciones Iglesia-Estado⁵²⁰ nada tenía que ver con la unión o fusión, que nunca se dieron, sino con la confesionalidad.

El problema estaba localizado. El cardenal Trancón no quería que la Iglesia vinculado al Estado católico, porque tiene muchos detractores en su quehacer, porque es imperfecto, o porque tiene acusaciones graves de injusticia. No extendió el cardenal Tarancón que la Iglesia debe agradecer e impulsar que un Estado se católico. Dicho lo cual la Iglesia no puede hacerse responsable de todas las decisiones del gobierno católico de turno, como tampoco la Iglesia se hace responsable de todas las decisiones del cardenal Tarancón. Numerosas decisiones del Estado son competencia propia, discutibles y contingentes. Y la Iglesia al respecto no tiene criterio. Son decisiones propias de la prudencia del gobernante, propias de su autonomía, y que en todo caso deben ser fiscalizadas por el gobernado. Lo importante es si el orden político vigente viola derechos fundamentales. En el caso de España, oficialmente Roma lo vio así. Y la CEE en documento oficial de 1966, asumido por toda la CEE, tampoco⁵²¹.

Por eso don José agradecía la valiente delicadeza del cardenal Alfrink al volver a Holanda desde España, haciendo patente su sorpresa por la irresponsabilidad con que muchos se forman juicio acerca de los procesos españoles contra el terrorismo, y por la falta de comprensión hacia la situación del pueblo y del Gobierno español, olvidando, por ejemplo, a tantos servidores de la Patria asesinados (tres más, esta mañana) y a sus viudas y a sus huérfanos. Esta actitud de contención respetuosa del cardenal Alfrink es la voz de la cordura y, si se confirma, quizá salve el honor de la Iglesia, en una Europa que ha sido escenario reciente de las mayores carnicerías de la historia⁵²².

⁵¹⁹ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, «*De la dictadura a la democracia. Marcelo González, arzobispo de Toledo en tiempos de cambio*». En **Navajas Zubeldía, Carlos et alii (eds.)**. *Crisis, dictaduras, democracia*. Actas del I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo. Universidad de La Rioja. Logroño, 2008. Pág. 423.

⁵²⁰ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, «*De la dictadura a la democracia. Marcelo González, arzobispo de Toledo en tiempos de cambio*». En **Navajas Zubeldía, Carlos et alii (eds.)**. *Crisis, dictaduras, democracia*. Actas del I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo. Universidad de La Rioja. Logroño, 2008. Pág. 422.

⁵²¹ *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, 1966.

⁵²² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Defensa de la sociedad y amor cristiano*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1975) 270-275.

A propósito de algunas objeciones de la prensa al discurso de Arias Navarro el 12 de febrero de 1974 sobre las relaciones Iglesia-Estado, buscando la cooperación del Estado en la misión de la Iglesia pero rechazando las injustas injerencias, señala CIO la explicación del Papa Pablo VI sobre la misión iluminadora de la Iglesia sobre el orden temporal. No debe traducirse esto como ordenamiento de la cosa temporal, que es misión del Estado. Sino como luz que ilumina una habitación a oscuras para facilitar que se pongan en orden las cosas que a oscuras no pueden ordenarse. Pero quien ordena es el Estado, no la Iglesia, y la ordenación no tiene un modo único de hacerse⁵²³. Un ejemplo es la Ley de Prensa de 1966, que mereció la crítica de *Ecclesia* porque la libertad no era suficientemente amplia, olvidando que había recogido las objeciones de la jerarquía de la Iglesia, que estimaba que la libertad de expresión no es ilimitada⁵²⁴.

Hubo un proyecto de Ley de Asociaciones de Cabeza de Familia, complemento de los Tercios de representación municipal y sindical. El proyecto del Gobierno pretendía que las asociaciones de cabezas de familia se incorporasen al Partido único y que se constituyesen en su seno, aunque serían las asociaciones quienes tendrían la facultad exclusiva de presentación de candidatos.

El Presidente de la Cámara designó a Silva Muñoz como miembro de la Ponencia. Estamos en 1965. El proyecto, dice Silva, supondría, “desde el punto de vista de la Iglesia católica, la negación del carácter natural y suprapolítico de la familia”.

El arzobispo de Valencia, monseñor Olaechea, y otros obispos, pidieron a Silva Muñoz que se opusiera al proyecto. Las reuniones de la Ponencia fueron tensas. Tras seis horas de sesión y la insistencia general, se quedó sólo en sus posiciones y pidió que el dictamen saliese adelante con un voto particular suyo.

Un día le llamó monseñor Olaechea, miembro del Consejo de Regencia (conforme a las Leyes Fundamentales) y Procurador en Cortes. Fue un prelado especialmente independiente desde su época de arzobispo de Pamplona. El arzobispo le invitaba a almorzar en la Nunciatura para que informase sobre el proyecto de Ley familiarista. Cuando llegó estaban todos los metropolitanos, además de don José y los monseñores Ricote y Torrella.

⁵²³ **Redacción**, «Sobre algunos “peros” puestos al discurso del presidente del Gobierno». En CIO, 168 (1974) 10-13.

⁵²⁴ **Sánchez Bella, Alfredo**, «La Iglesia se aleja del Régimen». En Hernández del Pozo, Luis (coord.), *40 años en la vida de España (IV)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Pág.82.

Don Marcelino explicó, sin la presencia de ningún miembro de la Nunciatura, sólo a los Prelados españoles, y dijo: «hermanos, ¿enviamos un escrito colectivo al jefe del Estado, condenando el proyecto». La respuesta fue unánime y afirmativa. Don Marcelino le encargó a Silva la redacción del escrito.

El Proyecto de Ley de Asociaciones de Cabezas de Familia, que ampara la constitución de la familia como célula social básica tanto de la sociedad civil como de la Iglesia, sometida al estudio de las Cortes, no se acomoda a los principios del Derecho Natural. La petición fue discreta para que no pudiera ser interpretada maliciosamente. Tenía fecha de 29 de enero de 1965. Don Marcelino aprobó el escrito. Silva lo entregó a Esteban Bilbao, presidente de las Cortes y éste al Jefe del Estado. Del proyecto nunca se volvió a saber⁵²⁵.

Luis González-Carvajal Santabárbara cita casos en los que los obispos enmendaron la plana al régimen en las «pretensiones de éste de estar siendo fiel a la Doctrina Social de la Iglesia»⁵²⁶.

El politólogo Vittorio Messori hablaba del mal menor, de regímenes políticos imperfectos pero con virtudes dignas de conservarse, de la irresponsabilidad de las reformas bruscas e improvisadas. «A la hora de optar por un mal menor, la Iglesia puede, por táctica, llegar a pactos hasta con sistemas estatales represivos, resultando a la postre ser un bastión contra las apisonadoras totalitarias. Por su propia naturaleza, la Iglesia católica no puede ni mezclarse ni confundirse con el Estado y tiene que oponerse a cualquier Estado que fuerce a los creyentes a una visión única»⁵²⁷. La reflexión es interesante, como hemos podido comprobar recientemente en Iraq o Siria.

Hay una obsesiva reducción del problema de las relaciones Iglesia del Estado al problema de la presencia de eclesiásticos en los órganos del Estado⁵²⁸, mezclando desordenadamente, lo sustantivo: la confesionalidad del Estado con lo menor: el fuero eclesiástico, la libertad de predicación, el privilegio de investidura o matrimonio⁵²⁹.

⁵²⁵ **Silva Muñoz, Federico**, *Memorias políticas*. Editorial planeta. Barcelona, 1993. Págs. 91-93.

⁵²⁶ **Ruiz Jiménez, Joaquín, et alii**, *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*. Editorial Argos Vergara. Barcelona, 1984. Págs. 303-304.

⁵²⁷ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 185.

⁵²⁸ **Cuenca Toribio, José Manuel**, *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*. Editorial Alhambra. Madrid, 1985. Pág. 128.

⁵²⁹ **Cuenca Toribio, José Manuel**, *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*. Editorial Alhambra. Madrid, 1985. Págs. 122 y 141.

El Concilio no habla en *Gaudium et Spes* de una separación absoluta Iglesia-Estado, ni del Estado como institución sin obligaciones morales⁵³⁰. No es cierto, como señala Metz, que las nuevas relaciones Iglesia-Estado en el Concilio pretendan un modelo liberal⁵³¹. La separación formal entre Iglesia y Estado y la colaboración mutua al servicio del hombre ha sido doctrina de la Iglesia desde siempre, y así fue expuesto por Santo Tomás⁵³².

2.5.16. Procurador en Cortes

Los Principios Fundamentales del Movimiento establecían que la Iglesia estuviese representada por su Jerarquía en cuatro organismos políticos: Consejo de Regencia, Consejo del Reino, las Cortes y el Consejo de Estado. Los Procuradores en Cortes eran los representantes corporativos de las instituciones que se estimaban naturales como la familia, el municipio y el sindicato, único y de sindicación obligatoria, incorporando terminología y conceptos de inspiración en José Antonio Primo de Rivera, fundador de la Falange, pero con la mirada puesta en fórmulas de representación política de la monarquía de los Austrias. Amén de otras muchas instituciones corporativas como la enseñanza, los colegios profesionales, o el Ejército⁵³³.

No tenían un número preestablecido. Para la 10ª Legislatura (1971-1975) hubo 562 títulos institucionales de representación, pero el número real fue inferior porque a veces concurren en una misma persona hasta tres títulos⁵³⁴. El Jefe del Estado podía designar Procuradores en Cortes a personas de la jerarquía militar, eclesiástica o administrativa, u otras por relevantes servicios a la Patria, en número no superior a 25 y

⁵³⁰ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la iglesia española*. Edileisa. León, 1999. Pág. 115.

⁵³¹ **Metz, Johann Baptist**, «Responsabilidad de la esperanza». En **VV. AA.**, *Cristianos y marxistas*. Alianza Editorial. Madrid, 1969. Pág. 152.

⁵³² **Gambra, Rafael**, «El sacerdote y la política». En *Fuerza Nueva*, 426 (1975) 15.

⁵³³ Sobre las funciones legislativas de las Cortes (**Zafra, José**, *Régimen político de España*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1973. Págs. 270-274).

⁵³⁴ **Zafra, José**, *Régimen político de España*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1973. Pág. 275.

una vez oído al Consejo del Reino⁵³⁵. Don José nunca formó parte del Consejo del Reino porque lo hacía el Prelado procurador en Cortes de mayor edad, que era don Pedro Cantero, uno de sus 17 miembros⁵³⁶.

Desde 1943 hasta 1977 hubo diez legislaturas. Cada una de ellas duró tres años, menos la IX, que duró cuatro años (1967-1971), y la X y última, que duró seis (1971-1977). Don José lo fue en las dos últimas⁵³⁷. En la última legislatura don José estuvo acompañado por monseñor Cantero (1902-1978), que dejó su diócesis por edad en 1977⁵³⁸.

Era norma elegir el más anciano del episcopado, que por entonces era el arzobispo de Zaragoza, monseñor Pedro Cantero Cuadrado, y el más joven, que resultó ser don José Guerra Campos, sustituyendo a monseñor Casimiro Morcillo⁵³⁹. En 1975 sólo dos clérigos eran procurador en Cortes: el arzobispo de Zaragoza y don José. Caso de fallecimiento de monseñor Cantero, don José habría sido consejero del Reino y miembro del Consejo de Regencia, caso de que quedase vacante la Jefatura del Estado⁵⁴⁰.

Cuenta don José que en 1967 fue designado, «junto a otros Prelados para mí muy venerables, procurador en Cortes, cargo que acepté tras detenidas consultas a la Santa Sede; pues bien, nunca en tantos años me hizo llegar ni la más leve indicación, directa o indirecta, en relación con los proyectos de ley discutidos en las Cortes o con otras votaciones, algunas de importancia decisiva para sus planes de fundador del

⁵³⁵ *Ibidem*. Pág. 279.

⁵³⁶ *Ibidem*. Pág. 213.

⁵³⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 296; **Maestre Rosa, J.**, *Procuradores en Cortes, 1943-1977*. Madrid. Tecnos, 1977. Págs. 682-685.

⁵³⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 297.

⁵³⁹ BOE, 6 de noviembre de 1967. Pág. 15.229; **Redacción**, «*Monseñor Guerra Campos, procurador en Cortes...*». En ABC, 19.236 (1967), 49; **Redacción**, «*Se ha constituido el nuevo parlamento español*». En ABC, 19.238 (1967) 59; **Redacción**, «*Los días 22 y 23, elecciones de Consejeros del Reino*». En ABC SEVILLA, 20.028 (1967) 35). Fue nombrado por el Jefe del Estado en la segunda legislatura (**Redacción**, «*Los procuradores de designación del Jefe del Estado*». En ABC, 20.477 (1971) 25; **Redacción**, «*Don Joaquín Bau Noya, designado nuevamente para la presidencia del Consejo de Estado*». En ABC SEVILLA, 21.269 (1971) 15; **Pérez, Herminio**, «*Cortes Españolas*». En ABC SEVILLA, 22.830 (1976) 12.

⁵⁴⁰ **Redacción**, «*Monseñor Cantero Cuadrado, hospitalizado en la Paz*». En ABC, 21.738 (1975) 6.

Estado»⁵⁴¹. «Traté de evitar mi designación como Procurador en Cortes... Sólo acepté porque de ningún modo toleraba lo que algunos querían: una negativa que fuese un ataque a Franco»⁵⁴². Su puesto en las Cortes tenía como objetivo la censura de la moralidad o no de las leyes.

Nunca tuvo afición a la gestión política⁵⁴³. Trató de evitar su designación como Procurador. Se publicó la lista de los procuradores sin él porque estaba consultando a la Santa Sede en octubre de 1967. La Santa Sede no le dio importancia a una representación orgánica también presente en otros países como Bélgica. Don José pedía no aceptar pero sin atacar al Régimen, pero la Secretaría de Estado señaló que hiciese lo que estimase oportuno, pero sin que parezca que su negativa procede de Roma. Como era inevitable que eso pareciese, aceptó⁵⁴⁴.

«Resistió a ser nombrado Procurador en Cortes. Cedió a ello tras dos viajes a Roma donde la Secretaría de Estado le constriñó a la aceptación como lo deseaban también los obispos españoles, a fin de orientar moralmente las leyes que se promulgaran, en unión con otros beneméritos obispos»⁵⁴⁵. «Podría hacer mucho bien», decía el Vaticano. Su responsabilidad era sólo decir si las Leyes programadas estaban o no conformes con las Leyes divinas y la disciplina de la Iglesia⁵⁴⁶.

Monseñor Morcillo, ante la insistencia de un grupo de sacerdotes que le reprochaba su presencia en las instituciones político-representativas del Régimen del general Franco señaló: «Os juro sobre el Evangelio que es la misma Santa Sede la que ha expresado sus deseos de verme ejercer todas estas funciones políticas que actualmente ejerzo»⁵⁴⁷.

⁵⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *«La Iglesia y Francisco Franco»*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 464-465.

⁵⁴² **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 73.

⁵⁴³ *Ibidem*. Pág. 71.

⁵⁴⁴ **Garralda, Ángel**, *«A la atención de Ramón Hortelano Saiz»*. En *Fuerza Nueva*, 1.181 (1998) 25-26.

⁵⁴⁵ **Alba Cereceda, José María**, *«Replica no publicada a un artículo en ABC»*. En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 20.

⁵⁴⁶ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 71.

⁵⁴⁷ **CIO**, *«Los obispos en las Cortes del Reino»*. En **VV. AA.**, *CIO*. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 178-179.

En Roma se veía este asunto con perfecta normalidad, porque también en otros países los obispos ocupan cargos legislativos para orientar al cuerpo legislativo, como Bélgica, Argentina y otras naciones católicas. Por otra parte, el derecho de presentación de obispos era privilegio hasta de algún presidente socialista francés para alguna Diócesis. Con estos argumentos, don José venció sus reparos⁵⁴⁸.

Cuenta el padre Domingo Muelas que las intervenciones de don José en las Cortes fueron brillantes⁵⁴⁹. Aunque la prensa de la época se hizo eco sobre todo de sus ausencias. Don José fue secretario, porque era el más joven, en las elecciones de la cámara legislativa para elegir un representante en la Comisión Permanente de los Procuradores elegidos por el Jefe del Estado⁵⁵⁰. Estuvo ausente de la votación del nuevo Código Penal que flexibilizaba el derecho de reunión y expresión de los partidos políticos, que todavía eran ilegales⁵⁵¹. Antes la prensa hostil a su figura le había criticado por porque no estaba presente en una reunión Plenaria mientras estaba en las Cortes⁵⁵².

En la Asamblea Conjunta de 1971, en la conclusión número 45 de la primera Ponencia, se afirmaba que los representantes de la Iglesia deben mantenerse al margen de los órganos de gobierno o representación política otorgados desde el poder. La Asamblea se hizo portavoz de quienes entendían que la presencia de obispos en las Cortes del Régimen político imperante implicaba una complicidad con sus errores o injusticias, que a juicio de la Iglesia, en su jerarquía romana y española, no afectaba estructural o esencialmente a ningún aspecto fundamental para la dignidad del hombre.

Monseñor Cantero, arzobispo de Zaragoza, procurador en Cortes por designación directa del Jefe del Estado, señaló que un cristiano actúa según su conciencia, en referencia a las conclusiones de libre opción aprobadas por la Asamblea. Adujo como razones su fidelidad al Jefe del Estado y a la constitución política de

⁵⁴⁸ **Alba Cereceda, José María**, «*La verdad sobre mons. Guerra Campos*». En *Siempre P' delante*, 350 (1997) 8.

⁵⁴⁹ **Muelas Alcocer, Domingo, Habitó entre nosotros**. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 73.

⁵⁵⁰ **Redacción**, «*Elecciones en la cámara legislativa*». En *ABC*, 19.884 (1969) 35.

⁵⁵¹ **Logos**, «*La próxima semana volverá a debatirse la reforma del Código Penal*». En *La Vanguardia Española*, 34.214 (1976) 13.

⁵⁵² **Hernández, Fernando**, «*¿Debe elaborarse su redacción sólo en “el Pinar” de Chamartín?*». En *Fuerza Nueva*, 310 (1972) 14-17.

España, que concede a éste atribuciones constitucionales para designar como procuradores en Cortes a personas de la jerarquía militar, eclesiástica o administrativa, una vez oído el dictamen del Consejo del Reino. Es un deber de gratitud a quien ha defendido y servido como pocos a la Iglesia durante 35 años y hacer lo contrario que hicieron mis predecesores sería ingratitud.

Su aceptación está en consonancia con cuatro leyes fundamentales aprobadas en referéndum sin que la Iglesia en su jerarquía se haya manifestado en contra en sus orientaciones morales. En la Asamblea diocesana de su diócesis la mayoría no le pidió que renunciase a tal cargo, y por dos veces fue favorable a su participación en Cortes.

Añadió que su participación en Cortes y en el Consejo del Reino no implica ninguna postura política, pues los prelados no participan en discusiones técnicas sino tan sólo en aquellas que tienen implicación con valores espirituales o que afectan a la dignidad humana⁵⁵³.

El cardenal Tarancón en 1969 defendía la presencia de los obispos en las instituciones públicas como algo normal en un Estado confesionalmente católico⁵⁵⁴. Precisamente los mismos que reprocharon a don José y otros obispos su presencia en la Cortes, colaboraban con el comunismo⁵⁵⁵. Y la revista Iglesia-Mundo defendía la presencia de los obispos en las Cortes en coherencia con el propio Concilio Vaticano II. El doctoral de la catedral de Madrid afirmaba que la consigna del Concilio, insta a la jerarquía de la Iglesia, como deber primordial profético, a emitir dictámenes de carácter moral siempre que se pueda prevenir el mal antes de que sea causado⁵⁵⁶.

2.5.17. Apología crítica

La honradez intelectual de don José no le permitía negar las limitaciones más o menos evidentes del Estado cristiano que nació de la victoria en la Guerra de 1936.

⁵⁵³ **Cifra**, «El arzobispo de Zaragoza don Pedro Cantero afirma su derecho a ser procurador en Cortes». En Iglesia-Mundo, 15 (1971) 30.

⁵⁵⁴ **González Martín, Monseñor Marcelo**, *Creo en la Iglesia*. BAC. Madrid, 1973. Págs. 45-46.

⁵⁵⁵ **Ruiz Ayúcar, Ángel**. «Monseñor Guerra Campos. Obispo de Cuenca». En La Nación, 252-253 (1997) 12-13.

⁵⁵⁶ **Valcarce, Enrique**, «Estimar nociva la presencia personal de la Iglesia en los organismos del Estado es contrario a la doctrina del Vaticano II». En Iglesia-Mundo, 44 (1973) 14-15.

Unas se deben a limitaciones humanas, otras nacen de la imperfección de todo sistema, algunas de proyectos inacabados que precisan profundización, y otras de una elección equivocada de los medios para alcanzar los objetivos deseados. Lo que nunca puso en duda don José fue la buena intención del general Franco, cuya integridad personal siempre defendió⁵⁵⁷; ni las posibilidades de la estructura jurídica de una legislación civil y social de inspiración cristiana, cuyas posibilidades de fecundidad eran enormes.

Don José tuvo un incidente con las autoridades motivo de la fiesta del Apóstol Santiago en 1954. Lo que habla de su independencia de criterio. Y su sana distinción entre el reconocimiento de la autoridad, y la protesta y hasta desobediencia cuando se sufre alguna injusticia. Se celebraba la Misa tradicional en la Catedral de Santiago con asistencia del Jefe del Estado. El celo de la policía por la seguridad de las autoridades impedía el acceso del pueblo al templo. Don José, canónigo de la catedral, se encaró con la policía y amenazó con cerrarle la puerta al mismísimo general Franco si el pueblo no tenía más facilidades de acceso. Don José estuvo a punto de ser detenido. Le salvó in extremis su canonjía⁵⁵⁸.

Lejos de los rumores y suposiciones, don José ni fue presentado como obispo por el Régimen militar, ni habló nunca a solas con el general Franco ni tuvo comunicación directa con él⁵⁵⁹. Aún reconociendo la reconstrucción de España después de la Guerra como una tarea difícil y fecunda, no deja por ello de ver y proclamar como necesaria la coherencia de las conductas a los ideales que inspiraron la Cruzada, pidiendo que la adecuación del orden socio-económico y la participación ciudadana en la vida política sean cada día más conformes al orden moral inscrito por Dios en el corazón humano.

Demanda además, en la medida de lo posible satisfacer las legítimas preferencias de la libertad humana, acercándose «en lo posible a una integración de los españoles que pudiera, de una parte, recoger las aspiraciones positivas, acaso parciales y

⁵⁵⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Declaración a una agencia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1975) 323-324; **Redacción**, «*Monseñor Guerra Campos destacó los treinta y nueve años de dedicación de la jefatura del Estado*». En ABC SEVILLA, 21.686 (1975) 20.

⁵⁵⁸ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 146-147.

⁵⁵⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 464.

desorientadas, pero alimentadas a veces por una entrega heroica de los que se entregaron en la tremenda lucha»⁵⁶⁰.

En 1969, don José señalaba como destinatarios de una renovación tanto a los que gobiernan como a sus detractores. Con palabras del Episcopado Español pedía perdón al Señor por los pecados que se oponen al reinado de Cristo en nuestra patria, pecados que expresaba así: Incredulidad, pasividad apostólica, omisión culpable de los deberes de colaboración ciudadana, profanación de la santidad familiar, odio, resentimiento, violencia, impureza, enriquecimiento injusto, falsedad, escándalo, falta de amoroso respeto a los hermanos⁵⁶¹.

No quiso juzgar cuestiones contingentes, que por su propia naturaleza son discutibles. Hay objetivos que se alcanzan con distintos medios o instrumentos posibles. Una vez reconocida la legitimidad de esos fines, la elección más eficiente para la consecución de los mismos corresponde a la prudencia de quien gobierna y a su sentido de la responsabilidad: «el obispo de Cuenca se declara incompetente “in dubiis”, en las cosas dudosas, opinables, estrictamente políticas. Monseñor Guerra prefiere dejarnos a los españoles en libertad de que pensemos lo que queramos en materias opinables; no interferir con su opinión (respetable, pero discutible) de obispo, en nuestras opiniones de ciudadanos»⁵⁶². Por eso, cuando algunos movimientos especializados de Acción Católica realizaban una crítica al orden político establecido en el orden socio-económico o en la calidad de la representación política, don José no valoraba tales críticas, cuya viabilidad u oportunidad admitía a priori como posibilidad. Se quejaba de que cuestiones opinables se presentasen como doctrina de la Iglesia.

Porque en la determinación del avance para conseguir los fines elevados que pretendemos, del ritmo, de sus posibilidades..., ya no entran en juego los principios abstractos sino una virtud olvidadísima que llamamos prudencia, no como cautela cobarde paralizante, sino como luz, como estudio luminoso para determinar lo que es mejor hic et nunc. Esto se hace a la luz de los principios, pero nunca es tan claro como los propios principios. Éstos resplandecen, y la estimación de los factores circunstanciales es confusa y da lugar a opiniones: «Pero ahí es donde hay que actuar,

⁵⁶⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Fieles a la luz, fieles al rumbo*». En *Fuerza Nueva*, 499 (1976) 20-21.

⁵⁶¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 233.

⁵⁶² **Ramírez, Eulogio**, «*La lección de monsr. Guerra*». En *El Alcázar*, 11 de julio de 1973.

humildemente, exponiendo nuestro parecer, exhortando y persuadiendo a los demás, pero no excomulgándolos de entrada, fácilmente, en nombre de los principios absolutos»⁵⁶³.

Los cristianos deben coincidir en los ideales, aunque puedan discrepar en los métodos o en los caminos. Luego muchas veces unos y otros olvidan que hay un factor moral que es la ley, el poder y la autoridad. La autoridad nace precisamente para escoger una solución entre todas las soluciones legítimas posibles. No habría vida social, y para eso nace el Derecho positivo, si la autoridad no determinase las indeterminaciones del Derecho Natural. Desde el momento que la autoridad decide que la circulación sea por el carril derecho, siendo legítimo quienes estiman que debería ser el izquierdo, no caben rebeldías. No se puede negar valor moral a la determinación de la autoridad. La autoridad, para no ser tiránica, deja abiertas otras posibilidades para su propia mejora, pero mientras esté vigente su decisión tiene preferencia en el orden moral. Dice don José que muchos laicos y hasta sacerdotes olvidan este principio moral elemental, negando valor a la opinión de la Cristiandad y todo valor a las decisiones de la autoridad⁵⁶⁴.

Y esta es una de las grandes tentaciones del laico o del sacerdote que buscan la eficacia en el orden temporal, animando cristianamente las estructuras y las condiciones de vida. Tratan de hacerlo valiéndose únicamente de las armas de la Iglesia, «olvidando que hay una esfera de autonomía constituida por las armas, los métodos y las posibilidades del orden civil que no le competen a la Iglesia, ni al sacerdote, ni al laico en cuanto apóstol, sino que le competen al laico, o también al sacerdote, en cuanto miembro de la comunidad civil, que tiene otras técnicas y otras leyes, sin negar la inspiración superior de las leyes cristianas»⁵⁶⁵.

Hablando de la misión de los laicos, recuerda que los sacerdotes no pueden realizar política partidista, sustituyendo a los laicos en su tarea⁵⁶⁶.

Un defecto típico en la crítica más o menos cristiana al Estado confesional es la confusión entre el ideal al que todos aspiramos y las posibilidades de la realidad hic et nunc. Dice que muchos de estos laicos se convierten en jueces intransigentes en nombre

⁵⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 52.

⁵⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 50.

⁵⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 52.

⁵⁶⁶ *Ibidem*. Págs. 48 y 51.

de la tolerancia, implacables y duros en nombre del cristianismo. Olvidan al enjuiciar a la autoridad, a otras tendencias cristianas u otros grupos, una norma cristiana en la vida práctica para la vida civil, profesional, obrera: no basta con la comparación de los hechos con los principios ideales. «Es una estupidez, porque entonces no haría falta hacer ninguna comparación, con confesar de antemano que nunca cumplimos los principios ideales –nadie, ni el Papa, ni el último sacristán-, que el único justo ha sido Jesús y su santa Madre, ya estaba todo hecho».

Sería una operación banal y estúpida emitir un juicio solemne e inapelable ante la opinión pública comparando el ideal con las imperfecciones y defectos. Es una tontería. Los principios ideales están ahí para despertarnos, para sacarnos del inmovilismo y para obligarnos a avanzar. Pero no están ahí para obligarnos a conseguirlos inmediatamente. Sólo nos obligan a avanzar⁵⁶⁷.

De esta manera, es fácil entender, en segundo lugar, la declaración episcopal de 1966 del Episcopado español, cuya autoría se debe a la pluma de don José. Don José advierte que se está mezclando lo sustantivo de un régimen político con elementos secundarios. Estos elementos secundarios los deja al criterio de quien corresponda, ya sea quien gobierna, ya sea la prensa o quien entienda desde su corresponsabilidad en el destino de la comunidad política que la elección de medios ha sido errónea. Pero el problema de nuestro tiempo no es formal.

El ateísmo se está convirtiendo en muchas partes del mundo, y algunos quieren que también se convierta en nuestra Patria, dice don José, en la forma de convivencia y por lo mismo, prácticamente para la mayoría del pueblo, en forma de vida. A este propósito, no será inoportuno recordar que, cuando terminó el Concilio, el episcopado español expuso con cierta solemnidad las orientaciones de la Iglesia acerca de la vida política y social que habrían de inspirar el perfeccionamiento de la sociedad española y de sus formas institucionales. Sobre el modo de hacerlo, el episcopado declaraba que no se sentía facultado para emitir ningún juicio autoritativo. Invitaba entonces a que opinasen y deliberasen sobre el asunto los que legítimamente participan en la vida pública, con amoroso respeto a los anhelos e indicaciones de todos los conciudadanos, sin que nadie canonicase sus opiniones preferidas, y sin que nadie condene, con ligereza, en nombre del Evangelio, las soluciones ajenas⁵⁶⁸. Supuesta -añadía el Episcopado- la

⁵⁶⁷ Ibidem. Pág. 50-51.

⁵⁶⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 231.

voluntad operante de perfeccionamiento, la jerarquía no ve que ni la estructura de las instituciones político-sociales, ni el modo general de su actuación, estuviesen en disconformidad sustancial con los derechos fundamentales de la persona y de la familia y con los bienes que atañen a la salvación de las almas⁵⁶⁹.

En 1972, en unas meditaciones a unos religiosos, rechazaba de nuevo una de las tentaciones del sacerdote y de la Iglesia, que consiste en anunciar la fuerza del Evangelio manifestando la eficacia en la solución de los problemas temporales. Esta fe utilitaria necesita purificación, porque no es adhesión a Cristo, sino a nosotros mismos, a nuestros programas, a veces torpes. Cristo nos pide que nuestra fe y su predicación no esté subordinada a las reacciones superficiales de nadie, ni al hecho de que estemos solos o acompañados, sino a la voluntad del Padre. Es el misterio de la Cruz, aceptando la presencia salvadora del Omnipotente y la confianza en el amor de Dios sin que se manifieste en forma de eficacia sino al contrario en forma de aparente impotencia, dejando aparentemente todo como estaba. Es la misma incompreensión que sufrió el Señor en Cafarnaum cuando el pueblo pedía el pan común y despreciaba el Pan celeste⁵⁷⁰.

Porque un mundo mejor en el orden temporal no es objeto de la esperanza cristiana. Cristo no prometió que el futuro fuese mejor que el presente⁵⁷¹.

Don José reclama la confianza en el Evangelio por sí mismo, no sólo por los frutos que además pueda producir, por sí mismo, aunque no produzca ninguno, lo cual podría suceder⁵⁷².

Una de las manifestaciones de que ya hemos caído en esta tentación es la tendencia a la autopropaganda. Antes el sacerdote hablaba de Cristo y de la Iglesia, y del pasado se decía que frente a todos los defectos gracias a ella se nos ha transmitido a Cristo para todos los tiempos. Se nos invitaba a eclipsarnos, a reiterar que no somos buenos, pero que el señor es bueno y la Iglesia pese a sus defectos humanos le conduce a usted a Cristo. Hoy muchos sacerdotes y hasta obispos por congraciarse con el mundo reducen a Cristo a símbolo de aspiraciones humanas, disimulado entre las grandes ideas para mejorar el mundo. Se condena inflexiblemente a la Iglesia del pasado y se cae en

⁵⁶⁹ Ibidem. Pág. 231-232.

⁵⁷⁰ Ibidem. Págs. 56-57.

⁵⁷¹ Ibidem. Pág. 59-60.

⁵⁷² Ibidem. Pág. 61.

la autoexaltación. Tiene usted razón en todo lo que objeta a la Iglesia, que hasta el momento ha sido aliada de los opresores. Ha sido angelista. Pero esto ahora va a cambiar gracias a nosotros⁵⁷³.

Es un error para don José. Todo depende de Dios, y en lo que a los hombres se refiere, todo depende de la oración, del esfuerzo humilde, de la justificación. Cristo no cedió a la tentación diabólica de lanzarse al vacío para espectáculo de la multitud. Habría provocado entusiasmo pero no adhesión, como se comprobó más adelante con sus milagros. Ese juego no era lo que el Padre quería. Don José cita numerosos episodios de la vida de Jesús, donde el Hijo de Dios no cede a las demandas populares, efectistas a veces, familiares otras, lisonjeras en alguna ocasión y hasta diabólicas disfrazadas de buena intención⁵⁷⁴.

Algunos sacerdotes están predicando desde la autosuficiencia bajo la forma de una especie de paraíso en la Tierra, o bajo la forma de comunismo u otros movimientos modernos. También puede tener la forma de una cierta identificación total de la vida religiosa con la eficacia histórica⁵⁷⁵.

Es la exclusión de la adoración de Dios, mediante el dominio del hombre sobre el mundo, aunque luego a este dominio le llamemos acción de Dios. Es el camino del ateísmo cristiano. Es una cómoda operación que conduce a eliminar nuestra relación con el Padre, el sentido de su presencia, el gozo de la comunicación interior con Él, el sentido de la esperanza, la trascendencia del Reino, para identificar todos los valores divinos con nuestros valores humanos⁵⁷⁶.

«Bien sabemos todos que la tentación es grave, porque se hace en nombre de la Encarnación, una Encarnación que ya no sería –como lo quiere el Padre– para hacer visible a Dios y elevarnos hacia Él, sino para reducirlo, nivelándolo para abajo: para suprimir la dualidad entre la Iglesia y mundo que parece tan incómoda; para suprimir el sentido de peregrinación, de despegue del mundo; para reducir la revelación a la simple manifestación del pensamiento humano a través de la historia, que es el modo como se habla ahora de los signos de los tiempos, para reducir el apostolado a una simple confrontación social en la que, por ejemplo; discutimos los creyentes y los ateos a ver

⁵⁷³ Ibidem. Pág. 63.

⁵⁷⁴ Ibidem. Pág. 64.

⁵⁷⁵ Ibidem. Pág. 65.

⁵⁷⁶ Ibidem. Pág. 66.

quién es mejor o quién es peor, pero sin ninguna referencia a Dios, que es el único bueno y juez de todos; para reducir la fe a unas meras normas de comportamiento humano, sin vida de fe, es decir, sin espíritu de filiación y comunicación con el Padre y, sobre todo, sin confesión de fe, a pesar de que Cristo ha dicho que el que no le confesara ante los hombres tampoco Él le confesará ante su Padre; para reducir la pobreza –que es la vestidura del Evangelio– a un problema de clase social, olvidando aquél desvalimiento radical con confianza en Dios que es la pobreza de Cristo. En definitiva, para reducir el primer mandamiento al segundo, en vez de mantener la armonía de los dos, de tal suerte que el segundo- el amor al prójimo- aparezca siempre como un fruto, como una derivación espontánea del primero, que conserva su prioridad»⁵⁷⁷. «El Padre quiso la Cruz para su Hijo y para la Iglesia, y no hay otra vía de esperanza y de alegría sino la Cruz»⁵⁷⁸.

⁵⁷⁷ Ibidem. Pág. 66.

⁵⁷⁸ Ibidem. Pág. 67.

2.6. La Transición política

La Transición política comienza oficialmente en 1976 con la Ley para la Reforma Política, pero el cambio en la sociedad española se remonta a finales de los años 50 del siglo XX. Ya en 1844 Balmes advirtió un cambio equivalente con la lenta mutación del campo a la ciudad⁵⁷⁹. Otros autores estiman que la Transición empieza en 1969 con una liberalización de la vida española sin precedentes en el régimen.

La Transición era previsible desde la posguerra, cuando los militares dieron protagonismo político a la democracia cristiana, la misma que había acatado en la forma y en el fondo la democracia liberal en la II República. Esta democracia cristiana, que había colaborado en la victoria de la Guerra, nunca fue excluida, sino que fue alcanzando crecientes cuotas de poder que hicieron posible el desarrollismo, la libertad de prensa, la Ley de asociaciones, y la ley para la Reforma Política, clave de la Transición. Tan fuerte y segura se sentía esta familia ideológica del Régimen, que España ya había pedido a finales de los años sesenta el ingreso en un club liberal y capitalista como la Comunidad Económica Europea. «Bajo la égida de los llamados «tecnócratas», la sociedad española experimentó cambios cualitativos en sus estructuras sociales y económicas»⁵⁸⁰.

La transformación de la sociedad española con el éxodo masivo del campo a la ciudad se hizo sentir en la influencia decreciente de la Iglesia sobre las nuevas generaciones. La parroquia como centro espiritual de la aldea fue perdiendo importancia en favor de nuevos agentes de socialización. El éxodo fue caótico, propio de una economía rural que hace una revolución industrial desde la lógica de una economía capitalista. La descristianización progresiva de la sociedad española tiene en este fenómeno sociológico una de sus explicaciones⁵⁸¹.

⁵⁷⁹ **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 185.

⁵⁸⁰ **González Cuevas, Pedro Carlos**, *Punta Europa y Atlántida: Dos respuestas a la crisis de la teología política*. En *Historia y Política*, 28 (2012) 111.

⁵⁸¹ Cabe reseñar a este respecto las aportaciones de la tesis doctoral del profesor don **Fernando Muñoz**, *Elementos para la comprensión de las raíces metapolíticas de Europa. Del fundamento antropológico de la comunidad al ocaso de la familia en la sociedad universal*. Facultad de Sociología UCM, 2015.

El Régimen del 18 de Julio fue liberalizándose progresivamente en todos los aspectos. Lo hizo en la economía, abandonando los viejos postulados del Fuero del Trabajo, nunca del todo aplicados. Lo hizo en la permisividad con la oposición política, muchas veces refugiada en las instituciones de la Iglesia que gozaban por Concordato de la libertad que carecían organizaciones políticas prohibidas. Estaban prohibidos los partidos políticos, también algunos que se sumaron al Alzamiento, absorbidos en el Movimiento Nacional. Pero sobre todo estaban prohibidos los partidos que intentaron realizar la Revolución Rusa en España, los partidos del Frente Popular que perdieron la Guerra de 1936.

No es del todo comprensible que esta prohibición de los vencedores de la guerra hacia los vencidos se haya presentado como una peculiaridad española. En Alemania o en Italia están prohibidos los partidos que provocaron la guerra. En Francia, Bélgica, Holanda o Gran Bretaña los partidarios del III Reich fueron marginados, juzgados y hasta linchados. Y en la Rusia soviética, los partidarios de los zares, los miembros del Ejército Blanco, fueron exterminados sin compasión. No parece de recibo demandar de manera selectiva de los mismos derechos políticos que se niegan plenamente en algunas democracias occidentales, y que se niegan completamente en los países comunistas, con silencio y hasta complacencia.

La liberalización del Régimen también se produjo en las organizaciones juveniles. El final del Frente de Juventudes y la llegada de una descafeinada Organización Juvenil Española se produjo mucho antes de la muerte del general Franco. También los espectáculos, el cine, la publicidad o la prensa empezaron a desenvolverse según parámetros de una sociedad liberal con permiso de las autoridades.

Buena prueba de ello es el nacimiento en 1966 de la revista Fuerza Nueva, más tarde asociación política, que nació para defender las esencias del Régimen del 18 de Julio ante una amenaza creciente, más interior que exterior.

El ex-ministro José Utrera Molina advirtió directa y claramente al general Franco de las innumerables maniobras interiores y exteriores para organizar la vida de España a la muerte del Caudillo en una dirección contraria a los postulados del Régimen. También le advirtió que de los cambios estaban siendo impulsados desde el interior del Régimen, y sugirió un cambio en el equipo ministerial, incluido él mismo, para que su valoración y consejo fuese más objetivo. Le advirtió que los mismos que

pretendían forzar su incapacidad querían liquidar instituciones fundamentales del Régimen. Contestó que eso en vida suya no ocurriría⁵⁸².

Utrera Molina advirtió al general Franco que su sucesor, el Príncipe Juan Carlos, no estaba identificado con la continuidad del Régimen. Franco enfadado negó tal cosa y replicó que era muy grave lo que le decía⁵⁸³.

Le replicó el general Franco que sabía que a su muerte nada sería igual pero que los juramentos obligan y hay principios que deben permanecer. Utrera aseguró que el Príncipe traería una monarquía liberal y parlamentaria. El general quedó en silencio, pensativo, y dijo confiar en que las instituciones cumplan su misión. España no puede volver a la fragmentación y la discordia⁵⁸⁴.

La homilía del cardenal Tarancón en la Iglesia de los Jerónimos, dicen que escrita por el actual cardenal Fernando Sebastián, fueron un cántico a la desautorizada Asamblea Conjunta y una bendición de la inminente Ley para la Reforma Política, cuyo objetivo era destruir el estado cristiano y traer una democracia relativista⁵⁸⁵.

Ernesto Cruzado Catalán dice que parece que hay unanimidad en toda la historiografía sobre el papel desempeñado por la Iglesia católica durante la transición política española⁵⁸⁶. Pero la Transición política no fue un episodio positivo para todo el Episcopado español. La desaparición de un Estado cristiano no era una buena noticia para un obispo de la Iglesia. Que las leyes se inspiren en la verdad de Dios o se inspiren en la voluntad de los hombres es la diferencia entre una concepción católica de la política, como siempre ha enseñado la Iglesia, y una concepción liberal, heredera de la Revolución Francesa. Sin embargo, muchos obispos fueron actores principales en la derogación de las leyes Fundamentales que rendían pleitesía a la Ley de Dios, y ni la descristianización de España ni las leyes contrarias a la fe católica promulgadas en la Transición han sido razón suficiente para el arrepentimiento⁵⁸⁷. ¿Prefieren un Estado ateo a un Estado cristiano?. Pese a las leyes del aborto, razón suficiente para

⁵⁸² **Utrera Molina, José**, *Sin cambiar de bandera*. Editorial Planeta. Barcelona, 1990. Págs. 156-159.

⁵⁸³ **Utrera Molina, José**, *Sin cambiar de bandera*. Editorial Planeta. Barcelona, 1990. Pág. 208.

⁵⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 209.

⁵⁸⁵ **Redacción**, «¿Tomás Moro o Tomás Crammer?». En CIO, 227 (1975) 8.

⁵⁸⁶ **VV. AA**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica - Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2005. Pág. 147.

⁵⁸⁷ **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 310.

desautorizar a todo un sistema político, algunos preladados siguen hoy evocando el espíritu de la Transición. Es el caso de monseñor Cañizares, que reclama la vuelta al «espíritu de la Transición»⁵⁸⁸. Monseñor Antonio María Rouco opinaba lo mismo en 2007⁵⁸⁹. E insistió en la homilía del funeral por Adolfo Suárez el 31 de marzo de 2014⁵⁹⁰.

Obispos que antes habían servido sin vacilación al Régimen por su carácter confesionalmente cristiano, ahora tenían una posición ambivalente o de encubrimiento y apoyo al clero subversivo. Otros obispos apoyaban la evolución en profundidad de las instituciones civiles en una actitud abiertamente política y en clave liberal⁵⁹¹, considerando derechos fundamentales las libertades de asociación y expresión, al margen de la doctrina social de la Iglesia. El bien común dejó de ser objetivo prioritario de la acción política. Ahora lo importante era convivir pacíficamente⁵⁹², aún a costa de valores que la Iglesia consideraba sagrados. Para el profesor del seminario de Madrid Salvador Muñoz Iglesias «la llamada transición del último cuarto de siglo no logró la pacificación tan cacareada sino a base de concesiones que han dañado visiblemente la fe de nuestro pueblo y sus comportamientos cristianos»⁵⁹³.

De esta manera la historia registrará que la desarticulación de un Estado cristiano se realizó con el apoyo y bendición explícitos de buena parte de la jerarquía eclesiástica española⁵⁹⁴. El cardenal Tarancón, en una de sus Cartas Cristianas⁵⁹⁵ apela por eso a la prudencia política no a los principios⁵⁹⁶.

⁵⁸⁸ **Gasco de la Rocha, Pablo**, «Entre el olvido y el error». En *Fuerza Nueva*, 1407 (2012) 18-19; **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 95.

⁵⁸⁹ **Méndez, José Antonio**, «No debemos apartarnos del camino de la Transición». En *Chesterton*, diciembre (2007) 14-15.

⁵⁹⁰ **Hillers de Luque, Sigfredo**, «Algunas notas críticas». En *Fuerza Nueva*, 1.427 (2014) 14-21.

⁵⁹¹ **Martín Patino, José María**, «La Iglesia de la Transición». En **VV. AA.**, *Memoria de la Transición*. El País. Madrid, 1996. Págs. 224.

⁵⁹² **Sebastián, Fernando**, «Nuevos perfiles de la Iglesia en la sociedad española». En *Ecclesia*, 2.153 (1983) 18-19.

⁵⁹³ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Pág. 225.

⁵⁹⁴ **Martín Patino, José María**, *La Iglesia de la transición*. En **VV. AA.**, *Memoria de la transición*. El País. Madrid, 1996. Págs. 222 y 224; **González de Cardedal, Olegario**, «Reflexión final. Cristianismo, Iglesia y sociedad en España: 1950-2000». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 345; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 294; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep.

Pese a la mayor persecución religiosa de la Iglesia que conoce la historia, una parte importante del Episcopado español defendió el derecho a gobernar de los enemigos declarados de la Iglesia. Caso curioso es el de monseñor Gabino Díaz Merchán, cuyos padres fueron asesinados por razones religiosas. Comentó al Papa que el proceso de beatificación de sus padres no le permitiría saludar a todo el mundo cuando volviese a su pueblo toledano (sic).

Lo importante era que comunistas, socialistas nacionalistas o democristianos tuviesen derechos de gobierno. La legitimidad de ejercicio, la justicia, la Piedra Angular o el bien común, desaparecieron de repente del magisterio político episcopal, o quedaron subordinados al pluralismo político. La Iglesia se implicó en los derechos civiles de los vencidos, de los nacionalistas, de todos⁵⁹⁷. ¿Y el Bien común?. Esa no es misión de la iglesia. Se confundían los derechos humanos con las libertades públicas o civiles, como se confundió la lucha por la justicia social con la colaboración con el comunismo y la complicidad con sus postulados y objetivos⁵⁹⁸.

Adolfo Suárez consultó a la Iglesia, y el arzobispo de Zaragoza aconsejó la legalización del PCE⁵⁹⁹. La desorientación en los pastores inevitablemente lleva a la desorientación de los fieles. También Suárez confesó a monseñor Cañizares, su amigo íntimo, que había leído *Evangelium Vitae* y que había intentado aplicar sus recetas⁶⁰⁰. El intento fue fallido, porque lo primero que hace *Evangelium Vitae*, 19 es negar el voluntarismo jurídico de la Ley para Reforma Política: «la libertad reniega de sí misma, se autodestruye y se dispone a la eliminación del otro cuando no reconoce ni respeta su vínculo constitutivo con la verdad. Cada vez que la libertad, queriendo emanciparse de cualquier tradición y autoridad, se cierra a las evidencias primarias de una verdad

Valencia, 2003. Pág. 13; **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Págs. 231.

⁵⁹⁵ Iglesia de Madrid, 18 de junio de 1978.

⁵⁹⁶ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 91.

⁵⁹⁷ **Sebastián, monseñor Fernando**, «Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 158; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 21 y 297.

⁵⁹⁸ **Martín Patino, José María**, *La Iglesia de la transición*. En **VV. AA.**, *Memoria de la transición*. El País. Madrid, 1996. Pág. 226.

⁵⁹⁹ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 357.

⁶⁰⁰ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 95.

objetiva y común, fundamento de la vida personal y social, la persona acaba por asumir como única e indiscutible referencia para sus propias decisiones no ya la verdad sobre el bien o el mal, sino sólo su opinión subjetiva y mudable o, incluso, su interés egoísta y su capricho». Un cántico, el enésimo, de Juan Pablo II a la confesionalidad. Los obispos como don José, que eran fiel eco de las enseñanzas del Papa, recibieron el calificativo injusto y gratuito de «representantes de un pequeño sector aferrado al ideal franquista del nacional-catolicismo»⁶⁰¹.

Y añade el Papa: «en el ámbito más propiamente político o estatal: el derecho originario e inalienable a la vida se pone en discusión o se niega sobre la base de un voto parlamentario o de la voluntad de una parte —aunque sea mayoritaria— de la población. Es el resultado nefasto de un relativismo que predomina incontrovertible: el “derecho” deja de ser tal porque no está ya fundamentado sólidamente en la inviolable dignidad de la persona, sino que queda sometido a la voluntad del más fuerte. De este modo la democracia, a pesar de sus reglas, va por un camino de totalitarismo fundamental. El Estado deja de ser la “casa común” donde todos pueden vivir según los principios de igualdad fundamental, y se transforma en Estado tirano, que presume de poder disponer de la vida de los más débiles e indefensos, desde el niño aún no nacido hasta el anciano, en nombre de una utilidad pública que no es otra cosa, en realidad, que el interés de algunos. Parece que todo acontece en el más firme respeto de la legalidad, al menos cuando las leyes que permiten el aborto o la eutanasia son votadas según las, así llamadas, reglas democráticas. Pero en realidad estamos sólo ante una trágica apariencia de legalidad, donde el ideal democrático, que es verdaderamente tal cuando reconoce y tutela la dignidad de toda persona humana, es traicionado en sus mismas bases»⁶⁰².

La reconciliación de las personas es cosa distinta a la reconciliación de las ideas⁶⁰³. La tesis de la inspiración católica de las leyes es incompatible con la tesis de una convivencia pluralista donde los detractores de la confesionalidad resulten

⁶⁰¹ **VV. AA.**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica - Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2005. Pág. 152.

⁶⁰² *Evangelium vitae*, 20.

⁶⁰³ **Sebastián, monseñor Fernando**, *«Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española»*. En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 158.

satisfechos. Por eso, el pluralismo y «la reconciliación en las ideas había de derivar en el predominio de las adversas»⁶⁰⁴.

El cardenal Tarancón llegó a lamentar que la separación Iglesia-Estado se haya entendido como desconocimiento de los valores religiosos⁶⁰⁵. Esta ingenuidad es poco comprensible. Lo que su Eminencia promovió no era la separación Iglesia-Estado, que ya estaban separados. Podían separarse más aún, hasta llegar al extremo de no cooperar mutuamente. Pero en el lote de una mayor o menor separación formal (porque la separación absoluta siempre ha estado condenada por la Iglesia), estaba la secularización de la ley civil, como ha ocurrido por otra parte de toda Europa occidental desde la Revolución Francesa⁶⁰⁶.

Hay un optimismo que pretendía conseguir de ideologías y partidos históricamente hostiles a los valores cristianos una especie de acuerdo básico de mínimos éticos, lo que el cardenal Fernando Sebastián denominaba «un subsuelo de firmes convicciones morales»⁶⁰⁷. Su eminencia reconoce que la Iglesia española ha fracasado en este empeño. Pero Su eminencia debería saber, porque la experiencia de la democracia moderna así lo certifica, que el parlamentarismo no funciona con criterios de razón sino con criterios de voluntad.

En las famosas cartas cristianas del cardenal Tarancón, la última carta dirigida al PSOE reprochaba al Gobierno que pretendiese privar a nuestro pueblo de su modo de vivir durante siglos: los principios de la moral cristiana⁶⁰⁸. Claro que uno de los panegiristas del cardenal Tarancón, el padre Laboa, reconoce que no puede decirse que el mundo católico acogiese con rechazo la llegada al poder de los socialistas. Porque si la experiencia culminaba podría considerarse lograda la convivencia de los españoles⁶⁰⁹.

⁶⁰⁴ **Martorell Eixarch, Vicente**, «Política temporal de la Iglesia española en el último cuarto de siglo». En *Iglesia-Mundo*, 419-420 (1990) 32-33.

⁶⁰⁵ **Laboa, Juan María**, «Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 128.

⁶⁰⁶ **Sebastián, monseñor Fernando**, «Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Págs. 156-157.

⁶⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 171.

⁶⁰⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 306.

⁶⁰⁹ **Laboa, Juan María**, *La Iglesia durante la transición*. En **VV. AA.**, *Historia de la democracia (1975-1995)*. Unidad Editorial. Madrid, 1995. Pág. 338.

Tal vez pretender que amigos y enemigos de la Iglesia quedasen satisfechos y que además se respetasen los valores cristianos era mucho pedir.

Tiene difícil comprensión que después de cuarenta años de un proceso de descristianización de España promovido desde las instituciones, de corrupción del ambiente social desde un punto de vista cristiano, de legislación sistemática contra las enseñanzas de la Iglesia..., algunos prelados sigan insistiendo en valorar positivamente la Transición política, donde la Iglesia ha perdido su protagonista y donde lo han ganado los enemigos de la Iglesia⁶¹⁰.

Claro que también nos encontramos con no pocas organizaciones otrora marxistas elogiando una Transición política que nunca fue económica, donde se han asentado los fundamentos de la economía liberal, donde España forma parte de todos los clubs internacionales capitalistas posibles, donde hasta las ordenanzas de trabajo se han derogado para que el capital tenga más libertad si cabe en la explotación del trabajo, que abiertamente todo el mundo denomina ya mercado laboral como si de una mercancía se tratase. Pese a las reformas laborales salvajes, pese a las reconversiones industriales, pese a las exigencias leoninas de la CEE sobre el tejido productivo español, pese a que los obreros españoles hayan perdido poder adquisitivo enorme con respecto a los años setenta, cuando el porcentaje de los ingresos para comprarse una casa era muy inferior al porcentaje requerido en el Estado del Bienestar.

Sobre el carácter liberal de la Transición política y su incompatibilidad con la doctrina Social de la Iglesia se ha escrito mucho⁶¹¹.

La revista Iglesia-Mundo presentaba en plena Transición a San Ezequiel Moreno, fraile agustino logroñés, como modelo de obispo, canonizado, que había luchado contra el liberalismo que ahora se imponía en España bendecido por la inmensa

⁶¹⁰ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 101; **Hillers de Luque, Sigfredo**, «*Algunas notas críticas*». En *Fuerza Nueva*, 1.427 (2014) 14-21.

⁶¹¹ **Cueva, Nicanor de la**, «*Demócratas y cristianos*». En *Iglesia-Mundo*, 127 (1977) 12-14; **Irazola, J. de**, «*Delenda est democratia*». En *Iglesia-Mundo*, 129 (1977) 9; **Etayo, Carlos**, «*Liberalismo igual a inmoralidad, ineficacia y ruina*». En *Iglesia-Mundo*, 160 (1978) 21; **Editorial**, «*La soberbia pelagiana o liberal*». En *Iglesia-Mundo*, 162 (1978) 1-2; **Urdanoz, Teófilo**, «*el liberalismo y sus errores*». En *Iglesia-Mundo*, 290 (1985) 8-11, 291 (1985) 7-9, 292 (1985) 6-9, 293 (1985) 6-7, 294 (1985) 6-7, 295 (1985) 6-7; **Ramírez, Eulogio**, «*Por la "reconversión" católica*». En *Iglesia-Mundo*, 339-340 (1987) 14-15; **Mayor, Antonio**, «*Formidable denuncia del liberalismo*». En *Iglesia Mundo*, 374 (1988) 33-34.

mayoría de la jerarquía eclesiástica. Misionero en Filipinas. Obispo de Pasto en Colombia, San Ezequiel se enfrentó en Colombia al Partido Liberal y condenó duramente las doctrinas liberales materialistas y permisivas con el mal. Fue por ello calumniado, procesado y condenado, aunque luego absuelto en revisión de condena. No quería defenderse, pero el Papa León XIII le ordenó defenderse⁶¹².

También desde la revista Iglesia-Mundo se recordaba que la democracia cristiana, cuyo espíritu mariteniano había influido en buena parte del Episcopado español, es incompatible con el magisterio porque atribuye la soberanía política no a Dios sino al pueblo. Su experiencia histórica está jalonada de colaboraciones con doctrinas abiertamente anticristianas, y sus fundadores, católicos de buena fe pero «políticamente ignorantes» (Adenauer, Sturzo, De Gasperi...) dejaron a estos movimientos huérfanos y sometidos a una debilidad ideológica que ha servido para aupar al poder desde Allende en Chile hasta la colaboración con el comunismo en Italia⁶¹³.

En el otro extremo, el periódico *YA*, en coherencia con su predecesor, el diario *El Debate* de Ángel Herrera Ória y con el pensamiento de Maritain⁶¹⁴, pidió el final del Estado cristiano de forma «insistente, reiterada, incluso impertinente y machacona»⁶¹⁵. El *Ya* publicó entre 1973 y 1975 los artículos del grupo democristiano denominado Tácito⁶¹⁶, apoyó al primer gobierno de Adolfo Suárez⁶¹⁷, la legalización del PCE⁶¹⁸, la Ley para la Reforma Política⁶¹⁹, y la Constitución de 1978⁶²⁰. El periódico de la Editorial Católica apoyó el papel de la Iglesia en la Transición, «saliendo de la política para su bien después de siglos en ella»⁶²¹. Y ello ha merecido los elogios del El

⁶¹² **Ayape, Eugenio**, «Un campeón contra el liberalismo, ascendido a los altares». En *Iglesia-Mundo*, 116 (1976) 19-22.

⁶¹³ **Castella, Rodolfo**, «La mal llamada Democracia Cristiana». En *Iglesia-Mundo*, 111 (1976) 29-30.

⁶¹⁴ **García Escudero, José María**, *YA. Medio siglo de historia (1935-1985)*. BAC. Madrid, 1984). Pág. 473.

⁶¹⁵ *Ibidem*. Pág. 13.

⁶¹⁶ *Ibidem*. Pág. 23.

⁶¹⁷ *Ibidem*. Pág. 27.

⁶¹⁸ *Ibidem*. Pág. 29

⁶¹⁹ *Ibidem*. Pág. 28

⁶²⁰ *Ibidem*. Pág. 34

⁶²¹ *Ibidem*. Pág. 32

Cardenal Cañizares, siendo arzobispo de Toledo, elogió al YA, al Grupo Tácito y al cardenal Tarancón⁶²².

El Concilio Vaticano II también se ha utilizado de manera torticera para justificar la Transición⁶²³. Se usan selectivamente los textos del Concilio, es decir, se subrayan unos y se ocultan otros. Se cita con aproximaciones inexactas que acomodan lo que dice el Concilio a nuestros deseos y postulados. Uno de los textos aducidos dice que «es inhumano que la autoridad política caiga en formas totalitarias o en formas dictatoriales que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales (...). Luchen con integridad moral y con prudencia contra la injusticia y la opresión, contra la intolerancia y el absolutismo de un solo hombre o de un solo partido político; conságrense con sinceridad y rectitud, más aún, con caridad y fortaleza política, al servicio de todos»⁶²⁴. El padre Cárcel Ortí acentúa la expresión «absolutismo de un solo o hombre o partido», pero la expresión absolutismo es la forma de poder que no tiene límites. El régimen del 18 de Julio se impuso como límite e inspiración la ley de Dios interpretada por la Iglesia. De hecho modificó su legislación a instancias del Concilio y la libertad religiosa. Así lo entendió la Iglesia, en cuyo Concordato con el Estado español impuso su criterio en las relaciones Iglesia-Estado estableciendo los límites que entendió oportuno. Las formas dictatoriales tienen como frase complementaria la expresión: «que lesionen los derechos de la persona o de los grupos sociales». No entendió la Iglesia española en su documento episcopal de 1966 que se vulnerasen los derechos humanos, hasta que el cardenal Tarancón, que tampoco lo pensaba porque firmó el texto de 1966, empezó a redefinir el concepto de derechos humanos, incluyendo los derechos de los partidos políticos e ideologías incompatibles con la fe cristiana como objeto de derecho⁶²⁵. Al tiempo se ocultan dos textos clave: «El Concilio deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»⁶²⁶. O aquel otro que afirma que «el ejercicio de la autoridad política, así en la comunidad en cuanto

⁶²² **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Págs. 95 y 158.

⁶²³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 294.

⁶²⁴ *Gaudium et spes*, 75.

⁶²⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 292 y 298.

⁶²⁶ *Dignitatis humanae*, 1.

tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común»⁶²⁷. La pregunta inevitable. ¿Quién estará más cerca de este ideal, el Estado cristiano o el Estado constitucional de la Transición?.

Don José pensaba que la Transición, presentada desde el propio Régimen militar como una reforma buscando su perfeccionamiento, era en realidad una ruptura con el tuétano de las Leyes Fundamentales, la inspiración católica de las leyes civiles: «El mundo dicen ahora que cambia. Cambia siempre. En medio de los cambios más o menos acelerados, que sepamos discernir lo que contribuye a implantar más hondamente en las almas la presencia de Cristo, y que sepamos rechazar lo que tiende a oscurecerla por entronización de la autosuficiencia humana, por mucho que aduzca valores de origen divino; porque lo son, pero si se emplean contra Dios, configuran una actitud satánica»⁶²⁸.

Lo veía venir, y por eso años antes de la Ley para la Reforma Política afirmó: «Pensando en el futuro, estos dos motivos de orden moral y sobrenatural nos obligarían a rechazar de antemano, bien un sistema de arbitrariedad opresora, bien un sistema fundamentado en el ateísmo o en el agnosticismo religioso, en contra de la profesión de fe de la mayoría de los españoles. Es nuestro deber amonestar a todos los fieles para que de ninguna manera, ni con ningún pretexto, contribuyan a fortalecer las condiciones que pudieran facilitar la implantación de tal sistema»⁶²⁹. Y en 1967, hablando a los militantes del apostolado seglar, con palabras reiteradas luego en 1969 para todos los fieles españoles, les proponía, como obligación, lo siguiente: «Los fieles, al mismo tiempo que colaboran con todos los hombres, aun los no creyentes, en la recta ordenación de las cosas temporales, evitarán a toda costa contribuir al progreso de los planes de quienes intentan desterrar a Cristo de la vida humana»⁶³⁰. Subrayando una de las muchas exigencias de la fe cristiana en su proyección social escribía que «los ciudadanos de un país consagrado al Señor no pueden permitir con pasividad que la

⁶²⁷ *Gaudium et spes*, 74.

⁶²⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 233.

⁶²⁹ *Ibidem*. Pág. 232.

⁶³⁰ *Ibidem*. Pág. 232.

atmósfera social sea contagiada por factores que la hagan irrespirable para la fe y la vida moral de sus hermanos, en particular los más indefensos»⁶³¹.

Don José no ocultó su disconformidad desde 1976 por razones pastorales y doctrinales con el cambio político⁶³². Anunció los peligros en lo político, social y religioso del nuevo rumbo que iniciaba España, con la anuencia y complicidad de algunos sectores eclesiásticos, que le acusaron de equivocado, o exagerado e inoportuno. Eso le granjeó la fama de duro e intransigente⁶³³. Para el padre Manuel González Cano «fue valiente en la democracia atea, como San Juan Bautista, diciendo a los poderosos con la ley del aborto, que eran pecadores públicos. Don José se quedó sólo ningún obispo se solidarizó con don José en la “denuncia profética” cuando don José señaló al rey como corresponsable de la ley del aborto con su firma»⁶³⁴.

Pero su oposición no fue sentimental ni visceral. Entendió que la preponderancia del pluralismo sobre el bien común era irreversible a corto plazo, y que había que intentar salvar los cimientos del edificio. Por eso, desde el pragmatismo y desde el realismo, que tanto le aleja de muchos de sus partidarios, propuso como solución intermedia dos medidas:

Primero, una saludable estabilización política requiere que el pluralismo, en la libre concurrencia de ideas y de intereses, gire en torno a un eje moral.

Segundo, una institución que asegure la armonía del pluralismo y los valores permanentes. Es evidente que los partidos practican la ambigüedad en la interpretación de la Constitución, y de hecho quedan sin protección algunos de aquellos valores. Hay que preguntarse si ese núcleo intangible de valores no podría ser el contenido de la Corona, y si esta no ha sido imprudentemente vaciada, reduciendo a su titular a proclamar buenas intenciones. Con un contenido adecuado la invariante estructural del orden político sería instrumento eficaz al servicio de la invariante moral⁶³⁵.

⁶³¹ Vid. *Humanae Vitae*, 22 y 23; **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 232 y 234.

⁶³² **Ayuso, Miguel**, «*In memoriam. José Guerra Campos, obispo*». En *Roca Viva*, 356 (1998) 242.

⁶³³ **Visier Cabezudo, Roberto**, *Presentación al libro sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Presentación de. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 12.

⁶³⁴ **González Cano, Manuel**, «*Santo, sabio, valiente*». En *Roca Viva*, 356 (1998) 261.

⁶³⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 22.

La democracia pluralista parecía irreversible. Don José sabía que su trasfondo sería relativista, pero sintió que debía cumplir con su misión pastoral, aportando algunas recetas para intentar compatibilizar los afanes que latían en el ambiente de una vida democrática más profunda (aunque fuese acción de amplias minorías agitadoras que verdaderos deseos del pueblo español) con los límites que la Iglesia establece para que un régimen político sea legítimo. Ponerle límites a la democracia liberal era un intento vano, pero don José no dejó de enseñar lo que siempre ha enseñado la Iglesia, más como testimonio de fidelidad cristiana ante la historia que como remedio eficaz.

Para evitar tanto la posible arbitrariedad como la posición insostenible de un gobernante que tuviese que tutelar la ley moral en pugna habitual con opiniones subjetivas amorales, y más si fueren supuestamente mayoritarias, el realismo político exige que la citada garantía constitucional se apoye en un «consenso» moral de los ciudadanos. Para esto se necesita cuidar la salud moral de los mismos. Lo cual requiere que los gobernantes y los ciudadanos corresponsables de la vida pública (especialmente si son católicos), partiendo de la conciencia moral existente en un pueblo, reconozcan el fomento de ésta como elemento constitutivo de su misión⁶³⁶, mediante la solicitud positiva. Al margen de cualquier «neutralismo» irreal o pretensión de limitarse a registrar lo que se lleva y orientando hacia el bien la fuerza educadora inherente al ejercicio del poder. Entonces sobre un estado de conciencia social reavivada se podrá sostener un orden constitucional democrático que asegure jurídicamente el mínimo moral inviolable. Para evitar tanto la posible arbitrariedad como la posición insostenible de un gobernante que tuviese que tutelar la ley moral en pugna habitual con opiniones subjetivas amorales, y más si fueren supuestamente mayoritarias, el realismo político exige que la citada garantía constitucional se apoye en un «consenso» moral de los ciudadanos. Para esto se necesita cuidar la salud moral de los mismos. Lo cual requiere que los gobernantes y los ciudadanos corresponsables de la vida pública (y de modo eminente los católicos), partiendo de la conciencia moral existente en un pueblo,

⁶³⁶ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 161.

reconozcan como constitutivo de su misión el fomentarla⁶³⁷, mediante la solicitud positiva antes mencionada: fuera de cualquier «neutralismo» irreal o pretensión de limitarse a registrar lo que se lleva; y orientando hacia el bien la fuerza educadora inherente al ejercicio del poder. Entonces sobre un estado de conciencia social reavivada se podrá sostener un orden constitucional democrático que asegure jurídicamente el mínimo moral inviolable⁶³⁸.

Don José llegó a exponer una Carta Magna de los principios morales que por voluntad de la nación han de servir de guía permanente a toda acción legislativa y de gobierno: «Acatamiento de la Ley de Dios como inspiradora de la legislación; al aprecio del hombre como portador de valores eternos; al respeto al matrimonio y la familia como instituciones con derechos y deberes anteriores a toda la ley humana; a las delicadísimas exigencias de la educación, respetuosa del derecho de los padres y de la Iglesia, abierta a la creatividad cultural, pero animada siempre por la insustituible y viviente Tradición cristiana; a la unidad, grandeza y libertad de la Patria; a la eficaz ordenación al bien común, salvaguardada por el Estado; a la libre asociación para bienes lícitos, pero de tal modo, que las iniciativas y actuaciones u otros no degeneren, como suele ocurrir, en opresión o suplantación de los ciudadanos, los cuales tienen derecho inalienable de no estar a merced de grupos convencionales y de poder participar en la vida comunitaria, en el marco de sus encuadramientos o entidades naturales; al ideal cristiano de la justicia, con la seguridad social y la distribución más equitativa de cargas y rendimientos; a la propiedad privada, como derecho que conviene difundir, pero condicionado por su función social; al trabajo como deber y honor; al fomento de los indispensables valores económicos de las empresas, subordinados siempre a los valores de orden humano; a la justicia y a la paz internacionales»⁶³⁹.

Habla en definitiva de la necesidad de que toda democracia tenga límites. Los deberes morales de los ciudadanos y de los gobernantes condicionan toda sociedad democrática, basada en el «libre consenso de los ciudadanos». No es verdadera y moralmente legítima democracia aquella que puede atentar contra determinados

⁶³⁷ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 161.

⁶³⁸ *Ibidem*. Págs. 161-162.

⁶³⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Fieles a la luz, fieles al rumbo*». En *Fuerza Nueva*, 499 (1976) 21.

«valores absolutos que no dependen del orden jurídico o del consenso popular». Esto implica, sigue diciendo don José, una desautorización moral de aquellos sistemas democráticos que atentan legalmente contra tales valores, abandonados a merced de mayorías partidistas o de consensos cambiantes.

Por ejemplo, don José llega a decir que no es posible tolerar la actuación de la fracción de ciudadanos que promueva la matanza de inocentes en el seno materno y la corrupción o el vaciamiento ideal de los jóvenes. Por la misma razón los defensores de la convivencia pluralista no toleran la actuación de quienes promueven sus ideas con la violencia terrorista. «Moral» o «Ética» son vaguedades si no tienen una significación racional y definida de aplicación universal: no se pueden invocar por igual para postular el respeto a la vida humana y para quitársela a unos inocentes por intereses particulares⁶⁴⁰.

La subordinación del sistema político al orden moral ha de garantizarse en forma jurídica⁶⁴¹, como corresponde a un Estado de Derecho. El sistema sólo es moral si el poder moderador tiene facultades para no verse obligado a sancionar gravísimas transgresiones de valores absolutamente inviolables, o bien si actúa dentro de una Constitución que garantice eficazmente esos valores⁶⁴².

Juan Pablo II decía algo similar «Si la promoción del propio yo se entiende en términos de autonomía absoluta, se llega inevitablemente a la negación del otro, considerado como enemigo de quien defenderse. De este modo la sociedad se convierte en un conjunto de individuos colocados unos junto a otros, pero sin vínculos recíprocos: cada cual quiere afirmarse independientemente de los demás, incluso haciendo prevalecer sus intereses. Sin embargo, frente a los intereses análogos de los otros, se ve obligado a buscar cualquier forma de compromiso, si se quiere garantizar a cada uno el máximo posible de libertad en la sociedad. Así, desaparece toda referencia a valores comunes y a una verdad absoluta para todos; la vida social se adentra en las arenas movedizas de un relativismo

⁶⁴⁰ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 160-161.

⁶⁴¹ *Gaudium et spes*, 74; *Dignitatis humanae*, 7.

⁶⁴² **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 161.

absoluto. Entonces todo es pactable, todo es negociable: incluso el primero de los derechos fundamentales, el de la vida»⁶⁴³.

Con motivo de las primeras elecciones generales de 1977, don José explicó en una nota que no corresponde a la Iglesia realizar un juicio definitivo y con autoridad al respecto de lo mejor o menos malo de las opciones electorales, puntualizando que sin embargo en las elecciones se ventila el futuro de la sociedad. Pero son legítimas, desde un punto de vista cristiano, aquellas opciones que respeten los supremos valores morales del hombre. En consecuencia, «no se puede votar a aquellos que declaran o se sabe que los van a atacar, ni a aquellos que no se comprometen a salvaguardarlos». Añade don José que todos o casi todos los partidos políticos en liza afirman los derechos fundamentales de la persona, pero no pocos de ellos incurren en graves contradicciones internas como el aborto, el divorcio, la agresión a deberes y derechos primordiales en el campo espiritual y educativo, y el derecho ilimitado a procurar una atmósfera social envenenada con «influjos inmorales, irreligiosos, pornográficos», vulnerando el derecho que proclama el Concilio de los «niños y adolescentes a que se les estimule a apreciar debidamente los valores morales, y se les incite a conocer y amar más a Dios». Añade don José que ningún católico puede dar su voto a quienes se oponen a la ley natural y divina, para concluir afirmando algo muy importante: tampoco se puede votar a quienes declarándose defensores de los bienes morales contribuyen a traer una Constitución que no los salvaguarde sino que los deje a merced de opiniones partidistas, campañas de propaganda y votaciones: “votar por quienes hagan posible y legal dicha agresión sería una innegable complicidad con el mal. Y no cabría excusarla con el pretexto de que los programas contienen otros aspectos atrayentes; como no se acepta tomar una bebida venenosa porque su color o su sabor sean agradables». Habrá situaciones deplorables, dice don José, que será necesario tolerar. Pero tolerarlas no es lo mismo que contribuir a implantarlas. Guerra Campos recuerda las disposiciones de la Santa Sede y hasta de la Conferencia Episcopal al respecto del aborto, por ejemplo: no sólo no puede un cristiano dar su voto favorable sino que tampoco pueden admitir una ley que permita este crimen⁶⁴⁴.

⁶⁴³ *Evangelium vitae*, 20.

⁶⁴⁴ **Guerra Campos, José**, *Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas*. Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1977) 1-16.

2.7. La Ley para la Reforma Política

El Proyecto de Ley Orgánica para la Reforma Política aprobada por las Cortes del Régimen de Franco el 18 de Noviembre de 1976 por abrumadora mayoría (425 votos a favor; 59 votos en contra; y 13 abstenciones) supuso el final del Estado cristiano, y la llegada de un régimen político liberal con la llamada transición política. Fue el final de la confesionalidad religiosa del Estado. La confesionalidad es derogada por la Ley para la Reforma Política⁶⁴⁵. La norma, aprobada luego en referéndum, se convirtió en la Octava Ley Fundamental. No pocos autores han visto en esta operación política un auténtico golpe de Estado que vulneró la legalidad vigente. Lo que parece innegable es que constituyó un fraude de ley⁶⁴⁶.

La octava Ley Fundamental modificaba disposiciones anteriores que se promulgaron como valores absolutos que hacían jurídicamente imposible su reforma o derogación, salvo con medidas revolucionarias. Los partidarios del Estado liberal, tan escrupulosos en los procedimientos de elección y decisión, aplaudieron esta solución antijurídica porque servía al objetivo de acabar con el último Estado cristiano de Europa, aunque para ello hubiera que vulnerar las más elementales reglas de un Estado de Derecho.

Decía don José que en la legislación del Régimen del 18 de Julio «las leyes fundamentales son modificables por un procedimiento legal, no así los principios, que deben informarlas; a los que el Rey ha jurado lealtad y el Gobierno y demás cargos públicos estricta fidelidad»⁶⁴⁷.

En este sentido, años más tarde, don José denunciaba que la devolución de la soberanía al pueblo fue obra de quienes ocultan la representatividad popular del general Franco, aunque utilizan esta representación popular como cimiento jurídico del nuevo régimen político liberal. Silencian, por ejemplo, un hecho descomunal. En 1931 la

⁶⁴⁵ **Buqueras Segura, M^a. Elena**, *La Iglesia y el orden temporal en el magisterio del Episcopado Español*. Bosch Casa Editorial. Barcelona, 1986. Pág. 124.

⁶⁴⁶ **Mozo de Rosales, José María**, «*La reforma y la ruptura democrática*». En *Ahora Información*, 86 (2007) 15); **Canals, Francisco**, «*La transición, ¿reforma o ruptura?*». En *Ahora*, 110 (2011) 14-28.

⁶⁴⁷ **Suárez, Francisco**, «*¿Bodas de plata de los perjuros? (II)*». En *Siempre P' delante*, 442 (2001) 7.

Asamblea Constituyente, constituida en «Tribunal soberano de la Nación», condenó al que había sido Rey de España, Alfonso XIII, declarándolo «culpable de alta traición», «fuera de la ley», «privado de paz jurídica», «degradado de todas sus dignidades, derechos y títulos (...) sin que pueda reivindicarlos jamás ni para él ni para sus sucesores»; y el Estado se incautaba de todos los bienes de su propiedad en el territorio nacional. No se ha producido después ningún acto «democrático» equivalente que revocase tal sentencia. Lo hizo el general Franco, y lo confirmó implícitamente con un plebiscito. La convalidación tácita de la Constitución de 1978, a la que se sumaron pragmáticamente los republicanos, no se habría dado sin esa previa decisión.

Por otra parte, el Rey Juan Carlos I, cuando en 1969 fue designado Sucesor a título de Rey, proclamó ante las Cortes españolas: «Recibo de S.E. el Jefe del Estado y Generalísimo Franco la legitimidad política surgida del 18 de julio de 1936 en medio de tantos sacrificios, de tantos sufrimientos, tristes pero necesarios para que nuestra Patria encauzase de nuevo su destino»⁶⁴⁸.

Don José señaló además que los procuradores tienen «problemas graves de legitimidad constitucional, y de fidelidad a un juramento emitido libremente, cuyas circunstancias no han cambiado en sustancia, pues son precisamente las previstas y experimentadas en el momento de jurar». Es más, La Ley Fundamental de Principios del Movimiento Nacional fue promulgada el 19 de mayo de 1958 (BOE, número 119), y derogada cuando entró en vigor la Constitución de 1978, el 29 de diciembre de 1978. Hasta el 4 de julio de 1977 no se modifica la fórmula de los juramentos con un Real Decreto del Ministerio de Presidencia. Los dos gobiernos de la monarquía tuvieron que jurar los Principios del Movimiento Nacional. Juraban en falso en la medida que tenían premeditada la derogación de los mismos principios que juraban⁶⁴⁹. Don José repetía que unos hombres que no habían sido capaces de guardar fidelidad a un juramento anterior –los principios del 18 de Julio– difícilmente podían merecer confianza⁶⁵⁰.

La Ley para la Reforma Política también demuestra que la Transición no fue obra de la oposición de izquierdas, extrañamente tolerada por el Régimen militar, pese a

⁶⁴⁸ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 140.

⁶⁴⁹ **Gregorio, Aurelio de**, «*¿Cómo enjuiciar los juramentos de algunos?*». En *Siempre P' alante*, 314 (1996) 13.

⁶⁵⁰ **Fernández Villamea, Luis**, «*Escándalos*». En *Fuerza Nueva*, 1.152 (1996) 6-7.

la propaganda en sentido contrario que libros y documentales realizan al respecto magnificando la represión del Régimen. La izquierda pidió la «abstención activa», y se sumó al carro de la Transición cuando estaba en marcha.

Que algunas universidades a finales de los años sesenta tuvieran un porcentaje nada despreciable de profesores simpatizantes del marxismo, dice poco de la coherencia del Régimen y mucho de la progresiva liberalización en todos los terrenos que vivió España desde comienzos de los años sesenta. La Transición fue obra del propio Régimen⁶⁵¹, cuyo mérito o demérito habría que atribuirle íntegramente. Primero, para los partidarios del general Franco, que le atribuyen habitualmente sólo su gestión positiva y le exculpan de los aspectos más negativos del Régimen, vistos desde sus propios postulados. Y segundo, para los que olvidan que la legitimidad de origen del régimen constitucional de 1978 está en la Ley para la Reforma Política, en el Jefe del Estado que sucedió al General Franco según las disposiciones legislativas del propio Régimen, y en los gobiernos de Arias Navarro y Adolfo Suárez, cuyo poder derivaba también del propio Régimen.

Don José no aplaudió el discurso del Ministro de Justicia, Landelino Lavilla. Se quedó sentado en su escaño mientras la inmensa mayoría del hemiciclo profería un estruendoso aplaudo en pie. Landelino Lavilla, de forma ambigua, hizo un cántico al pasado inmediato de España, presentando el futuro como una continuación del Régimen del 18 de Julio. Era una afirmación tramposa y falsa. La ley para la Reforma Política suponía la llegada de la soberanía popular, administrada por intermediación de los partidos políticos, y una democracia parlamentaria de corte liberal a imagen de las democracias occidentales. Tampoco aplaudió cuando todos los procuradores en pie aplaudían la votación favorable a la ley.

Don José votó negativamente⁶⁵² esta ley en su condición de Procurador en Cortes. Algunos autores señalan que don José no estuvo en la votación del Proyecto de Ley Orgánica para la Reforma Política. Aunque adivinan que habría votado negativamente (sic). Don José no estuvo sin embargo en una votación anterior sobre la

⁶⁵¹ **García Escudero, José María**, *Ya. Medio siglo de historia (1935-1985)*. BAC. Madrid, 1984. Pág. 28.

⁶⁵² **VV. AA.**, «*Y Franco chocó con la Iglesia*». En **Cabellos, Carmelo (Coord.)**, *Historia de la Transición. 10 años que cambiaron España (1973-1983) I y II*. Diario 16. Madrid, 1984. Pág. 353.

Ley de Asociaciones de junio de 1976 como miembro de la Comisión de Justicia⁶⁵³, aunque no hizo publicidad de su postura ante la ley votada en Cortes ni ante el referéndum subsiguiente⁶⁵⁴, en un gesto incomprensible por muchos. Sólo justificó su voto negativo con una lacónica expresión: «la Verdad no está en el número de votos»⁶⁵⁵.

Don José dijo que los obispos no votarían en bloque, y que es posible que voten cosas distintas⁶⁵⁶.

Por orden alfabético fueron contestando en voz alta uno por uno desde sus escaños todos los procuradores presentes. Frente al voto negativo de don José, que representa «una personalidad enormemente coherente con su ideal cristiano y con las fidelidades juradas al tomar posesión de su escaño de procurador en Cortes»⁶⁵⁷, su compañero en las Cortes, Monseñor Cantero Cuadrado, arzobispo de Zaragoza, votó afirmativamente⁶⁵⁸. Es un voto nunca explicado suficientemente. Monseñor Cantero era un obispo culto, leal al Estado cristiano⁶⁵⁹ y consciente de la gravedad del proyecto de ley que se votaba para la soberanía de la Ley de Dios. Quienes han abordado su biografía subrayan su condición de capellán militar en la Guerra de 1936 y su posicionamiento entre los obispos que simpatizaban con el Régimen del 18 de Julio. Hablan de su voto afirmativo a la ley para la Reforma Política pero no explican esta contradicción con su trayectoria⁶⁶⁰. Claro que Roma no paga traidores. Pese a su voto afirmativo sufre el estigma insuperable de un pasado «nacional-católico» que al

⁶⁵³ **Muñoz, José Luis**, «El nacimiento de una región. Cuenca, entre sueños nunca realizados». En *Castilla-La Mancha 1975-1995*. **Asín Vegara, R. (Coord.)**, *El nacimiento de una región. Castilla-La Mancha 1975-1995*. Biblioteca Añil Celeste Ediciones. Toledo, 1999. Págs. 43-45.

⁶⁵⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 146.

⁶⁵⁵ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio Conquense 1858-1997*. Diputación Provincial de Cuenca, 2002. Pág. 590.

⁶⁵⁶ **G. Bastera, Francisco**, «Los dos obispos no tienen instrucciones de voto». En *Diario-16*, 17 de noviembre de 1976.

⁶⁵⁷ **Redacción**, «Crónica nacional. Guerra Campos». En *Fuerza Nueva*, 516 (1976) 7.

⁶⁵⁸ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «El divorcio, en puertas». En *Fuerza Nueva*, 517 (1976) 14; ; **Barriga Bravo, J. J.**, «Amplia ventana de la reforma». En *Pueblo*, 19 de noviembre de 1976. Págs. 7-9; ; **Redacción**, «Pleno de las Cortes españolas». En *ABC*, 22.518 (1975), 113

⁶⁵⁹ Entrevista a don Blas Piñar López el 24 de mayo de 2011.

⁶⁶⁰ **Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo**, *Pedro Cantero y la Iglesia del posconcilio*. En *Miscelánea Comillas*, 137 Vol. 70 (2012) 626.

cardenal Tarancón y otros prelados se les ha perdonado⁶⁶¹. Algunos autores señalan que le condicionó su pertenencia al Consejo de Regencia y del Consejo del Reino⁶⁶². El doctor Alberto Ruiz de Galarreta le define como un traidor, que ya había traicionado a España y a la Iglesia votando a favor en 1966 de la libertad religiosa en las Cortes franquistas⁶⁶³. Para el historiador Ricardo de la Cierva es un mártir de la marea progresista en el clero, aunque tuvo el valor de rechazar para Zaragoza los dos obispos auxiliares que pretendía asignarle como caballo de Troya el nuncio Dadaglio⁶⁶⁴.

Sólo a posteriori, el 18 de noviembre de 1976, explicó don José el sentido de su voto ante la demanda de muchas personas, ya al margen del resultado: «Algunas personas, de distintas partes de España, han pedido al autor que les expusiera las razones del “NO” pronunciado en las Cortes Españolas el 18 de noviembre de 1976 durante la votación sobre el proyecto de ley para la reforma política. El autor no ha querido dar publicidad a su respuesta durante la campaña del Referéndum. Lo hace ahora, con independencia de los resultados de aquél: pues se trata de planteamientos morales y de inspiración cristiana, cuya vigencia no pasa, y que —por lo demás— afectan por igual en el futuro a los votantes SI y a los votantes NO, si unos y otros coinciden, como es debido, en el servicio a determinados valores, aunque disientan en procedimientos»⁶⁶⁵.

Don José reconoce que el pueblo ha votado un sistema de participación política movido por el deseo de abordar una nueva encrucijada histórica. Pero sólo se le ha ofrecido un camino para conservar la paz, la justa convivencia y prosperidad que venía disfrutando. Nadie ha ofrecido al pueblo la posibilidad de escoger modalidades de participación⁶⁶⁶.

Reconoce también la legitimidad de un proyecto que perfeccione lo heredado, pero conjugando dos objetivos.

⁶⁶¹ **Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo**, *El clero contestatario de finales del franquismo. El caso Fabara*. En *Hispania Sacra*, 117 (2006) 223-260. Pág. 260.

⁶⁶² Entrevista al padre **José María Díaz Fernández** el 28 de noviembre de 2012.

⁶⁶³ Entrevista a don Alberto Ruiz de Galarreta el 18 de febrero de 2012.

⁶⁶⁴ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 278-2799.

⁶⁶⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Las razones de un “no”, válidas para muchos “sí”». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 11 (1976) 368.

⁶⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 368.

1. «Facilitar una participación auténtica de los ciudadanos, que concierne, de diversos modos, a la designación de los titulares de la autoridad y a las legítimas preferencias en la formación de las leyes y las decisiones de gobierno.

2. Asegurar la supremacía de ciertos valores morales, que condicionan por voluntad de Dios el ejercicio de la soberanía, a los que todo sistema de participación debe subordinarse y que la autoridad social debe servir y tutelar por encima de las variables corrientes de opinión.

Lo primero admite apreciaciones diferentes en cuanto a los modos prácticos de hacer visible la participación. Lo segundo es principio indiscutible para todos los que respeten una concepción moral —más aún, cristiana— de la vida pública»⁶⁶⁷.

Pero el proyecto de ley no facilita una participación suficiente y equitativa, ni ofrece garantías contra los abusos previsibles. Añade que se introduce como forma de participación política las asociaciones o partidos políticos (forma inorgánica). «¿Por qué eliminar otras formas que —perfeccionadas— encauzarían una participación más conforme con la vida real del pueblo? Un proyecto integrador y realista podría conjugarlas todas armónicamente. Por ejemplo, dos que ya existían y se han suprimido:

1. La presencia en las Cortes de los representantes del mundo del trabajo. A los trabajadores asalariados les queda sólo la vía de acceso de los Partidos, que, por ser tan dispendiosa en dinero y tiempo, será muy accesible para ellos, porque más bien es apta para “políticos profesionales”.

2. Una representación más directa de comunidades territoriales básicas, como los Municipios»⁶⁶⁸.

La fórmula simplista de los partidos como único sistema de representación política impide que otros elementos correctores compensen las siguientes tendencias peligrosas:

a/ Un carácter artificioso, debido a «la ideología y tácticas de los grupos dirigentes» en los partidos políticos; y por otro lado a «la apelación propagandística a las masas».

b/ La subordinación de las provincias y zonas modestas a las desarrolladas y superpobladas, porque los pocos representantes de las zonas rurales estarán a merced de los muchos representantes de zonas muy pobladas, sin sensibilidad y comprensión hacia

⁶⁶⁷ Ibidem. Pág. 369.

⁶⁶⁸ Ibidem. Pág. 369.

los problemas sociales y espirituales de los pueblos sencillos. Ni siquiera el Senado servirá como compensación, porque estará en inferioridad con el Congreso.

c/ Don José se pregunta si se «corregirá la vieja propensión de los partidos a agitar, crear enfrentamientos (que en comunidades reducidas degeneran en pugnas personales) y suplantarse con la acción de minorías no responsables a la mayoría descuidada»⁶⁶⁹.

Una fórmula de participación política tiene que garantizar dos cosas:

1.- «La supremacía constitucional de esos valores morales, que no pueden estar a merced del casi-azar de las oscilaciones de los votos bajo la presión de propagandas superficiales, ni a merced de opiniones, aunque éstas en algún caso fuesen o pareciesen mayoritarias.

2.- La promoción de tales valores en el campo educativo y el fomento de un clima social propicio a ellos»⁶⁷⁰.

Don José dice que estas exigencias no son abstractas ni obedecen exclusivamente a una concepción cristiana. Son el contenido obligado de los conceptos que se invocan en torno a los llamados derechos humanos, que precisan de la oportuna correlación derechos-deberes: «un sistema en que sea posible la coexistencia legal de estas posiciones inconciliables y su propaganda simultánea, o en que sencillamente se las someta a votación, queda moralmente invalidado. (...) Los valores referidos y su promoción educativa quedan por ahora desamparados. En efecto, se avecina una situación en la que todos los principios constitucionales estarán legalmente sometidos a cambios ilimitados, dependientes de situaciones aleatorias, y en continua inestabilidad»⁶⁷¹.

Denuncia don José que el referéndum es sólo un portillo para dar paso a unas Cortes omnímodas con poderes ilimitados y de alcance indefinido. Si el Gobierno está vinculado a una legalidad que vulnera, abordando cambios que la legalidad de la que emana su poder no le permite, que no harán otros poderes desvinculados de ninguna atadura. Ni una línea de las Leyes Fundamentales será respetada⁶⁷².

⁶⁶⁹ Ibidem. Pág. 370.

⁶⁷⁰ Ibidem. Págs. 370-371.

⁶⁷¹ Ibidem. Pág. 371.

⁶⁷² Ibidem. Págs. 371-372.

«Lo que era un “edificio” se convierte potencialmente en un “solar”, para que sobre él se edifique lo que se quiera. Cabe imaginar que surgirá un edificio mejor; cabe lo mismo temer que sea peor. No lo sabemos. Porque ya todo dependerá de quienes dominen las próximas Cortes (hecho muy aleatorio) y qué planes de edificación hayan de sostener: ¿reconstrucción del edificio?; ¿consolidación y mejora (...)?; ¿sustitución total?»⁶⁷³.

Y concluye, con la clave principal de la ley: «Se han dejando a la intemperie principios que hubiera sido injusto preservar con más franqueza y denuedo»⁶⁷⁴. Don José adivinó la llegada de una democracia relativista, «un liberalismo no cristiano con su secuela anárquica o marxista»⁶⁷⁵.

No cabía otra evolución posible de los acontecimientos. Lo sabían sus promotores. Y se respiraba en el ambiente. Extrañamente personajes como Gonzalo Fernández de la Mora o el almirante Pita da Veiga, votaron afirmativamente. El almirante dimitió cuando el Partido Comunista de España fue legalizado.

2.8. La Constitución de 1978

La consecuencia lógica e inmediata de la Ley para la Reforma Política era una Constitución de inspiración liberal, a imitación de las constituciones de los países occidentales. La división que se produjo en la opinión pública católica al respecto del referéndum constitucional se produjo también en el seno de la Conferencia Episcopal Española, donde nueve obispos de unos ochenta se pronunciaron implícitamente en contra, mientras todos los demás apoyaron el texto emitido por la propia Conferencia Episcopal Española, que bendecía implícitamente el texto constitucional.

En 1989 monseñor Ángel Suquía pronunció una conferencia en el club siglo XXI, donde confesó que sesenta obispos votaron a favor de la Constitución de 1978.

La mayoría de los obispos se mostró favorable al texto constitucional sin reservas esenciales que influyesen en su decisión. Sólo hubo leves salvedades teóricas en algunas instrucciones pastorales, desbordadas por el permisivismo cultivado por los

⁶⁷³ Ibidem. Pág. 372.

⁶⁷⁴ Ibidem. Pág. 373.

⁶⁷⁵ Ibidem. Pág. 374.

grupos de presión. Don José imputa esta desorientación al cardenal Tarancón⁶⁷⁶. Algunas beneméritas pastorales suscribieron la tesis de don José, como monseñor Barrachina⁶⁷⁷. Monseñor Barrachina señaló que el orden moral no es la base de todo el articulado. Monseñor Temiño hizo declaraciones semejantes⁶⁷⁸.

La neutralidad moral de la Constitución y la posibilidad de un Estado ateo fue admitido por la mayoría de los obispos, como contribución a la convivencia pacífica. La nueva Constitución había eliminado toda referencia a los valores cristianos, dejando la inspiración de las futuras leyes a merced de los variables poderes públicos de facto, incluidos los que proclaman una concepción agnóstica o atea del hombre y del mundo⁶⁷⁹.

Esta neutralidad respecto a los valores cristianos se ha querido justificar como contribución a la convivencia política. Estamos ante el eterno problema de la convivencia versus justicia, que don José considera ilegítimo pues no se puede renunciar a las exigencias de la dignidad humana por amor a una paz formal y aparente. Don José pensaba siempre en el aborto. Aunque esta bendición episcopal no ahorró a la Iglesia reacciones virulentas contra sus orientaciones morales, pese a «que eran poco exigentes»⁶⁸⁰.

Está demostrado documentalmente que la intención de los obispos que redactaron el documento episcopal de 28 de septiembre de 1978 sobre el sentido del voto católico en el referéndum constitucional era favorecer el voto afirmativo, como luego se demostró a confesión de parte⁶⁸¹.

⁶⁷⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 157.

⁶⁷⁷ **Barrachina y Estevan, Pablo**, *La Iglesia y nuestra sociedad*. En Boletín Oficial del Obispado de Alicante, 121 (1978) separata; **Moreno Seco, Mónica** «*Iglesia y Transición en la Diócesis de Orihuela-Alicante*». En *Hispania Sacra*, 53 (2001) 149-168.

⁶⁷⁸ **De Sancho, T.**, «*La Constitución de 1978*». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978), 9; **Temiño, monseñor Ángel**, «*La Constitución Española*». En *Roca Viva*, 131 (1978) 662-664.

⁶⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág. 33.

⁶⁸⁰ *Ibidem*. Pág. 32-33.

⁶⁸¹ **VV. AA.**, *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*. Narcea Ediciones. Madrid, 1984. Pág. 255; **Martín Descalzo, José Luis**, *El cardenal del cambio*. Planeta. Barcelona, 1982. Pág. 250.

Monseñor Silva de Castro afirmó que se trataba de «una Constitución laica (...) inexplicablemente (...) patrocinada por gran parte del Episcopado»⁶⁸².

José María Escudero dice que la CEE del cardenal Tarancón actuó contra el sentir de la mayoría de la opinión pública católica⁶⁸³.

De su redacción todo el mundo dedujo esta intención, interpretando el documento como un apoyo «diplomático» al voto favorable de los católicos. Un hecho certifica esta realidad histórica. Cuando el cardenal Marcelo González con el apoyo de ocho obispos, publicó el documento *Ante el referéndum sobre la Constitución*, el cardenal Tarancón, monseñor Cirarda Lachiondo, el padre José María Martín Patino o el profesor de la UPS, el padre Olegario González de Cardedal, aceptaron participar en la campaña favorable a la Constitución, proclamando que no había ninguna razón moral para oponerse a la misma. En esta campaña de la CEE y de los medios de comunicación católicos favorables a la Constitución, se argumentó que los problemas de conciencia posibles a propósito de la Constitución había que aplazarlos para el momento en que, una vez aprobada, se discutiesen «las leyes que han de desarrollar las normas constitucionales». El resultado, conocido, ha sido una descristianización histórica de las leyes y las costumbres de la sociedad española⁶⁸⁴.

El obispo auxiliar de Barcelona desde 1968, monseñor Guix, abierto enemigo de la HSE y presidente de la Comisión de Pastoral Social desde 1978, pidió explícitamente el voto afirmativo para la Constitución⁶⁸⁵. Monseñor Sebastián defendió la Constitución en *YA* el 1 y 3 de diciembre de 1978, junto al padre Olegario de Cardedal⁶⁸⁶.

La Conferencia Episcopal Española adoptaba nuevas actitudes pastorales. Quería facilitar la instauración del nuevo sistema democrático de partidos, y evitar que la lucha por motivos religiosos fuese otra vez un factor determinante en la comunidad política. La consecuencia fue el paso repentino de una especie de profetismo impaciente a un

⁶⁸² **Silva de Castro, monseñor Emilio**, «*La unidad católica clave de nuestra historia*». En *Iglesia-Mundo*, 384 (1989) 20-23.

⁶⁸³ **VV. AA.**, *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*. Narcea Ediciones. Madrid, 1984. Pág. 250.

⁶⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Págs. 34-35.

⁶⁸⁵ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*La Iglesia española y la Constitución*». En *Fuerza Nueva*, 633 (1979), 12-13.

⁶⁸⁶ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*¿Hay que ser cura rebelde para llegar a ser obispo?*». En *Siempre P' delante*, 383 (1999) 9.

silencio parecido a la inhibición.

Hasta el año 1975 la mayoría de la Conferencia Episcopal Española tenía como preocupación primordial ejercer y patrocinar la «denuncia profética» en materia política. Hacía públicas y reiteradas apelaciones a la ley moral en relación con las leyes jurídicas del Estado y con la actuación de los gobernantes civiles, con el punto de mira en los modos de regular los derechos de asociación, reunión y expresión.

Sin embargo, cuando empiezan a plantearse a partir de 1976 cuestiones que afectan a valores éticos fundamentales, se multiplican los comentarios de teólogos, a veces con firmas episcopales, pidiendo a la Iglesia que no se interfiera en la autonomía secular, en la autonomía del poder civil. Se invita a la Iglesia a no «luchar», «a no oponerse demasiado» a los nuevos vientos. En algunos momentos parece como si el único valor moral acuciante fuese la no violencia, insistiendo unilateralmente en la ética del pluralismo o del liberalismo permisivista⁶⁸⁷.

Este espíritu penetra en las reuniones de la CEE. En la Asamblea Plenaria de febrero de 1976 una ponencia redactada por algunos obispos aconseja a los pastores no dejarse influir demasiado por el llamado esquema «idealista» de la sociedad, es decir, el Estado al servicio del bien común, la confluencia del orden jurídico y el orden moral, el origen divino del poder moral de la autoridad...). Recomienda en cambio que se acoja de modo comprensivo el esquema «realista»: es decir, el Estado como expresión y gerente de un equilibrio inestable de fuerzas, la autoridad como resultado de presiones de grupos, la autonomía secular, sin pretender que «la coincidencia con el orden ético sea el criterio último de la acción política». Este testimonio de don José puede que no sea directo, sino confidencia de alguno de los obispos afines a su pensamiento, porque don José dejó de acudir a las reuniones de la CEE desde 1972. Sólo acudió muy ocasionalmente, sobre todo con motivo de la visita del papa Juan Pablo II en 1982. Y tal vez explique su ausencia sistemática, viendo que la CEE estaba más preocupada por la implantación de un sistema político liberal en España que por el recto gobierno de la Iglesia española.

La Conferencia Episcopal dejó de ser, como antes se proponía, «conciencia crítica» de la sociedad y se replegó a exponer solamente los criterios para la vida personal de los católicos, renunciando a iluminar y urgir las proyecciones de la moral

⁶⁸⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Págs. 31-32.

cristiana en la actuación política y legislativa de los ciudadanos.

Portavoces autorizados de la jerarquía eclesiástica, ante preguntas referidas al problema de la inspiración moral de las leyes civiles respondían con evasivas. No querían opinar: «nosotros predicamos la doctrina de la Iglesia que manda a cada uno ser fiel (...); lo que se haga en el orden de las leyes civiles no nos incumbe». Por eso, dice don José, cuando la CEE emitió su documento sobre la Constitución, *Los valores morales y religiosos en la Constitución*, a finales de 1977, con una tesis tibia o moderada pero que descartaba el permisivismo absoluto, amplios sectores de la opinión pública reaccionaron con vehemencia contra la Iglesia como si se sintiesen engañados⁶⁸⁸.

Don José resume los postulados esenciales de la postura de la Conferencia Episcopal Española respecto a la Constitución de 1978. Primero, el conformismo con una Constitución sin valores cristianos abierta a un pluralismo sin moral. Segundo, la mera reclamación de libertad de predicar. Tercero, el rechazo de las agrupaciones de los católicos en partidos como tales, debiendo participar en los partidos imperantes⁶⁸⁹.

Don José fue el primero en denunciar la ambigüedad del proyecto constitucional⁶⁹⁰. Publicó cuatro documentos al respecto de la Constitución de 1978⁶⁹¹.

Recibió algunos apoyos⁶⁹². Para el padre Victorino Rodríguez⁶⁹³, el texto episcopal defiende valores humanos de aceptación universal, pero es una respuesta

⁶⁸⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág. 32.

⁶⁸⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 157-158.

⁶⁹⁰ **Redacción**, «*La denuncia de monseñor Guerra Campos*». En *Fuerza Nueva*, 607 (1978) 7.

⁶⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 5 (1977) 107-111; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Los valores morales y religiosos en la Constitución*». *Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo*. En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 1 (1978) 5-22; **Guerra Campos, monseñor José**, «*¿Constitución sin Dios para un pueblo cristiano?*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 4 (1978) 129-133, y **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Ante el referéndum sobre la Constitución*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 6 (1978) 197-203.

⁶⁹² **Tolosa, Ramón de**, «*La denuncia de monseñor Guerra Campos*». En *Fuerza Nueva*, 607 (1978).

ambigua, tímida, condescendiente y menguada con respecto a la Declaración del Concilio sobre Libertad Religiosa, porque el Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»⁶⁹⁴. Para la revista Iglesia-Mundo, en la CEE, con «la complicidad de unos y la frivolidad de otros», España se degrada con un proyecto de Constitución que define como «engendro pagano y antieclesial»⁶⁹⁵.

Es difícil valorar si fueron muchos o pocos pronunciamientos sobre la cuestión. Para sus detractores cualquier manifestación es mucha y siempre será vista como injerencia indebida porque la injerencia sólo es tolerada cuando nos da la razón. Para sus amigos y simpatizantes, no siempre fue suficiente, al menos en contundencia doctrinal⁶⁹⁶. El propio don José valora sus intervenciones sobre el orden temporal: «Yo no me he abstenido nunca de hacer sonar aquellos valores absolutos, indispensables en la vida pública, sin los cuales los cimientos de la misma quedan evidentemente socavados; pero lo he hecho también con sobriedad, aunque no sin firmeza. Espero que sin aspereza. En todo caso puedo confesar que jamás he sentido la tentación de interferirme en lo que es opinable, aquello en que se puede opinar de muchas maneras y la decisión compete a quienes tienen legítimamente la correspondiente responsabilidad»⁶⁹⁷.

2.8.1. «Los valores morales y religiosos en la Constitución»

Antes de su gran documento sobre el proyecto constitucional⁶⁹⁸, don José publicó en su boletín diocesano una nota orientadora sobre las elecciones generales de

⁶⁹³ **Rodríguez, Victorino**, «*Luces y sombras en el documento de los obispos sobre la Constitución Española*». En *Iglesia-Mundo*, 149-150 (1977) 13-15.

⁶⁹⁴ *Dignitatis humanae*, 1.

⁶⁹⁵ **Editorial**, «*Incorregibles e impenitentes*». En *Iglesia-Mundo*, 155-156 (1978) 1-2.

⁶⁹⁶ **Ayuso Torres, Miguel**, «*La unidad católica en el constitucionalismo español del siglo XX*». En *Iglesia-Mundo*, 384 (1989) 39-41.

⁶⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Discurso de despedida en la parroquia conquesa de San Fernando (30-7-1996)*». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 7 (1996), 6.

⁶⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Los valores morales y religiosos en la constitución*». *Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina*

1977, que no se presentaron como constituyentes pero que arbitrariamente decidieron serlo. Don José intuyó esta posibilidad y dedicó algunos párrafos a la responsabilidad de los cristianos en la elección de quienes redactarán la Carta Magna. El ambiente era harto elocuente. El senador por Soria Fidel Carazo, luego candidato al premio Nobel de Literatura (1997-1998), propuso que Dios figurase en el primer artículo constitucional como inspirador del Derecho y base trascendente de los valores humanos. Fue rechazada por 23 votos en contra y una abstención⁶⁹⁹. Quedaban lejos las palabras de Pablo VI dirigidas a España recordando que su fe en Cristo era su mejor gloria y la unidad católica como florón de la historia⁷⁰⁰.

Añade don José que no corresponde a la Iglesia realizar un juicio definitivo y con autoridad al respecto de lo mejor o menos malo de las opciones electorales, una vez que en las elecciones se ventila el futuro de la sociedad. Pero son legítimas, desde un punto de vista cristiano, aquellas opciones que respeten los supremos valores morales del hombre. En consecuencia, «no se puede votar a aquellos que declaran o se sabe que los van a atacar, ni a aquellos que no se comprometen a salvaguardarlos». Añade don José que todos o casi todos los partidos políticos en liza afirman los derechos fundamentales de la persona, pero no pocos de ellos incurren en graves contradicciones internas como el aborto, el divorcio, la agresión a deberes y derechos primordiales en el campo espiritual y educativo, y el derecho ilimitado a procurar una atmósfera social envenenada con «influidos inmorales, irreligiosos, pornográficos», vulnerando el derecho que proclama el Concilio de los «niños y adolescentes a que se les estimule a apreciar debidamente los valores morales, y se les incite a conocer y amar más a Dios». Por lo tanto, ningún católico puede dar su voto a quienes se oponen a la ley natural y divina, y tampoco se puede votar a quienes declarándose defensores de los bienes morales contribuyen a traer una Constitución que no los salvaguarde sino que los deje a merced de opiniones partidistas, campañas de propaganda y votaciones: «votar por quienes hagan posible y legal dicha agresión sería una innegable complicidad con el mal. Y no cabría excusarla con el pretexto de que los programas contienen otros aspectos atractivos; como no se acepta tomar una bebida venenosa porque su color o su sabor sean agradables». Habrá situaciones deplorables, dice

católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 5-22.

⁶⁹⁹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 185.

⁷⁰⁰ *Ibidem*. Pág. 186.

don José, que será necesario tolerar. Pero tolerarlas no es lo mismo que contribuir a implantarlas⁷⁰¹.

Don José había publicado en su Boletín diocesano el documento de la Conferencia Episcopal acerca de la Constitución, *Los valores morales y religiosos en la Constitución*, de 26 de diciembre de 1977⁷⁰², pero añadió numerosas apostillas a las afirmaciones del documento, puntualizando o corrigiendo expresiones y conceptos imprecisos⁷⁰³.

Sólo se hicieron eco de estas notas el periódico El Alcázar, y las revistas Iglesia-Mundo y Fuerza Nueva. El periódico *YA* guardó silencio y sólo ABC hizo referencia al tema en «tendenciosa gacetilla»⁷⁰⁴.

Los números 3 y 4 del documento de la CEE hablaban de valores fundamentales y Derechos Humanos respectivamente. Don José dijo al respecto que «se habla de valores y derechos fundamentales, que están por encima de todo poder humano y de cualquier mayoría; es decir, que tienen aquel “fundamento ético” al que se refieren los números 5 y 8 del Documento. Y de ellos se dice que están «anclados hoy en la conciencia humana universal» y que han sido «formulados en las grandes declaraciones y convenios internacionales». Es poco. Una declaración de la Iglesia habría de mencionar fuente más segura para tales valores. Porque las grandes declaraciones internacionales no excluyen, por ejemplo, que en un número cada vez mayor de naciones se establezca como un “derecho” de los adultos el de atentar contra la vida de las personas no nacidas (“homicidio”, “crimen abominable”: Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 51), en contra de lo que postula el Documento en el número 9. Para que el sometimiento del orden jurídico a valores morales absolutos sea algo más que un formalismo vacuo, tales valores han de estar bien definidos: por tanto, y también por

⁷⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1977) 107-111.

⁷⁰² **Guerra Campos, monseñor José**, «*“Los valores morales y religiosos en la constitución”*. Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 5-22.

⁷⁰³ **Monsegú, Bernardo**, «*Orden jurídico inmoral, dice el obispo de Cuenca*». En Roca Viva, 124 (1978) 254.

⁷⁰⁴ **Ramírez, Eulogio**. «*La Iglesia, ¿modelo de democracia?*». En Fuerza Nueva, 585 (1978) 18-20.

respeto a la viva historia española, habría que referirlos a la tradición moral cristiana, no sólo como un ingrediente de un mosaico pluralista (Cfr. número 8) sino como inspiradora de la legislación y acción de gobierno. ¿Por qué retroceder, en este punto, de lo que proclaman justamente las leyes fundamentales vigentes?»⁷⁰⁵.

El número 7 del documento de la CEE se aborda la perspectiva cristiana del orden social. Don José estima que «es necesario añadir que no todas las concepciones del hombre y de la sociedad son válidas para cimentar los valores de que se trata, evocando tres indicaciones del magisterio de la Iglesia:

- Al discernir los valores humanos «que hoy disfrutaban de máxima consideración», lo que hace la Iglesia es «referirlos a su fuente divina»⁷⁰⁶. Las leyes españolas entonces aún vigentes enlazaban la dignidad y libertad de la persona humana con la condición del hombre «en cuanto portador de valores eternos».

- Respecto a los humanismos, el Papa Pablo VI en la encíclica *Populorum Progressio* advierte que un «humanismo» que encierra al hombre en sí mismo y rompe su relación trascendente «es ciertamente inhumano»⁷⁰⁷. No es humanista cualquier concepción sólo porque pretenda llamarse así.

- Por lo que toca a la colaboración con otras filosofías, el mismo Papa Pablo VI, en su carta *Octogesima Adveniens*, 25-39, nos ha enseñado que el cristiano, al planear la convivencia con los demás y la acción temporal, no puede prescindir del problema de la verdad acerca del sentido del hombre. Para construir una sociedad nueva, al servicio de los hombres, es necesario saber antes de qué hombre se trata; no se puede manipular y recortar al hombre para ajustarlo a determinados modelos sociales. Se requiere una concepción plenaria de la vocación del hombre. El cristiano no puede adherirse en la acción política, sin contradicción, a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente a su fe y a su concepción del hombre; ni apoyarse en una ideología, aunque se llame liberadora, si no es verdadera, porque llevará al hombre a la esclavitud⁷⁰⁸.

⁷⁰⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «“Los valores morales y religiosos en la constitución”». Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 6-7.

⁷⁰⁶ *Gaudium et Spes*, 11.

⁷⁰⁷ *Populorum Progressio*, 42.

⁷⁰⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «“Los valores morales y religiosos en la constitución”». Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina

El número 10 del documento de la CEE trata de la promoción de la familia. El documento habla de «la protección privada y pública de los valores éticos de la familia». Don José añade que «bueno habría sido llamar por su nombre a aquellos valores de la familia que en este momento ocupan la atención de los ciudadanos creyentes, los cuales se encuentran desorientados por tantas voces discrepantes que resuenan en el ámbito eclesial. Desean orientaciones claras, y no les basta una mención genérica y algo vergonzante»⁷⁰⁹.

El número 17 del documento de la CEE se refiere a la libertad religiosa. Don José añade que «el borrador de Constitución tiene dos vacíos, o dos supuestos ambiguos, que la voz de la Iglesia debería esclarecer. Este Documento no lo hace y el que se cita tampoco (se refiere al documento episcopal de 1973, *La Iglesia y la Comunidad Política*, 52-56). Uno se refiere al verdadero sentido de la Libertad religiosa; otro a los valores que realmente subyacen en el tema confuso de la confesionalidad.

El borrador de Constitución se detiene en la vertiente «negativa» de la libertad religiosa: una libertad puramente permisiva o neutral. La libertad religiosa conforme a la dignidad humana y a la visión cristiana del hombre tiene una dimensión positiva: favorecer con condiciones propicias precisamente la vida religiosa (búsqueda y seguimiento de Dios) y no lo contrario, lo mismo que en la organización social todo se dispone para facilitar, por ejemplo, la oportuna transfusión de sangre, aunque no se coaccione a quien no quiera recibirla. El Documento de la CEE no hace un solo llamamiento a las exigencias positivas de la libertad, que urgen por igual a legisladores, gobernantes y ciudadanos⁷¹⁰. Por eso, cuando se habla de la educación, no basta decir (como dice el número 12 del Documento episcopal) que el Estado debe respetar y garantizar el derecho de padres y alumnos a una educación en conformidad con sus convicciones morales y religiosas. El Concilio Vaticano II, en su declaración sobre la educación cristiana de la juventud, asigna a todos los gobernantes y responsables de la

católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 8-9.

⁷⁰⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «“Los valores morales y religiosos en la constitución”. Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 10.

⁷¹⁰ Cf. *Dignitatis Humanae*, 3 y 6.

educación –sin distinción de confesionalidad– un deber más positivo y universal, que se relaciona con el «sagrado derecho» de los niños y jóvenes (todos, no sólo los hijos de padres católicos) «a que se les estimule a apreciar con recta conciencia los valores morales y a prestarles su adhesión personal, y también a que se les incite a conocer y amar más a Dios»⁷¹¹. Y don José cita sus propias reflexiones dos años más atrás a este respecto⁷¹². El Concilio habla del deber de todos los poderes públicos, sin excepción, deber independiente de que los sujetos de dicho poder se confiesen o no creyentes⁷¹³.

Sobre la confesionalidad religiosa del Estado, don José señala que si por confesionalidad del Estado se entiende una proclamación legal que incluya una interdependencia jurídica entre Iglesia y Estado, se puede rechazar, o bien es libre opinar sobre su conveniencia. Pero si nos referimos al reconocimiento de Dios y a la sumisión a valores morales enraizados en Dios, de algún modo es exigible en todas partes. Y en España parece adecuada de modo cristiano. Para no acabar en esa «sociedad permisiva», que nuestro Documento de la CEE rechaza en el número 11, es evidente que las sociedades tienen que profesar y tutelar ciertos valores, aunque haya ciudadanos discrepantes, pues de otra manera la propia sociedad sería imposible.

Toda sociedad es «confesional de algo», a veces sin declararlo y sin justificación moral para la preferencia o la coerción que eso necesariamente implica⁷¹⁴.

El número 18 del documento de la CEE reclama un reconocimiento de la Iglesia católica en la Constitución en términos de «independencia recíproca en relación con el Estado» y con «posibilidad de establecer acuerdos», y esto como expresión de la «plena libertad en el ejercicio de su misión»⁷¹⁵. Este es, como se ha visto en numerosas declaraciones, el objetivo principal de todo el documento. Cuando el documento de la CEE se estaba redactando, monseñor Elías Yanes, en una conferencia en el Club siglo XXI de Madrid, defendió la mención explícita de la Iglesia católica en el texto

⁷¹¹ *Gravissimum Educationis*, 1.

⁷¹² **Guerra Campos, monseñor José**, «*La monarquía católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 30-32.

⁷¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*“Los valores morales y religiosos en la constitución”*». Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 12-14.

⁷¹⁴ *Ibidem*. Págs. 14-16.

⁷¹⁵ Cf. CEE, «*Los valores morales y religiosos en la constitución*», núm. 17.

constitucional «al menos como un hecho social con autonomía específica (...) No basta con considerar a la Iglesia como una asociación más a la que se aplica el principio de subsidiariedad del Estado, como si fuera la Iglesia en cierto modo parte integrante de las realidades que el Estado debe gobernar». Una vez publicado el documento episcopal y conocida ya la última redacción del borrador de la Constitución, el mismo prelado manifestó que, al seguir silenciando dicho texto la realidad institucional de la Iglesia católica, podría interpretarse como si la Iglesia fuese «una parte de la sociedad española que cae bajo la soberanía del Estado»⁷¹⁶.

Este punto del documento ha suscitado reacciones hostiles en medios políticos y de comunicación. Se ha acusado a la Conferencia Episcopal de dar marcha atrás y de pretender ahora privilegios o posiciones de poder a los que antes decía renunciar. Y aunque la acusación no sea válida en relación con la verdadera postura oficial de la Iglesia, dice don José que hay que reconocer que la imagen que innúmeras manifestaciones de eclesiásticos habían sugerido a la opinión pública en los últimos tiempos era tan ambigua o engañosa que se explica tal hostilidad⁷¹⁷. Esta situación de ambigüedad y sus peligros habían sido advertidos por don José dos años antes⁷¹⁸.

Don José comprobó que sus previsiones se habían cumplido. Don José denuncia que las tácticas insinceras, dirigidas a captar benevolencias, producen resultados contraproducentes. El número 18 del documento de la CEE afirma que la libertad propia de la Iglesia es la que corresponde a su personalidad peculiar: independiente, en su orden, del Estado; con capacidad y derechos a concordar (es decir, no sometida a regulaciones unilaterales por parte del Estado mismo). Para defender esta tesis es imprescindible sostener abiertamente y con toda nitidez el principio en que se funda: la Iglesia está fuera del ámbito de soberanía del Estado en cuanto a su fin específico. Monseñor Yanes, que en su conferencia de noviembre hablaba de la Iglesia como hecho

⁷¹⁶ Cf. *YA*, 3 de enero de 1978.

⁷¹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «“Los valores morales y religiosos en la Constitución”». *Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 16-19.

⁷¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La monarquía católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 33, 34, 36 y 37.

social «con autonomía específica», declara ahora más claramente que la Iglesia reivindica «la independencia de la soberanía estatal»⁷¹⁹.

Por eso, los representantes de la Iglesia deberían decir paladinamente que la libertad de la Iglesia, que el poder político debe reconocer y favorecer, tiene, como reitera el Concilio Vaticano II, un título especial: la Iglesia ha sido instituida por Cristo, y ha sido enviada al mundo por Dios⁷²⁰. Y en todo caso, si se prefiere argumentar tácticamente con argumentos sociológicos, hay que alegar el hecho histórico de su personalidad independiente. Ahora bien, para invocar honradamente esta tesis, es imprescindible respetar sin disimulos la continuidad de la propia historia, asumiendo el pasado.

Si los portavoces eclesiásticos, al contrario, insistieran en sostener que su libertad es simplemente la libertad común de todo el mundo, la reclamación del número 18 del documento quedaría sin cimientos, con una innegable debilidad dialéctica. Por eso resulta tan poco convincente el párrafo segundo del número 18 y las declaraciones subsiguientes en el mismo sentido, porque suponen que el reconocimiento demandado equivale a pedir una libertad que abarca la proyección social de la fe religiosa, frente a la simple libertad de conciencia no es reconocer a la Iglesia su condición de sociedad independiente, capaz de acuerdos en paridad de soberanía con el Estado. Como señala *Dignitatis Humanae*, la libertad religiosa es civil y aún siendo un derecho anterior al Estado se encuadra en el marco de la soberanía jurídica del Estado, que regula y delimita su ejercicio.

Se han opuesto públicamente a la pretensión de la CEE de un reconocimiento explícito de la Iglesia Católica en la Constitución las llamadas «Comunidades Cristianas Populares de Madrid»⁷²¹ y la Revista *Vida Nueva* en su editorial del 10 de diciembre de 1977. No hace falta nombrar a la Iglesia Católica, bastaría con «un reconocimiento claro y tajante de la libertad religiosa colectiva».

El borrador de la Constitución en el momento en que se publicó el documento de la CEE decía: Artículo 3: «el Estado español no es confesional. Garantiza la libertad religiosa en los términos del artículo 17». Artículo 17 decía: «se garantiza la libertad religiosa y de cultos, así como la de profesión filosófica o ideológica con la única

⁷¹⁹ *YA*, 3 de enero de 1978.

⁷²⁰ *Dignitatis humanae*, 13.

⁷²¹ Revista *Comunidades Cristianas Populares*, 1, diciembre de 1977.

limitación del orden público protegido por las Leyes. Nadie podrá ser compelido a declarar sobre sus creencias religiosas». Artículo 23: «se reconoce el derecho a expresar y difundir la opinión, usando libremente la palabra, el escrito y la imagen, sin censura previa». Artículo 26: «se reconoce el derecho de Asociación y de fundación sin necesidad de autorización previa»⁷²².

El Anteproyecto de Constitución entregado a las Cortes en diciembre de 1978, es decir, el borrador revisado y retocado en los días posteriores al documento de la CEE, decía: Art. 16: «se garantiza la libertad religiosa y de cultos de los individuos y de las comunidades, así como la de profesión filosófica o ideológica, con la única limitación del orden público protegido por las leyes. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre sus creencias religiosas. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación». Los artículos 20 y 22 son semejantes al texto del borrador⁷²³.

El número 19 del documento de la CEE habla a los grupos parlamentarios en clave de negociación política, en vez de hablar a los ciudadanos católicos, en clave de orientación y estímulo moral para actúen en la vida pública en conformidad con su fe. Por eso no basta decir, como hace el número 8, que «la concepción cristiana ni debe ser ignorada ni pretendemos imponerla a nadie». En un pueblo donde la mayoría de los ciudadanos son cristianos, lo normal es apelar a su conciencia para que hagan valer su concepción cristiana en las leyes y en la acción social. Una concepción que ya incluye el respeto y la justa igualdad jurídica debida de los discrepantes.

Don José hace uso de la ironía y afirma sutilmente: «Si las palabras de los obispos son las de un pacto entre grupos, se explican las veladuras y las transacciones. Si son un llamamiento moral a un pueblo en gran parte cristiano, no se justifica el repliegue a priori. Hay que invitarle a que sea consecuente con su vocación cristiana lo más posible; a esta luz se ha de entender, y no como exigencias maximalistas, lo

⁷²² **Guerra Campos, monseñor José**, «“Los valores morales y religiosos en la constitución”. Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 19-20.

⁷²³ *Ibidem*. Pág. 21.

postulado en las notas a, b y e. Lo contrario no corresponde a un sistema político en que -al menos, por suposición- las decisiones importantes son del pueblo y no de grupos»⁷²⁴.

Don José entiende contradictorio que esa parte de la Iglesia española que se decía «conciencia crítica» de la sociedad y que ejercía la «denuncia profética» respecto a la comunidad civil, se ha replegado, acatando la «sociedad permisiva». En el último documento de la CEE sobre la Constitución (número 11) se decía que la sociedad permisiva no es admisible, no es justa. El hecho es que desde muchos sectores de la Iglesia se la fomenta continuamente. Parece olvidada la función que hace poco se proclamaba como tarea principal, la de ser «conciencia crítica» de la sociedad y ejercitar la «denuncia profética»⁷²⁵.

«Ante problemas gravísimos muchas declaraciones se acogen frívolamente a la dicotomía fácil entre el orden civil y el orden moral. Se recuerda alguna vez, sin insistir y con poco empeño, el criterio moral; mas no se iluminan las proyecciones de ese criterio sobre las actividades del cristiano como ciudadano en el orden político. Al contrario, se exalta la autonomía de lo político, no ya en sus relaciones con la jurisdicción de la Iglesia, sino en sus colisiones con la moral. Se nos invita a todos, empezando por los obispos, a la inhibición, para que no haya “lucha religiosa”»⁷²⁶.

Se descuida animar a los ciudadanos católicos para inspirar su vocación política en torno a las normas morales. Don José califica como escandalosa la complicidad de algunos eclesiásticos con gobernantes que se profesan católicos o que están ligados a asociaciones apostólicas de máximo predicamento ante la Santa Sede, y que no sólo practican la permisividad o el cedimiento frente a corrientes de opinión adversas, sino que dejan desamparados valores morales que hay que tutelar a toda costa, según el magisterio del Papa y de la Iglesia. Son gobernantes católicos que toman la iniciativa de desamparar o de agredir esos valores sagrados. España se sitúa, añade don José, en una

⁷²⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «“Los valores morales y religiosos en la constitución”. Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 21.

⁷²⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 44.

⁷²⁶ *Ibidem*. Pág. 45.

posición tristemente singular dentro del mundo católico. Para un cristiano no es lo mismo tolerar con paz la prevalencia de otras fuerzas, que tomar la iniciativa⁷²⁷.

Don José observó una debilidad dialéctica en la posición episcopal sobre la Constitución de 1978. Por una parte, apoyar la tendencia del borrador constitucional a que los contenidos de las leyes y disposiciones gubernativas se determinen en virtud de las mayorías prevalentes, hace inútil señalar a priori en la misma Constitución unos valores morales y religiosos.

Por otra parte, si basta la libertad religiosa común y una libertad puramente permisiva, no entiende la razón por la cual se reclama un reconocimiento explícito de la Iglesia Católica y una independencia especial para la misma.

Ambos postulados, que sostiene el documento de la CEE, deben defenderse. No hay que asistir pasivamente a la regresión que implica el texto del borrador constitucional, una regresión no solicitada por los electores, como si España partiese ahora de cero y no mereciesen especial mención ni Dios, ni la Iglesia, ni la Tradición cristiana del pueblo. Pero don José advierte que para mantener ambos postulados será necesario que los pastores de la Iglesia en España «prosigan con más claridad y coherencia con la tarea iluminadora»⁷²⁸.

Don José recuerda a quienes opten por el voto favorable arguyendo el supuesto del «mal menor» que «no es lo mismo tolerar un mal, cuando no se ha podido impedir, que cooperar a implantarlo positivamente dándole vigor de ley».

Recuerden los ciudadanos creyentes que, como dice el Concilio Vaticano II, «en cualquier asunto de orden temporal deben guiarse por la conciencia cristiana, dado que ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede sustraerse al imperio de Dios»⁷²⁹. Por tanto su voto ha de favorecer solamente aquellas estructuras sociales que no estén en pugna con la ley de Dios y que resulten estimulantes para la moral pública y la vida cristiana.

Porque hay muchos creyentes que, con toda honradez y con la misma elevación de miras que invocan los demás, sienten repugnancia en el interior de su espíritu a votar

⁷²⁷ Guerra Campos, monseñor José, «“Los valores morales y religiosos en la constitución”. Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 22.

⁷²⁸ Ibidem. Pág. 21-22.

⁷²⁹ *Lumen Gentium*, 36.

a favor de un texto que muy fundadamente, se teme que abra las puertas a legislaciones en pugna con su concepto cristiano de la vida. Su repugnancia nace de motivos religiosos, no políticos. Decirles simplemente que es después de la Constitución cuando tienen que luchar democráticamente para impedir el mal que puede producirse, y negarles que también ahora democráticamente tengan derecho a intentar evitarlo, lo consideran una contradicción y un abuso.

«Cuando por todas partes se perciben las funestas consecuencias a que está llevando a los hombres y a los pueblos el olvido de Dios y el desprecio de la ley natural, es triste que nuestros ciudadanos católicos se vean obligados a tomar una opción que, en cualquier hipótesis, puede dejar intranquila su conciencia hasta el punto de que si votan en un sentido otros católicos les tachan de intolerantes, y si votan en sentido diferente hayan de hacerlo con disgusto de sí mismos. A aquellos precisamente nos dirigimos para decirles que hagan su opción con toda libertad según se la dicta la conciencia cristiana, y sepan contestar, a los que les atacan por su actitud negativa, que la división no la introducen ellos, sino el texto presentado a referéndum. Es sólo su conciencia rectamente formada con suficientes elementos de juicio, la que debe decidir, sin aceptar coacciones de nadie»⁷³⁰.

En el proyecto constitucional los principios superiores son ambivalentes, se incluye abiertamente la posibilidad del divorcio, y se omite la función positiva, no sólo permisiva, del gobierno en orden a la moral y la religión. Al tiempo se excluye al pueblo de su libre voluntad en torno a muchas disposiciones frente a los abusos oligárquicos.

Pero lo más grave del asunto, dice don José, es la participación de no pocos católicos en la génesis y desarrollo de este proyecto. El Episcopado ha recibido de algunos sectores cristianos la promesa de dar debida orientación a la ambigüedad constitucional en asuntos relevantes, promesa, notificada de modo oficioso, y por supuesto subordinada a su permanencia en el poder⁷³¹. «La esperanza podría fundarse en la fe sincera de tantas personas. Sin embargo, no puede ser muy firme respecto a aquellas que han socavado la moral pública infringiendo juramentos sagrados; mucho menos, en los casos en que haya habido juramento falso. Tampoco garantizan la esperanza los que, teniendo ahora mismo

⁷³⁰ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 596.

⁷³¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «¿Constitución sin Dios para un pueblo cristiano?». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1978) 132-133.

en sus manos los medios más poderosos de difusión –que, por cierto, aprovechan para los fines que les interesan, con todos los recursos de la información selectiva y del silencio calculado- permiten que irrumpen en los hogares españoles oleadas de cieno, en una campaña descaradamente corrosiva de los criterios cristianos, en contra de las más recientes y solemnes proclamaciones del Magisterio Pontificio. No la garantizan los gobernantes que, profesándose católicos, han tomado la iniciativa de desamparar valores morales cuya tutela, según el Magisterio de la Iglesia Universal, es irrenunciable; o aquellos que hablan de un humanismo cristiano en el que Cristo no es el Señor»⁷³². «¿Cabe esperar al menos que en el futuro, dentro de ese marco formalista, los católicos con responsabilidad en la acción legislativa y de gobierno harán valer sus convicciones cristianas?»⁷³³.

Especialmente deploraba don José el perjurio, en referencia al rey que había jurado dos veces (1969 y 1975) cumplir y hacer cumplir las Leyes Fundamentales del Reino; y a las altas instancias del Estado, que también habían jurado otro tanto, a la deformación de las noticias de prensa (información selectiva y silencios calculados), a los católicos que han permitido que el cieno irrumpa en los hogares para corrosión de los criterios cristianos, y a quienes hablan de un humanismo cristiano donde Cristo no es el Señor. «El Rey, como titular de una Monarquía tradicional, católica, social y representativa, ante las Cortes Españolas y con la mano sobre los Santos Evangelios había jurado solemnemente fidelidad a esos principios por dos veces: una al ser proclamado sucesor en la Jefatura del Estado a título de Rey, otra al ser proclamado rey. La primera vez añadió: “Mi pulso no temblará para hacer cuanto fuere preciso en defensa de los principios y leyes que acabo de jurar”»⁷³⁴.

En una homilía en la basílica del Valle de los Caídos, don José denunciaba «la tremenda responsabilidad del colaboracionismo y del mal menor, porque la gran habilidad del quebranto de la resistencia no reside en la exhibición del hacha agresiva, sino en la dosis gradual de veneno (...). Las infecciones paulatinas son el plano indicado por donde se va a la ruina y a la muerte”. ¿No es el humanismo cristiano de algunos un humanismo irreligioso?, se preguntó muchas veces don José, en referencia a este

⁷³² **Guerra Campos, monseñor José**, «¿Constitución sin Dios para un pueblo cristiano?». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1978) 133.

⁷³³ *Ibidem*. Pág. 132.

⁷³⁴ *Ibidem*. Pág. 130.

cristianismo edulcorado para codearse con los que rechazan la moral cristiana sin desentonar con éstos ni traicionar a la fe».

2.8.2. Una Constitución atea

Uno de los documentos de don José sobre la Constitución de 1978 lleva como sugerente título «Constitución sin Dios para un pueblo cristiano». «Una Constitución digna y moralmente válida debería salvaguardar como inviolables los valores y derechos referidos. Así lo hacen todavía las Leyes Fundamentales vigentes». El texto constitucional «ha suprimido toda referencia a Dios y a la inspiración cristiana de la sociedad, (...) como si España partiese de cero». Don José condena la neutralidad de la ley al respecto de la dignidad del hombre y su vocación sobrenatural, el desprecio a la Tradición histórica de España y a su realidad sociológica, la moralidad indefinida del Derecho positivo, y la ambigüedad de la invocación a valores superiores. Don José recuerda que las Leyes Fundamentales hasta el momento vigentes consagraban la Ley de Dios como inspiración de la leyes civiles y las acciones de gobierno, según manda la Iglesia católica⁷³⁵.

«El proyecto de Constitución ha suprimido toda referencia a Dios y a la inspiración cristiana de la sociedad»⁷³⁶. «Las leyes fundamentales hasta ahora vigentes contenían, entre los principios que habían de inspirar las demás leyes y la acción de gobierno, el acatamiento por parte de la nación española a la ley de Dios, según la doctrina de la Iglesia Católica, y el reconocimiento del hombre como portador de valores eternos»⁷³⁷.

«El proyecto constitucional, tan regresivo en este punto como si España partiese ahora de cero, se sitúa en una posición de neutralidad respecto a los valores cristianos, de tan larga tradición en el pueblo. Como consecuencia, la ordenación resultante carece de criterios morales bien definidos, pues la mención de principios superiores –a los que dice subordinar las normas convencionales- se diluye en la ambigüedad. Ejemplo: aunque se habla de “respeto a la vida de todos”, portavoces de grupos parlamentarios han declarado en el mismo Congreso que esa norma no cierra el paso al intento de legalizar en su día la matanza de criaturas inocentes e indefensa en edad prenatal. Si se añade que hay otras

⁷³⁵ Ibidem. Pág. 129-133.

⁷³⁶ Ibidem. Pág. 129.

⁷³⁷ Ibidem. Pág. 129-130.

ambigüedades voluntarias y que el proyecto incluye el principio del divorcio y, de modo más general, omite en gran parte la función positiva, y no meramente permisiva, de los gobernantes en el orden moral y religioso, y además excluye la posibilidad de promover la libre decisión del pueblo en torno a determinadas disposiciones y frente a abusos oligárquicos de los representantes, la supuesta neutralidad se convertirá fácilmente en salvoconducto para la agresión. (...) Nuestros gobernantes, que en gran número se cuentan como católicos, han contribuido decisivamente con su iniciativa a implantar en el orden político la famosa afirmación de don Manuel Azaña, cuando se debatía la Constitución de la República en 1931: “España ha dejado de ser católica”»⁷³⁸.

El cardenal Ratzinger elogiaba en 1978 que la Constitución de Baviera ponga a la comunidad bajo el nombre de Dios. Un orden social sin Dios no permite estabilidad, paz, convivencia e imperio del derecho⁷³⁹.

Elías Yanes, arzobispo de Zaragoza dice que la Constitución no era atea porque no niega a Dios⁷⁴⁰. Monseñor Elías Yanes señaló algunos aspectos negativos de la Constitución de 1978, pero negó que fuese atea, agnóstica, o abortista, o que negara la Ley Natural. Añadió que los valores e ideas de la Iglesia no pueden tomar cuerpo sin un sistema democrático. No dedicó una sola palabra a las exigencias objetivas del bien común, ni a las obligaciones morales del gobernante, en una sacralización del régimen democrático contra la enseñanza de la Iglesia⁷⁴¹. Y una ley laica está abocada al laicismo⁷⁴².

La revista Iglesia-Mundo respondió al obispo de Coria-Cáceres que señalaba en una carta a uno de sus diocesanos que la Constitución no es atea porque no cite a Dios. La revista le recuerda que no citarle es no tenerle en cuenta, negarle su soberanía y olvidar el dato sociológico nada desdeñable que España es abrumadoramente

⁷³⁸ *Ibidem*. Pág. 131.

⁷³⁹ **Ricart Torrens, José**, *Catecismo social*. Revista Ave María. Barcelona, 1979. Pág. 268.

⁷⁴⁰ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, «*De la dictadura a la democracia*. Marcelo González, arzobispo de Toledo en tiempos de cambio». En **Navajas Zubeldía, Carlos et alii (eds.)**. *Crisis, dictaduras, democracia*. Actas del I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo. Universidad de La Rioja. Logroño, 2008. Pág. 429.

⁷⁴¹ **Redacción**, «*Homilias, “por el voto en conciencia”*». En *Diario-16*, 4 de diciembre de 1978.

⁷⁴² **Garralda, Ángel**, «*En la lucha por salvar la Unidad Católica*». En *Siempre P’alante*, 320 (1996) 15.

cristiana⁷⁴³. Y el periódico El Alcázar, en su editorial, lamentaba la inhibición de la CEE ante una ley sin Dios⁷⁴⁴.

El ex-presidente del Congreso de los Diputados, José Bono, narra que en 1993, durante una charla con él, Tarancón definió a Juan Pablo II como una persona «con un carácter un tanto irregular» que, además, le causó un «disgusto extraordinario» cuando le hizo responsable de haber contribuido a la aprobación de una Constitución en España que era laica y atea⁷⁴⁵.

2.8.3. La carta pastoral de don Marcelo

La Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española había hecho pública una nota el 28 septiembre de 1978, aprobada por mayoría en la XXX Asamblea Plenaria de la CEE, para orientar pastoralmente a los fieles al respecto del proyecto constitucional que iba a someterse a referéndum.

En esta votación diez obispos votaron en contra. Teniendo en cuenta que don José no votó porque no acudía a las reuniones⁷⁴⁶ desde 1972, serían once obispos partidarios del no. Sin embargo, sólo 9 apoyaron la pastoral de don Marcelo. Faltan dos. De la Cigüeta no sabe quiénes son, pero especula con el tema. Podrían haber sido obispos opuestos a la Carta Magna por otras razones, probablemente separatistas, como Setién, Uriarte o Larrauri. También pudieron ser dos obispos tradicionales, que a última hora no se atrevieron a dar la cara. Tiene tres candidatos posibles, aunque no descarta que hubiese alguno más. Señala a monseñor Ona de Echave, obispo de Lugo, próximo a su jubilación, que tal vez sintiese el peso de los años. Monseñor Fernández Cardenal, obispo de Osmá, y monseñor Blanco, obispo auxiliar de Madrid, que pensó en las repercusiones de contradecir a su obispo titular. Hay un grupo de obispos que, aunque votó afirmativamente en la CEE, no se sintió obligado a otro respaldo a la Constitución. En esta línea estarían los obispos de Zamora, Plasencia, Teruel, Vich, Barbastro, y tal

⁷⁴³ **Madrid Corcuera, Luis**, «Por motivos religiosos: ¡No!». En *Iglesia-Mundo*, 169 (1978) 21.

⁷⁴⁴ **Redacción**, «Con doloroso estupor». En *El Alcázar*, 29 de septiembre de 1978.

⁷⁴⁵ **VV. AA.**, *Tarancón. Miscelánea de un Cardenal*. Ayuntamiento de Burriana. Castellón, 2010.

⁷⁴⁶ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 140.

vez Almería, Jaca y Lérida, Tortosa, Segorbe-Castellón, Valladolid, Calahorra-Logroño, Huelva, Granada, o Bilbao.

Algunos síes no fueron convencidos. Es el caso de los obispos de Albacete, Jaén, Santander, Ibiza, Astorga, Guadix, Palencia, y Menorca, más los auxiliares de Jerez y Valencia. Sumados todos estos síes, arrastrados por la mayoría, por el ambiente, por la audacia de los progresistas, el resultado final podría haber dado un vuelco⁷⁴⁷.

La nota señala en primer lugar los valores positivos del texto: valores intrínsecos innegables. Pero añade que el texto constitucional se refiere a cuestiones temporales o políticas sobre las que cabe libertad de opiniones. Por lo tanto, los católicos tienen libertad para votar en conciencia, «sin encontrar motivos determinantes para que indiquemos o prohibamos a los fieles una forma determinada de voto», declarando igualmente legítimos el voto afirmativo, el negativo y aún la abstención.

Aunque reconoce «omisiones, ambigüedades, fórmulas peligrosas» en el proyecto de Carta Magna: «no somos ajenos a las reservas que se le oponen desde la visión cristiana de la vida, v. gr., en materia de derechos educativos o de estabilidad del matrimonio», paradójicamente deja en manos de la conciencia el sentido del voto. La decisión íntegramente corresponde a la responsabilidad de cada fiel, esperando que «la fe cristiana ilumine su decisión de voto», porque la CEE no encuentra razones determinantes para orientar o prohibir a los fieles un voto determinado. Una respuesta ambigua que no orientó ni resolvió el sentido católico del voto ante el referéndum constitucional⁷⁴⁸.

Poco antes de la Constitución de 1978 los obispos españoles habían manifestado algunas inquietudes al respecto de la evolución de los acontecimientos, como el miedo ante un estatismo anticlerical. Reclamaban libertad religiosa, indisolubilidad del matrimonio, el rechazo del aborto; y mostraban preocupación por la financiación de la

⁷⁴⁷ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «Los obispos del “sí”. José María Cirarda Lachiondo - 23». En *Fuerza Nueva*, 652 (1979) 34-36.

⁷⁴⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág. 34; **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Pág. 208; **Redacción**, «La Iglesia se lava las manos». En *El Alcázar*, 29 de septiembre de 1978. Pág. 11.

Iglesia o el futuro de las organizaciones eclesiales de carácter asistencial o las iniciativas periodísticas de la Iglesia⁷⁴⁹.

Para Francisco José Fernández de la Cigoña, buena parte de la CEE pedía el voto afirmativo cuando al tiempo afirmaba que no se dan motivos graves para indicar o prohibir a los fieles una forma de voto determinada⁷⁵⁰. El padre Iribarren admite las ambigüedades peligrosas de la Constitución, pero añade que fue votada por los ciudadanos⁷⁵¹.

Muchos años después, en el Club Siglo XXI, el cardenal Suquía reconoció las premisas ambiguas de la Constitución de 1978, que fueron aprovechadas para legislar para conculcar los derechos humanos⁷⁵². Aunque en 1978 el arzobispo de Santiago, monseñor Suquía y su obispo auxiliar, monseñor Rouco, sólo vieron valores positivos⁷⁵³.

El propio cardenal Tarancón apreciaba en la Constitución un déficit de atención sobre la estabilidad e importancia de la familia, la libertad de enseñanza coartada y la ambigüedad del término nacionalidades. Estos defectos para el Sr. Cardenal son siempre peligrosos porque la ley fundamental debería ser clara para todos. Pese a ello, pide decidir en conciencia⁷⁵⁴. La revista Iglesia-Mundo agradecía al cardenal Tarancón su Carta Cristiana sobre la Constitución, publicada por el periódico *YA*, el 8 de abril de 1978, que pedía a la Constitución que se acomodase a la historia de España. Ello bastaría como norma de conciencia a la hora de votar⁷⁵⁵.

Aunque el 25 de noviembre de 1978 no veía «ninguna razón grave de carácter religioso que nos obligue a adoptar una posición determinada de cara al referéndum. Ciertamente es necesario que antes de votar cada uno aclare su conciencia, pero sin

⁷⁴⁹ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española**, *Ante la actual situación española (22 septiembre 1977)*». En **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos Episcopado Español*. BAC. Madrid, 1974. Págs. 436-439.

⁷⁵⁰ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «Una declaración vergonzosa». En *Fuerza Nueva*, 631 (1979) 16-17.

⁷⁵¹ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 406.

⁷⁵² **Monsegú, Bernardo**, «Otras palabras graves del cardenal Suquía». En *Roca Viva*, 256 (1989) 237-238.

⁷⁵³ **Redacción**, «Nuevas posturas eclesiales sobre la Constitución». En *ABC*, 22.668 (1978) 8.

⁷⁵⁴ **Cano, M**, «Tarancón y la Constitución». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978), 7.

⁷⁵⁵ **Sáenz-Díez, Juan**, «Gracias señor Cardenal». En *Iglesia-Mundo*, 159 (1978) 32.

mezclar lo religioso de lo político, ni actuar en política atendiendo a consideraciones religiosas, cualesquiera que éstas sean»⁷⁵⁶.

Para el cardenal Tarancón no hay que mezclar la religión con la política, lo que contradice el concepto conciliar del bien común, la tradición de la Iglesia, la propia trayectoria del Sr. cardenal, y el objeto de la Doctrina Social de la Iglesia como la voz y preocupación de la Iglesia al respecto de todo lo relacionado con el hombre, con las necesidades de su dignidad, con su destino en orden a su salvación eterna⁷⁵⁷. En el orden de la moralidad, la Iglesia ejerce una misión distinta de la que ejercen las autoridades políticas: ella se ocupa de los aspectos temporales del bien común a causa de su ordenación al soberano Bien, nuestro fin último. Se esfuerza por inspirar las actitudes justas en el uso de los bienes terrenos y en las relaciones socioeconómicas».

A petición de muchos fieles que reclamaban ayuda inequívoca para formar un juicio católico adecuado, el Cardenal Primado de España, don Marcelo González, publicó el 28 de noviembre una instrucción pastoral titulada, *Ante el referéndum sobre la Constitución*⁷⁵⁸, intentando dar respuesta al significado concreto de las «omisiones, ambigüedades y fórmulas peligrosas» que señalaba el documento de la CEE⁷⁵⁹. Para Francisco José Fernández de la Cigoña el Cardenal Primado don Marcelo González representó a la Iglesia española que no apostató. Le compara con el obispo Juan Fisher en la Inglaterra del siglo XVI⁷⁶⁰.

La instrucción pastoral de don Marcelo González fue apoyada por ocho obispos⁷⁶¹ que, en algunos sectores de la Iglesia, fueron denominados la «gloriosa minoría», que advirtieron las gritas morales de la nueva Constitución, que «luego se han

⁷⁵⁶ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 143.

⁷⁵⁷ Cf. Catecismo de 1992, 2420: «la Iglesia expresa un juicio moral, en materia económica y social, «cuando lo exijan los derechos fundamentales de la persona o la salvación de las almas» (*Gaudium et spes*, 76, 5).

⁷⁵⁸ **González Martín, cardenal Marcelo et alii**, «*Ante el referéndum sobre la Constitución*». En Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo, 12 (1978) 597-600.

⁷⁵⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág. 34.

⁷⁶⁰ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «*La Iglesia española y la Constitución*». En Fuerza Nueva, 633 (1979), 12-13.

⁷⁶¹ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «...*Y ocho obispos*». En Fuerza Nueva, 636 (1979) 12-14; **Redacción**, «*La clarividencia de don Marcelo*». En Siempre P' delante, 158 (1988) 13.

verificado en toda su gravedad»⁷⁶². Estos obispos fueron don Segundo García (Burgos), don Pablo Barrachina (Orihuela-Alicante), don Demetrio Mansilla (Ciudad Rodrigo), don José Guerra Campos (Cuenca), don Ángel Temiño (Orense), don Laureano Castán (Sigüenza-Guadalajara), don Luis Franco (Tenerife), y don Francisco Peralta (Administrador Apostólico de Vitoria)⁷⁶³.

La mayoría de los obispos guardaron silencio o se remitieron a la nota de la Conferencia Episcopal. En un clima social muy crispado la prensa azuzaba las pasiones y tomaba partido radical por el proyecto constitucional⁷⁶⁴. Sorprendentemente, monseñor Cañizares se unió a las críticas contra la pastoral de don Marcelo⁷⁶⁵. Aunque don Marcelo recibió el apoyo de 14 cardenales de distintos países⁷⁶⁶.

Aunque la instrucción pastoral de don Marcelo González ha pasado a la historia como propia⁷⁶⁷, el propio don Marcelo confiesa que el texto fue redactado por él mismo y monseñor Guerra Campos⁷⁶⁸. Don Marcelo lo hizo suyo el documento, sin duda, para darle mayor difusión y alcance por su condición de Cardenal Primado.

Don José envió la siguiente nota a todas las parroquias de la diócesis de Cuenca: «El Cardenal Arzobispo de Toledo, Primado de España, publica unas orientaciones sobre la Constitución, suscritas igualmente por otros Obispos de distintas Diócesis de España. Como Pastor de la Diócesis de Cuenca hacemos también nuestras dichas orientaciones y promulgamos el documento que sigue, en cumplimiento de la misión que la Iglesia nos ha confiado. Para que llegue oportunamente a todos los fieles diocesanos, mandamos en nombre del Señor a todos los encargados de parroquias y rectores de iglesias, sin excepción, que lean o hagan leer públicamente el texto íntegro, sin comentarios, en las Misas con pueblo del sábado día 2 de diciembre por la tarde y

⁷⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 157.

⁷⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág. 34.

⁷⁶⁴ **Garralda, Ángel**, «*El gran silencio de don Marcelo*». En *Iglesia-Mundo*, 172 (1978) 42.

⁷⁶⁵ **Fernández de la Cigoña, Francisco**, «*Cañizares, pero Asurmendi*». En *Siempre P' delante*, 464 (2002) 9.

⁷⁶⁶ **Redacción**, «*Ya son 22 las adhesiones*». En *Iglesia-Mundo*, 171 (1978) 35.

⁷⁶⁷ *El Imparcial*, 29 de noviembre de 1978. Págs. 1, 8, 15, 16, 33 y 34.

⁷⁶⁸ **González Martín, Cardenal Marcelo**, «*El futuro inmediato del catolicismo en España*». En *Razón Española*, 94 (1999) 211-214.

del domingo día 3 de diciembre. Cuenca, 25 de noviembre de 1978. José, Obispo de Cuenca»⁷⁶⁹.

El Cardenal Primado relata que la instrucción se difundió mucho, aunque enseguida se produjeron descalificaciones. Señalaba como principal defecto grave la omisión real y no sólo nominal de toda referencia a Dios, muy grave en una nación de bautizados, cuya inmensa mayoría no consta que hayan renunciado a su fe⁷⁷⁰.

En una nota explicativa adjunta que don Marcelo envió (28 de noviembre de 1978) a los sacerdotes diocesanos para invitarles a que leyeran el documento sobre la Constitución, decía que no basta votar en conciencia sino en conciencia rectamente formada. Si hay ambigüedades y omisiones hay que señalarlas para votar en conciencia con conocimiento de causa sin despachar asunto tan grave ni con radicalismos políticos ni con frases graciosas de algunos eclesiásticos que imputan a quienes no piensan como ellos de retrógrados y faltos de porvenir. Los que piensan votar sí, habrán de buscar las razones que fundamentan su voto como dice la CEE. Habrá otros que piensan votar no, y pueden hacerlo, y lo digo con la misma libertad que otros dicen que se puede votar afirmativamente⁷⁷¹.

Don José y don Marcelo quisieron empalmar con la nota de la CEE, señalando que tal nota pedía votar con criterio de conciencia, y que muchas almas pedían más luz al respecto, una explicación complementaria. Añadían que es un deber episcopal irrenunciable esta misión, voluntad de Cristo y tarea sagrada de la Iglesia, y que sólo afrontan esta cuestión desde una perspectiva moral y religiosa, imitando el ejemplo de la Santa Sede y otros obispos del mundo entero.

Don José y don Marcelo advierten que «los católicos saben que este momento compromete gravemente su responsabilidad ante Dios». La Constitución a debate y votación tiene «elementos negativos» a la luz de una concepción cristiana de la sociedad. Y recuerdan que los valores positivos posibles no son una disculpa para lo negativo. Se preguntan si esas cosas negativas son deficiencias tolerables, o son

⁷⁶⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el referéndum sobre la Constitución». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1978) 197-203; **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 593; (**Redacción**, «Nuevas posturas eclesiásticas sobre la Constitución». En ABC, 22.668 (1978) 24.

⁷⁷⁰ **González Martín, Cardenal Marcelo**, «El futuro inmediato del catolicismo en España». En Razón Española, 94 (1999) 211-214.

⁷⁷¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Págs. 507-508.

cuestiones inevitables que se compensan con lo positivo del proyecto constitucional tolerándolos para evitar males mayores. Finalmente se preguntan también si esas deficiencias en cambio son gusanos que infectan la manzana haciéndola dañina e inaceptable.

Son imputables al texto episcopal sobre la Constitución dos graves defectos. Uno, adoptar como criterio de moralidad al hombre y los valores humanos al margen de la Ley Divina y Natural (número 3 de la nota). Y segundo: sostener la moralidad del todo, siendo inmoral alguna de sus partes, contradiciendo el principio filosófico «Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu». Para que la Constitución sea inmoral basta que lo sea una de sus partes⁷⁷².

Don José y don Marcelo señalan cinco graves aspectos negativos en el proyecto constitucional.

En primer lugar, la omisión nominal y real de Dios, esto es, una ley agnóstica para una nación de bautizados, donde la ley quiere ser neutral ante los valores cristianos. Esta posición colisiona con la tesis conciliar de los «deberes de las sociedades para con la verdadera religión»⁷⁷³.

En segundo lugar, la falta de referencia a los principios supremos de las leyes natural o divina, y ambigüedades que permiten una agresión legal a derechos inalienables como el derecho a la vida. La Constitución ampararía de esta manera una sociedad permisiva, incompatible con una sociedad de fundamento ético, e incompatible también con la libertad. Porque la libertad sólo se sirve positivamente facilitando el esfuerzo de quienes buscan elevarse hacia el Bien, de tal manera que no puede equipararse el aire puro con el aire contaminado. La mezcla resultante de aires impide respirar aire puro y obliga a respirar aire viciado. Son paralelismos con Pío IX y su condena de los derechos del error.

En tercer lugar, la ausencia de garantías para la libertad de enseñanza y la igualdad de oportunidades. El documento pastoral teme la influencia marxista, teme que los padres sean privados de sus derechos de educación sobre los hijos en materia religiosa y moral, teme una libertad de cátedra indiscriminada, y teme que sea vulnerado el derecho de los niños a ser estimulados en el aprecio con recta conciencia de los valores morales, y en el

⁷⁷² Gil de Sagredo, Julián, «Su autodesprestigio preserva nuestra fe». En *Fuerza Nueva*, 623 (1978) 10-11.

⁷⁷³ *Dignitatis humanae*, 1.

conocimiento y amor a Dios⁷⁷⁴. Señala que el daño a las familias cristianas podría ser incalculable.

En cuarto lugar, la falta de tutela para el matrimonio y la posibilidad de una ley de divorcio, calificado como una peste que fabrica matrimonios rotos y huérfanos con padre y madre, que en ningún caso sería un mal menor, expresión entrecomillada que hace referencia a una expresión muy utilizada en aquel momento histórico para justificar el divorcio desde un punto de vista cristiano. Este apartado de la pastoral condena la práctica de los medios de comunicación de introducirse en los hogares para socavar los valores cristianos.

Y en quinto lugar, la ley del aborto no está excluida como posibilidad. El artículo 15 de la Constitución sobre el derecho a la vida no es explícito, no queda claro si evitará el aborto con una mayoría parlamentaria hostil, cosa previsible porque amplios sectores del parlamento (don Marcelo y don José piensan en la configuración política de las Cortes en 1977) tienen una concepción del hombre que niega el derecho a la vida. Estos sectores anuncian que el artículo 15 no les impedirá imponer el aborto.

En este sentido, dice don José, es evidente que los partidos políticos practican la ambigüedad en la interpretación de la Constitución. En el artículo 15 de la Constitución de 1978 sobre el derecho a la vida, el representante del PSOE, Peces Barba, quiso colocar la palabra «persona» en lugar de la expresión «todos», para no referirse a los concebidos y no nacidos, y poder sortear la Carta Magna en una eventual ley de aborto. No lo consiguió, pero al explicar su voto señaló que todos saben que «el problema del Derecho es el problema de la fuerza que está detrás del poder político». De tal manera que una mayoría parlamentaria y un Tribunal Constitucional pro-abortista, traerán una ley abortista⁷⁷⁵.

Son deficiencias que don Marcelo y don José consideraron inadmisibles («gravedad manifiesta»), y que la nota de la CEE consideró que no eran suficientemente graves para pedir un voto negativo. Porque efectivamente «no es lo mismo tolerar un mal, cuando no se ha podido impedir, que cooperar a implantarlo positivamente, dándole fuerza de ley».

Don Marcelo y don José recuerdan la enseñanza del Concilio (*Gaudium et spes*, 36) y la obligación de los fieles de seguir su conciencia cristiana en asuntos temporales,

⁷⁷⁴ *Gravissimus educationis*, 1.

⁷⁷⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Págs. 42-43.

favoreciendo aquellas estructuras sociales que no estén en pugna con la Ley de Dios y que estimulen la moral pública y la vida cristiana.

También lamentan el cerco de acoso que sufren los católicos que piden el voto negativo, negándoles su derecho a impedir que la permisividad con el mal se haga realidad jurídica, frente a quienes les animan a luchar por el bien una vez aprobada la nueva Carta Magna. Se refieren a algunos sectores de la Iglesia. Al contrario, animan a quienes tiene previsto votar negativamente a defenderse de las calumnias sobre su intolerancia y de otros ataques que les señalan como germen de división, una división que sólo corresponde a quienes han propuesto tal texto constitucional.

Don José añadió en la revista *Vida Nueva* que la instrucción pastoral del Cardenal Primado «concreta los puntos negativos señalados de forma ambigua por la Conferencia Episcopal», como legitimación espiritual del voto negativo frente a los ataques intolerantes de los cristianos partidarios del voto afirmativo. Don José quiso sin embargo puntualizar que no hay división en el Episcopado ni se rompe la disciplina con la CEE, porque en lo doctrinal cada obispo tiene el deber de enseñar en su diócesis, y además las notas no se contradicen⁷⁷⁶. Lo cierto es que el Episcopado español estaba dividido, y la nota y la Instrucción son incompatibles.

La revista *Vida Nueva* inició una campaña sesgada a favor de la nota de la CEE y en contra de la Instrucción de don Marcelo. Añadía además un escrito firmado por un grupo de teólogos de las Universidades de Comillas y Salamanca que estimaban poco procedente que el texto constitucional citase a Dios cuando iba a gobernar a no creyentes (extraño argumento sociológico que también valdría para descalificar leyes ateas con sociedades de mayoría cristiana), reconocía que el aborto no estaba descartado para la nueva Carta Magna, y que el divorcio también era una posibilidad. Y añadían estos teólogos que la Constitución no obligaba a nadie a cambiar sus convicciones⁷⁷⁷.

Decían también que lo que está en juego es la democracia frente al autoritarismo. Este planteamiento no estaría para don José bien enfocado, porque las cosas no se definen por su naturaleza accidental. Se estaba decidiendo más bien entre una inspiración cristiana de la ley, y el derecho de gobierno de cualquier concepción de

⁷⁷⁶ Cf. Revista *Vida Nueva*, IV (1978) 2241.

⁷⁷⁷ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 156-157.

la vida en virtud de una decisión democrática.

El estribillo de la Constitución atea resonó hasta el fastidio, dice el padre Jesús Iribarren⁷⁷⁸. Para la revista Iglesia-Mundo una Constitución atea sería la ruina de la sociedad⁷⁷⁹.

Numerosas revistas e instituciones de inspiración católica pidieron el voto negativo⁷⁸⁰.

La Hermandad Sacerdotal Española también pidió el voto negativo contra una Constitución que no cita a Dios y que ignora las leyes natural y divina, dejando la orientación moral de las leyes a la ideología dominante⁷⁸¹. La HSE pediría el voto negativo porque se trata de una ley que no tiene en cuenta a Dios, es permisiva con graves atentados contra la dignidad humana y el bien común y ni siquiera garantiza la libertad educativa. La HSE ponía el acento en la falta de legitimidad de ejercicio y en la dictadura de las mayorías contra valores fundamentales de la vida social⁷⁸².

⁷⁷⁸ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 405.

⁷⁷⁹ **Editorial**, «Una Constitución anticristiana». En *Iglesia-Mundo*, 153 (1978), 1-2; **Redacción**, «Los masones frente a la Ley Natural». En *Iglesia-Mundo*, 153 (1978), 4-10; **Editorial**, «No rotundo a la Constitución». En *Iglesia-Mundo*, 159 (1978), 1-2; **Editorial**, «No a la Constitución». En *Iglesia-Mundo*, 159 (1978) 1-2; **Editorial**, «España, oficialmente atea». En *Iglesia-Mundo*, 160 (1978) 1-2; **Feliu, V**, «La religión y la Constitución». En *Iglesia-Mundo*, 160 (1978) 5-6; **Feliu, V**, «La religión y la Constitución». En *Iglesia-Mundo*, 161 (1978) 5-7; **Editorial**, «Constitución divorcista». En *Iglesia-Mundo*, 161 (1978) 1-2; **Bonelli, J.M.**, «La Constitución, no». En *Iglesia-Mundo*, 164 (1978) 20-21; **Ramírez, Eulogio**, «Ateísmo de la Constitución». En *Iglesia-Mundo*, 172 (1978) 10-11.

⁷⁸⁰ **Unión Carlista**, «Nota de la Unión Carlista». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978), 11; **De Chanteiro, F. P.**, «La “no democrática” nueva Constitución». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978), 12-14; **Cardenal, Pío**, «El precio de la democracia». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978) 15; **Unión Seglar de San Antonio María Claret**, «Conclusiones adoptadas por las Uniones Seglares de San Antonio María Claret». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978), 18; **Editorial**, «Non possumus». En *Roca Viva*, 130 (1978) 537-538; **Monsegú, Bernardo**, «Machacando: no a una Constitución divorcista». En *Roca Viva*, 131 (1978) 657-658; **Monsegú, Bernardo**, «La Constitución del 78 y el Primado de Toledo». En *Roca Viva*, 133 (1979) 53.

⁷⁸¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág.185.

⁷⁸² *Ibidem*. Pág. 187-189.

2.8.4.Reconducir la situación sin partidismos

Con ánimo de colaborar en la solución de un problema político y moral de primera magnitud, sin caer en la rebeldía testimonial e ineficiente, en esa rebeldía selectiva que no busca la Verdad, don José sugiere que, teniendo en cuenta que el sistema político vigente en España ha conseguido una invariante estructural en la organización territorial del Estado, en la forma de gobierno o en la organización económica, ¿no sería posible implantar una invariante moral por encima de los intereses partidistas? ¿No sería un factor de estabilidad política que la libre concurrencia de ideas e intereses girase en torno a un eje moral?. ¿No sería posible armonizar el pluralismo con los valores permanentes?.

Todo nos lleva a una conclusión, que es la clave de arco del edificio doctrinal de la Iglesia: la subordinación del sistema político al orden moral, si ha de realizarse como es debido en forma jurídica y de modo que en democracia se evite la contradicción entre el deber moral y un «derecho» de mayorías, sólo se puede garantizar estableciéndola en la Constitución: mediante un principio constitucional y un poder que lo haga cumplir. Sólo así el sistema es moral.

Fijar esa invariante en la Constitución es factible de modo democrático. No hablamos de imponer un «dogma» abstracto a una realidad social, sino de hacer fructificar la realidad de una historia, de una adhesión a valores de inspiración cristiana, que revelan las «aspiraciones profundas» (Juan Pablo II) de la mayoría de un pueblo. Aspiraciones que es necesario cultivar, para mantener la sintonía entre el deber moral del poder público y el sentir hondo de los ciudadanos. Según la enseñanza de la Iglesia, la misión del poder y de las leyes no es sólo registrar lo que se hace sino estimular lo que debe hacerse. Si, por el contrario, los dirigentes se desinteresan y si a la desidia se une la complicidad ante la siembra de incitaciones disolventes, entonces no cabrá extrañarse de que se acelere el proceso de erosión moral, y de que crezcan a la par la contradicción y la impotencia de los responsables.

Porque en cada momento histórico la responsabilidad se concentra en unos pocos. No se diluye en un pueblo. De una manera o de otra siempre es decisivo el protagonismo de algún «Recaredo». En la oportunidad reciente de España unos pocos, desde una posición de «poder ocupado» tuvieron en sus manos muchas posibilidades; colocaron al pueblo ante una situación como pudieron hacerlo ante otras. Habrá que

lamentar que a España le hayan fallado los guías y que no haya contado, en el mundo civil o en el eclesiástico, con personas lúcidas dispuestas a esforzarse por intentar una construcción de verdad salvaguardando el depósito recibido, en lugar de limitarse a poner un solar tras el derribo a disposición de cualquier proyectista. Unas personas que no se aviniesen a confundir las posibles ventajas de una cierta ambigüedad o indeterminación política en la Constitución con el cáncer de la indeterminación moral. ¿Acaso los custodios del depósito estaban tan aplastados por presiones incoercibles, o les era tan difícil sintonizar oportunamente con las «aspiraciones profundas» del pueblo, como para tener que empezar desde cero? Puestos a cambiar el agua de la bañera del niño, ¿era necesario tirar por la ventana también al niño? En todo caso la historia sigue y lo que es necesario hacer está ahí como tarea pendiente para los ciudadanos católicos⁷⁸³.

2.8.5.Después de la Constitución

El texto de don Marcelo y don José influyó en la conciencia colectiva de la CEE, que redactó un comunicado firmado por la Comisión Permanente de la CEE a propósito de las elecciones de 1979: *La responsabilidad moral del voto*, donde puede comprobarse su influencia⁷⁸⁴.

Las previsiones de don Marcelo y don José se han cumplido escrupulosamente, mientras que esa abrumadora mayoría episcopal que monseñor Suquía dice que votó la Constitución, se ha equivocado estrepitosamente en sus previsiones.

«Antes del Referéndum sobre la Constitución, juntamente con el Cardenal Arzobispo Primado, algunos obispos, entre ellos el de Cuenca, advirtieron: “En relación con el aborto, no se ha conseguido la claridad y la seguridad necesarias. No se veta explícitamente este “crimen abominable”⁷⁸⁵. La fórmula del artículo 15: “todos tienen

⁷⁸³ **Guerra Campos, Monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 154-155.

⁷⁸⁴ **Redacción**, «La Conferencia Episcopal habla como el Primado». En Iglesia-Mundo, 174 (1979) 14-15.

⁷⁸⁵ Concilio Vaticano II.

derecho a la vida”, supone, para su recta intelección, una concepción del hombre que diversos sectores parlamentarios no comparten. ¿Va a evitar esa fórmula que una mayoría parlamentaria quiera legalizar en su día el aborto? Aquellos de quienes dependerá en gran parte el uso de la Constitución han declarado que no”.

Al publicarse esta advertencia, no sólo ciertos partidos, sino los gobernantes –en una campaña acre y despectiva de “aplastamiento” de tal manifestación episcopal, a la que se unieron extrañamente prelados y “teólogos” – arguyeron que el temor era infundado, que la Constitución garantiza “toda vida”, que los obispos anticipaban de modo intolerable un juicio de intenciones.

Naturalmente, lo que ya era sabido acerca de esas intenciones se manifestó de nuevo abiertamente pocos días después de la aprobación de la Constitución durante la campaña electoral de 1979. Han seguido otras campañas sistemáticas, bien ruidosas, de propaganda y exigencia de legalización del aborto, con inverecundo exhibicionismo de abortistas, con apoyo de parlamentarios del Partido Socialista y de otros partidos»⁷⁸⁶.

La mayoría de los obispos creyó que ignorar a Dios no traería ni el aborto ni el divorcio «¡Qué visión!»⁷⁸⁷. El padre Ángel Garralda pide explicaciones a quienes bendijeron la Constitución afirmando que no constituía ningún peligro para la llegada del aborto o del divorcio, o la legalización de las uniones homosexuales. Les pregunta si no tienen añoranza del pasado católico⁷⁸⁸.

Ocho años después de la promulgación de la Carta Magna, la relación de leyes anticristianas eran ya numerosas, desde la despenalización del adulterio y el amancebamiento en 1978 hasta la sustitución de fiestas religiosas por otras paganas en 1986⁷⁸⁹.

En 1988, monseñor Sebastián veía peligro en que, huyendo de la confesionalidad del Estado, caigamos en la confesionalidad del ateísmo y del amoralismo⁷⁹⁰. Que un prelado de la Iglesia con experiencia docente universitaria incurra en tal ingenuidad no

⁷⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Crimen favorecido*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 120.

⁷⁸⁷ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 295.

⁷⁸⁸ **Garralda, Ángel**, «*¿Vivir para ver?*». En Siempre P’alante, 528 (2005) 15; **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 276.

⁷⁸⁹ **Gil de Sagrado, Julián**, «*Para desmemoriados: diecisiete disposiciones oficiales contra la familia, la sociedad y la nación*». En Iglesia-Mundo, 321 (1986) 10-11.

⁷⁹⁰ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 153.

deja de sorprender, como si la experiencia no sólo de la historia de España sino de la Europa después de la Revolución Francesa, permitiese otra conclusión. Efectivamente no existe el Estado neutro. Toda forma de organización política lleva implícito una concepción del hombre y de la sociedad, y la negación de la Ley Natural en el orden jurídico positivo supone siempre progresivamente formas de ateísmo, atenuadas levemente por razones sociológicas o electorales.

En 1992, Tarancón tal vez abrumado por las obras de la democracia, señaló que él no hizo la transición, y que algunos ingenuos creían que la democracia iba a solucionar todos los males⁷⁹¹.

Preguntado sobre la incoherencia cristiana de apoyar una ley sin Dios, monseñor Díaz Merchán, 25 años después, tal sólo dijo que el asunto no era un dogma de fe... Y dio por finalizada la entrevista: debía irse a cenar⁷⁹².

Pese a todo lo acontecido desde un punto de vista cristiano, donde leyes y costumbres se han descristianizado progresivamente, en 1994, monseñor Antonio Montero estaba satisfecho con los frutos de la Constitución y la democracia⁷⁹³. Otro tanto puede decirse de monseñor Elías Yanes⁷⁹⁴.

En el 25 aniversario de la Constitución de 1978, en la sesión de apertura de la LXXXI Asamblea Plenaria de la CEE, pese a todas las consecuencias de la Carta Magna en orden a la descristianización de España, el cardenal Rouco dedicó largos elogios parabienes al texto constitucional. Reconoció que no es una ley perfecta como toda obra humana, subrayó que «la Constitución es hoy el marco jurídico ineludible de referencia para la convivencia». Concluyó contradictoriamente exigiendo el respeto y la tutela del bien común, cosa que –ya se sabe– sólo ocurrirá si el Tribunal Constitucional así lo estima⁷⁹⁵. El portavoz de la CEE, padre Juan Antonio Martínez Camino, hizo lo

⁷⁹¹ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 152.

⁷⁹² Entrevista el 15 de mayo de 2012 a monseñor **Gabino Díaz Merchán**.

⁷⁹³ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 148.

⁷⁹⁴ **Gambra, Rafael**, «*Democracia con valores*». En *Siempre P'alante*, 320 (1996) 9.

⁷⁹⁵ **Santa Cruz, Manuel**, «*El cardenal Rouco y la Constitución*». En *Siempre P'alante*, 487 (2003) 7.

propio poco después⁷⁹⁶. Monseñor Rouco era reincidente. Junto al cardenal Sodano había rendido antes homenaje a la Constitución de 1978⁷⁹⁷.

Monseñor Suquía decía en el club siglo XXI que la Constitución de 1978 es fundamentalmente válida, sobre todo comparada con otros textos constitucionales.... No se referirá a las Leyes Fundamentales. Y que ha servido para sustentar el Estado de Derecho y una convivencia pacífica. Pero Suquía reconoce paradójicamente que el texto por su ambigüedad no garantiza eficazmente los derechos fundamentales⁷⁹⁸. «Se quejan los obispos de ambigüedades constitucionales, pero esas ambigüedades pactadas merecieron un día su aplauso»⁷⁹⁹.

La conciencia de algunos católicos desaprobaba la colaboración. El profesor De la Cierva, Ministro de Cultura con la UCD, un partido democristiano, tal vez máximo artífice del texto constitucional, dice que don José y don Marcelo rechazaron una Constitución sin Dios. Admite que admira a estos prelados, pero afirma que el texto constitucional fue un avance para todos sin el sectarismo de la II República. Y que no se arrepiente de nada como católico y político en este sentido...⁸⁰⁰. Excusatio non petita, accusatio manifesta. Conviene recordar que Adolfo Suárez pidió el voto afirmativo a la Constitución, asegurando que no traería ni el aborto, ni el divorcio, ni desprotegerá a la familia...⁸⁰¹.

Para el cardenal primado, don Marcelo González, «la Constitución ha contribuido a crear una mentalidad permisiva en el orden moral que causa y causará daños evidentes a la población española (la juventud y sus libertades, la televisión, la blasfemia, el sexualismo desbordado, la familia deshecha, la ambición desatada, los intentos de ampliar la legislación sobre el aborto, las dificultades para la enseñanza de la religión, el abuso de la libertad de cátedra). Pienso que en España, en un futuro inmediato, va a suceder lo que viene sucediendo en Europa: muchas y hermosas catedrales, pero vacías; parroquias sin pastores; fiestas para adultos y viejos;

⁷⁹⁶ **Díez Jiménez, José Luis**, «Nuestros obispos con la Constitución». En Siempre P'alante, 554 (2006) 4.

⁷⁹⁷ **Suárez, Francisco**, «Juan Pablo VI (sic) pide perdón». En Siempre P'alante, 492 (2004) 10.

⁷⁹⁸ **Vinielles Trepat, Magin**, «Con todos los respetos». En Iglesia-Mundo, 386 (1989) 24.

⁷⁹⁹ **Adsuara, Eduardo**, «Paz y ordenamiento político». En Iglesia-Mundo, 387 (1989) 15.

⁸⁰⁰ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 358.

⁸⁰¹ **Redacción**, «Suárez pide el "sí" a la Constitución». En Iglesia-Mundo, 171 (1978) 7; **Redacción**, «Un boceto de anteproyecto». En Iglesia-Mundo, 172 (1978) 8-9.

cristianismo sin Cristo; penitencia sacramental, nula. Cada día serán menos los alumnos que quieran recibir la clase de Religión; cada día serán más los centros de enseñanza media estatales, en que no existirá ningún interés por fomentar la enseñanza de la religión; el número de familias rotas y matrimonios sin sentido de lo sagrado crecerá sin cesar; la torpe satisfacción de los sentidos, insaciable en su apetito de lujuria, matará las energías y el idealismo de la juventud, como ya lo está haciendo»⁸⁰².

Por primera vez en la historia reciente de la Iglesia española, un obispo, monseñor Munilla, ha denunciado que la Constitución no es garantía ni de los valores que proclama, sometidos al criterio de lo políticamente correcto, a propósito de la constitucionalidad de los llamados matrimonios entre homosexuales. La clave no está en que una ley se ajuste o no al texto constitucional, sino en la moda y en el criterio de las mayorías. Recordemos que esta era una de las advertencias de don José y de la pastoral de don Marcelo. La CEE dijo que no valora el fallo del Tribunal Constitucional⁸⁰³.

2.8.6. ¿Una vocación política?

Don José ha sido presentado como representante de un pequeño sector aferrado al ideal franquista del nacional-catolicismo⁸⁰⁴. Quienes así opinan desconocen el magisterio político de la Iglesia. Don José no reivindicó nada que no reivindicase la doctrina pontificia, el Concilio o el Catecismo de 1992. Otra cosa es que estos postulados gusten más o menos, pero sus reflexiones políticas no respondían a ninguna vocación o interés personal, sino que se enmarcaban en sus obligaciones episcopales de orientar al pueblo de Dios en lo privado y lo público, cuando lo social se refiere a la dignidad del hombre, a la justicia o a la salvación de las almas.

Don José hacía honor a su juramento en su ordenación episcopal. Preguntado si anatematizaba toda herejía que surja contra la Iglesia católica, respondió

⁸⁰² **González Martín, Marcelo**, *El futuro inmediato del catolicismo en España*. En *Razón Española*, 94 (1999).

⁸⁰³ **Ginés, Pablo J**, «*La legislación del matrimonio hoy es gravemente injusta*». En *La Razón*, 5.079 (2012) 45.

⁸⁰⁴ **VV. AA**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica - Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2005. Pág. 152.

afirmativamente⁸⁰⁵. Preguntado si quería recibir con veneración, enseñar y observar las tradiciones de los Santos Padres y las constituciones decretales de la Santa Sede, respondió afirmativamente. Preguntado si quería guardar en todo fidelidad, sumisión y obediencia, según la autoridad de los Cánones, al Bienaventurado Apóstol Pedro, a quien fue dada por Dios la potestad de atar y desatar, y a su Vicario, nuestro Santo Padre el Papa Pablo, y a sus sucesores los Romanos Pontífices. Respondió afirmativamente⁸⁰⁶.

Don José conocía sus obligaciones pastorales, según el magisterio de Pío XII: «Es, por el contrario, competencia indiscutible de la Iglesia, en aquella parte del orden social en que éste se acerca, y aún llega a tocar el campo moral, el juzgar si las bases de un determinado ordenamiento social están de acuerdo con el orden inmutable que Dios, Creador y Redentor, ha manifestado por medio del Derecho Natural y de la Revelación: doble manifestación a la que León XIII se refiere en su Encíclica»⁸⁰⁷. Y el Concilio no podía desdecir a Pío XII: «La obra redentora de Cristo, aunque de suyo se refiere a la salvación de los hombres, se propone, también, la restauración de todo el orden temporal. Por ello, la misión de la Iglesia no es sólo ofrecer a los hombres el mensaje y la gracia de Cristo, sino también impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu evangélico. Los seculares, por tanto, al realizar esta misión de la Iglesia, ejercen su propio apostolado, tanto en la Iglesia como en el mundo, lo mismo en el orden espiritual como en el temporal; órdenes ambos que, aunque distintos, están internamente relacionados en el único propósito de Dios, que lo que Dios quiere es hacer de todo el mundo una nueva creación en Cristo, incoativamente aquí, en la tierra, plenamente, en el último día. El secolar, que es, al mismo tiempo, fiel y ciudadano, debe guiarse, en uno y otro orden, siempre y solamente por su conciencia cristiana»⁸⁰⁸. «La misión propia

⁸⁰⁵ **Excmo. Cabildo Catedral de Santiago de Compostela**, *Consagración episcopal del Excmo. y Rvmo. José Guerra Campos, obispo titular de Mutia, auxiliar de Madrid-Alcalá: en la Santa Catedral de Santiago de Compostela, el domingo décimo después de Pentecostés, 26 julio de 1964* (s. e. Madrid, 1964). Pág. 22.

⁸⁰⁶ **Excmo. Cabildo Catedral de Santiago de Compostela**, *Consagración episcopal del Excmo. y Rvmo. José Guerra Campos, obispo titular de Mutia, auxiliar de Madrid-Alcalá: en la Santa Catedral de Santiago de Compostela, el domingo décimo después de Pentecostés, 26 julio de 1964* (s. e. Madrid, 1964). Pág. 19.

⁸⁰⁷ **Pío XII**, *Radiomensaje, 1 de junio de 1941*.

⁸⁰⁸ *Apostolicam Actuositatem*, 5.

que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden político, económico o social: el fin que le asignó es de orden religioso. Pero precisamente de esta misma misión religiosa, derivan funciones, luces y energías que pueden servir para establecer y consolidar la comunidad humana, según la ley divina»⁸⁰⁹.

La confusión e ignorancia religiosas han hecho circular la leyenda de que la Iglesia no tenía en sus primeros pasos la intención de imprimir su sello al orden temporal siendo sal y fermento de todas las cosas en el mundo, incluyendo el orden político. El Doctor José Orlandis, en 1958, en un extraordinario artículo publicado en el número 43 de la revista *Nuestro Tiempo*, decía que San Pablo reconoce el origen divino del poder y la obligación cristiana de obediencia⁸¹⁰. La Iglesia anima a confiar en los poderes civiles porque han sido instituidos por Dios, aunque sean injustos o les persigan. Concluye que el cristianismo marginado a los templos, sin influencia operante en la sociedad y en el pueblo pierde su peligrosidad. Se pretende extirpar su influencia en el mundo. En Roma, si se hubiesen automarginado en la soledad reclusos no habrían provocado la ira del Imperio: así se les puede tolerar⁸¹¹.

«Tarancón en sus memorias insiste en presentar a un don José “político”, terco enfeudando a la Iglesia con el franquismo. Aparte de la trayectoria del acusador, es Tarancón quien evidencia un politicismo que lo sacrifica todo a la causa de la democracia. Don José se distingue por “el agudo discernimiento, el juicio ponderado, el sentido eclesial”»⁸¹².

El periodista democristiano, Ramón Pi, dice que se equivocan quienes quieren presentarle como espíritu puro preocupado sólo de la salvación de las almas. No es cierto, afirma. Tiene una afición a la política muy considerable. Es hombre de convicciones políticas muy arraigadas y muy definidas⁸¹³.

Don José explica su trayectoria pastoral en Doctrina Social de la Iglesia, tan descuidada en la vocación de los laicos sobre la economía o la política. Los laicos deben impregnarlo todo del Evangelio. Igual que los demás actúan según sus criterios o con los criterios del partido que sea, don José se pregunta dónde están los cristianos

⁸⁰⁹ *Gaudium et Spes*, 42, 2.

⁸¹⁰ Rom. 13, 1-2.

⁸¹¹ **Orlandis, José**, «*Primeros cristianos y orden temporal*». En CIO, 237 (1976) 2-10.

⁸¹² **Ayuso, Miguel**, «*In memoriam. José Guerra Campos, obispo*». En Roca Viva, 356 (1998) 243.

⁸¹³ **Pi, Ramón**, «*Guerra Campos*». En La Vanguardia Española, 37.203 (1985) 14.

actuando en la sociedad como tales. Estamos en una sociedad de cristianos que se rige por normas anticristianas.

Durante muchos tiempo, antes del Concilio y también después, se nos insistía en que había que pasar del cristianismo intimista preconiliar al cristianismo de compromiso, de cambio de las estructuras socio-políticas que alienan al hombre. ¿Qué ha sido de todo esto hoy?.

Inhibirse no es pureza de la Iglesia, sino traición. Politizarse es salirse de su misión trascendente. Pero la esencia del apostolado es que lo trascendente impregne lo temporal y lo político. Cumple con su misión la Iglesia cuando trata de influir en la acción política, cultural o económica para que sea conforme con el orden moral y la vocación superior del hombre. No sale de su misión cuando influye para que el orden temporal favorezca su misión, la educación verdadera, la vida familiar, el ambiente moral, la ayuda material al culto... Puede que haya errores en la gestión de estas cosas, más o menos acierto, pero se trata de ser fieles a la misión, de poner todo al servicio de la misión. No es marcharse, es actuar.

¿Dónde está la politización de la Iglesia?. En lo que ocurre ahora. En la omisión. Cuando la acción de la Iglesia se reduce o tiene un objetivo puramente político: fomentar la convivencia política, algo sano, deseable, necesario... pero esa no es la misión de la Iglesia. En la medida que la caridad contribuye a ese propósito.

La misión de la Iglesia es animar a vivir según Cristo. No lo imponemos, pero no sólo convivimos. Proponemos, pero no como oferta comercial, porque la Iglesia es madre solícita con sus hijos, propone lo bueno en nombre de Dios, como obligatorio en conciencia, aunque no haya coacción civil. Entonces no hay vida apostólica, el cristiano se diluye. Porque falta convicción sobre su propia vida cristiana⁸¹⁴.

⁸¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

3. CAPÍTULO II. OTRA INTERPRETACIÓN DEL CONCILIO

3.1. Don José y el Concilio

El Concilio fue una respuesta a la ola de indiferencia religiosa que asolaba occidente. El Concilio en la Constitución Litúrgica afirma que «este sacrosanto Concilio se propone (...) adaptar mejor a las necesidades de nuestro tiempo las instituciones que están sujetas a cambio»⁸¹⁵.

El cardenal Marcelo González decía en 1973 el Concilio no tiene otro objetivo que la renovación de la vida de la Iglesia⁸¹⁶, buscando la santidad de la Iglesia y de sus miembros⁸¹⁷. Denuncia falsas interpretaciones⁸¹⁸. Y sus decisiones obligan a la obediencia⁸¹⁹.

El Concilio surge para resolver una crisis en la Iglesia ante el avance del ateísmo en las costumbres, en las leyes e instituciones, en la educación y en la cultura. El Concilio buscaba una puesta al día desde la revitalización de las fuentes. Una adaptación de la vocación evangelizadora de la Iglesia a las exigencias de los tiempos. Cada día más voces apuntan a una incomprensión generalizada del Concilio, al abuso y la falsa coartada en algunos sectores del clero y de los seculares para intentar justificar cambios que el Concilio no quiso, en un intento de revolución donde el Concilio sólo pretendía un impulso misionero.

Las tensiones posconciliares fueron dañinas para la Iglesia. Se mezclaban cuestiones estrictamente eclesiales con asuntos políticos contingentes y hasta partidistas, de tal manera que muchos de los que postulaban una separación radical entre religión y política, lo que valió tiempo atrás la condena pontificia de Acción Francesa y Maurras, ahora politizaban la pastoral de la Iglesia implicándose de lleno en la transición política.

⁸¹⁵ **Hermandad Sacerdotal Española**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 19.

⁸¹⁶ **González Martín, cardenal Marcelo**, *Creo en la Iglesia*. BAC. Madrid, 1973. Págs. 5-7.

⁸¹⁷ *Ibidem*. Pág. 5-7.

⁸¹⁸ *Ibidem*. Págs. 10-11 y 29.

⁸¹⁹ *Ibidem*. Págs. 24-25.

La crisis acabó convirtiéndose en descomposición: numerosas secularizaciones de sacerdotes y exclaustros de religiosos, descenso brusco de las vocaciones, disminución grave de la práctica religiosa, crisis en las asociaciones apostólicas, revisión de la identidad del sacerdote... La renovación se truncó en un intento de autodestrucción.

3.1.1. La hermenéutica de la continuidad

En el 40 aniversario del Concilio Vaticano II, el 22 de diciembre de 2005, el Papa Benedicto XVI pronunció un discurso a la Curia Romana sobre la hermenéutica de la continuidad, esto es, sobre la interpretación unívoca de los textos conciliares a la luz de la Tradición de la Iglesia. Al tiempo rechazó el llamado «espíritu del Concilio», como una novedad sobreentendida en los textos.

El Papa Pío XII preparó los caminos del Concilio, en el campo doctrinal y pastoral, abriendo nuevas rutas de sano entendimiento con el mundo moderno. Por eso fue el autor más citado del Concilio, al margen de las citas bíblicas⁸²⁰. Lejos de la opinión general, el Concilio fue la culminación del magisterio anterior de Pío XII⁸²¹. La encíclica *Mystici corporis* (1943), sobre la Iglesia, fue antecedente de *Lumen gentium*; la encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) fue antecedente de *Dei Verbum*; y la encíclica *Mediator Dei* (1947) de Sacrosanctum Concilium. Y numerosos discursos y mensajes del Papa Pío XII lo son de *Gaudium et spes*⁸²².

Pío XII no fue precisamente un inmovilista. Modificó tradiciones milenarias como la mitigación del ayuno eucarístico o las misas vespertinas. En su encíclica *Divino afflante Spiritu* (1943) impulsó los estudios bíblicos, y su pontificado supuso

⁸²⁰ **Guerrero, Fernando**, *Doctrina Social de la Iglesia. Curso de introducción*. Colección TAU. Ávila, 1992. Pág. 186.

⁸²¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La iglesia en España (1936-1975)*. Op. Cit. Pág. 83.

⁸²² **Guerrero, Fernando**, *Doctrina Social de la Iglesia. Curso de introducción*. Colección TAU. Ávila, 1992. Págs. 98-99; **Nin de Cardona, José María**, *las ideologías socio-políticas contemporáneas*. Instituto Editorial Reus. Madrid, 1971. Pág. 163.

importantes reformas litúrgicas y disciplinarias, como el decreto *Christus Dominus* (1953). Pío XI y XII habían barajado ya la posibilidad del Concilio Vaticano II⁸²³.

Para el padre Bernardo Monsegú «el Vaticano II es pues el Concilio de la Iglesia, como el Vaticano I lo fue del Papa, Trento lo fue de la Contrarreforma, Éfeso de la Virgen y Calcedonia de Cristo»⁸²⁴. Reconoce la legitimidad del Concilio, magisterio auténtico, desde la hermenéutica de la continuidad⁸²⁵.

En la misma dirección se pronunció el Ciclo de Conferencias de la revista Iglesia-Mundo sobre la interpretación del Concilio, coincidiendo con la asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos. Participaron Salvador Muñoz, Sebastián Mariner, presidente de EDIMSA, editora de la revista, y el periodista Ismael Medina⁸²⁶.

3.1.2. Juan XXIII y el Concilio

En la alocución «*Gaudet Mater Ecclesia*» a los Padres Conciliares, el Papa Juan XXIII, señaló que el Concilio no nace fundamentalmente para discutir la enseñanza de la Iglesia ni para repetir con mayor difusión la enseñanza de los padres o de los teólogos antiguos y modernos. Desde la «adhesión renovada, serena y tranquila a todas las enseñanzas de la Iglesia, en su integridad y precisión, como todavía aparecen en las actas conciliares de Trento y del Vaticano I», el espíritu cristiano espera «un paso adelante hacia una penetración doctrinal y una formación de las conciencias que esté en correspondencia más perfecta con la fidelidad a la auténtica doctrina, estudiando ésta y poniéndola en conformidad con los métodos de investigación y con la expresión literaria que exigen los métodos actuales». El Papa añadió que una cosa es el «*depositum fidei*» y otra cosa es «la manera como se expresa». El Papa concluyó en que

⁸²³ **Orlandis, José**, «*La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*». Ediciones Palabra. Madrid, 1998. Pág. 15 y 25.

⁸²⁴ **Monsegú, Bernardo**, *La Iglesia que Cristo quiso*. Arca de la Alianza Cultural. Madrid, 1986. Pág. 31.

⁸²⁵ **Monsegú, Bernardo**, *La Iglesia que Cristo quiso*. Arca de la Alianza Cultural. Madrid, 1986. Pág. 30-33; **Monsegú, Bernardo**, «*La Iglesia española del posconcilio*». En *Iglesia-Mundo*, 200 (1980) 23-25.

⁸²⁶ **Redacción**, «*Una certera visión del postconcilio*». En *Iglesia-Mundo*, 299 (1985) 28; **Suárez, Francisco**, *Reflexiones y sugerencias*. Edición del Autor. Valencia, 2000. Págs. 66-88; **IJCIS**, «*A la reconquista de la unidad*». En *Roca Viva*, 341 (1997) 87-89.

el Concilio se atenderá a las normas y exigencias de un magisterio «prevalentemente pastoral»⁸²⁷, pero no exclusivamente pastoral, como tantas veces se nos ha repetido desde múltiples instancias.

El propio Juan XXIII dijo que el Concilio Vaticano II era culminación del I, que no puedo concluir por circunstancias exteriores. Faltaba «explicar el pensamiento de Cristo sobre toda su Iglesia, y en especial sobre la naturaleza y función (...) del Episcopado»⁸²⁸.

3.1.3.El magisterio de Pablo VI sobre el Concilio

Pablo VI hizo ímprobos esfuerzos para una recta interpretación del Concilio, frente a la idea de que Pablo VI y hasta Juan Pablo II hayan combatido la empresa de liquidación y derribo posconciliar⁸²⁹, porque no hay progreso posible sino desde la conservación de lo fundamental⁸³⁰. Y pidió ayuda a los obispos de todo el mundo en una Exhortación apostólica con ocasión del V aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II⁸³¹; Carta circular del 24 de julio de 1966 enviada por el cardenal Ottaviani a los presidentes de las conferencias episcopales de todo el mundo «sobre algunas sentencias y errores insurgentes sobre la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II»). En la encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), proclamará la hermenéutica de la continuidad en el Concilio.

En la audiencia general de Pablo VI el 8 de enero de 1975 señaló que la «renovación promovida por el Vaticano II no afecta a las verdades de la fe, ni a los principios constitucionales de la Iglesia y tampoco a las normas fundamentales de la vida moral, como algunos incautamente han supuesto». En cambio sí afecta al espíritu y

⁸²⁷ **Huerga, Álvaro**, «Los teólogos españoles en el concilio». En *AHIg*, 14 (2005) 51-67. Pág. 55.

⁸²⁸ *Ibidem*. Pág. 58.

⁸²⁹ **Gambra, Rafael**, «Una empresa de liquidación y derribo». En *Siempre P' delante*, 330 (1996) 9.

⁸³⁰ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (II)*. Studium. Madrid, 1975. Págs. 317-336; **Clement, Marcel**. «¿Dios o satán?». En *CIO*, 215 (1975) 7-8.

⁸³¹ **Pablo VI**, «A los pastores corresponde muy especialmente el deber de mantener íntegro y puro el depósito de la fe». En *Ecclesia*, 1.524 (1971) 6-10.

mentalidad de los cristianos⁸³². Pablo VI afirmaba justo al terminar el Concilio que éste no es una novedad sino que es la misma Tradición⁸³³. Y que la inserción de la Iglesia en el mundo sólo puede hacerse desde las normas de la Tradición⁸³⁴.

El Concilio «ha evitado dar definiciones dogmáticas solemnes con el peso de la infalibilidad del magisterio eclesiástico. (...) Dado el carácter pastoral del Concilio ha evitado pronunciar de forma extraordinaria dogmas dotados con la nota de la infalibilidad; pero, sin embargo, ha fortalecido sus enseñanzas con la autoridad del supremo magisterio ordinario; magisterio ordinario y plenamente auténtico, que debe ser aceptado dócil y sinceramente... No estaría en la verdad quien pensase que el Concilio representa una separación, una rotura, o como alguno ha llegado a pensar, una liberación de la enseñanza tradicional de la Iglesia...

El Concilio (...) invita a investigar y a profundizar en las Ciencias Religiosas, pero (...) no consiente que en la escuela filosófica, teológica y escriturística de la Iglesia penetre la arbitrariedad, la incertidumbre, el servilismo, la desolación, que caracterizan a muchas formas del pensamiento religioso moderno, cuando está privado de la asistencia del magisterio eclesiástico (...).

Es preciso una advertencia: las enseñanzas del Concilio no constituyen un sistema orgánico y completo de la doctrina católica; ésta es mucho más amplia, como todos sabéis, y no ha sido puesta en duda por el Concilio ni sustancialmente modificada; más aún, el Concilio la confirma, la ilustra, la defiende y la desarrolla con autorizada apología, llena de sabiduría, de vigor y de fidelidad...

No debemos separar las enseñanzas del Concilio del patrimonio doctrinal de la Iglesia; antes bien, tratar de ver cómo se insertan en él, pues son testimonio, explicación, incremento y aplicación suya. Por ello, cuando las novedades doctrinales o normativas del Concilio aparecen en sus justas proporciones, no crean objeciones con respecto a la fidelidad de la Iglesia a su función didascálica, y reciben ese verdadero significado que las hace resplandecer de luz superior» (Audiencia General, 12 de enero de 1966)⁸³⁵.

⁸³² **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Pág. 617.

⁸³³ **Guittón, Jean**, *Diálogos con Pablo VI*. Los Libros del Monograma. Madrid, 1967. Pág. 345.

⁸³⁴ *Ibidem*. Pág. 340.

⁸³⁵ Citado por **Ricart Torrens, José**, *Lo que no ha dicho el Concilio*. Studium Ediciones. Madrid, 1969. Pág. 25-27.

«Para no faltar a nuestro deber doctrinal y pastoral, hemos tenido que rectificar muchas veces en nuestros discursos las tendencias encaminadas a interpretaciones inexactas y arbitrarias de las enseñanzas conciliares... peligro de ciertas opiniones difusas, que insinúan una valoración arbitraria del Concilio... hemos puesto en guardia al pueblo de Dios contra visiones inadecuadas y capciosas del Concilio, y todavía lo hacemos y haremos (...)» (24-6-67)⁸³⁶.

En el pontificado de Pablo VI encontramos diversas medidas de gobierno para una recta interpretación del Concilio: Carta circular a los presidentes de las Conferencias Episcopales (sobre los abusos en la interpretación de los decretos del Concilio Vaticano II), 24 de julio de 1966⁸³⁷. Decreto sobre la vigilancia de los Pastores de la Iglesia respecto a los libros, 19 de marzo de 1975⁸³⁸.

3.1.4.El Concilio en Juan Pablo II y Benedicto XVI

Juan Pablo II había dejado escritas sus impresiones sobre el Concilio y su coherencia y continuidad con la Tradición en 1972⁸³⁹. Y en la carta *Ecclesia Dei* (1988), pide a los teólogos que clarifiquen plenamente la continuidad del Concilio con la Tradición. El propio Catecismo de 1992 fue deseo y expresión del Concilio⁸⁴⁰.

Cuenta Benedicto XVI en su autobiografía que «siempre que volvía de Roma encontraba un estado de ánimo más agitado en la Iglesia y en los teólogos. Crecía cada vez más la impresión de que en la Iglesia no había nada estable, que todo podía ser objeto de revisión. El Concilio parecía asemejarse a un gran parlamento eclesial, que podía cambiar todo y revolucionar cada cosa a su manera. Era muy evidente que creía

⁸³⁶ Citado por **Ricart Torrens, José**, *Lo que no ha dicho el Concilio*. Studium Ediciones. Madrid, 1969. Pág. 34.

⁸³⁷ **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe**, *Documentos 1966-2007*. BAC. Madrid. Págs. 28-31.

⁸³⁸ **Congregación para la Doctrina de la Fe**, *Documentos 1966-2007*. BAC. Madrid. Págs. 122-126.

⁸³⁹ **Wojtyła, Karol**, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. BAC. Madrid, 1982; **Cueva, Nicanor de la**, «*La renovación en sus fuentes*». En *Iglesia-Mundo*, 308 (1985) 32.

⁸⁴⁰ **Orlandis, José**, «*La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*». Ediciones Palabra. Madrid, 1998. Pág. 187.

un resentimiento contra Roma y la Curia, y aparecían como el verdadero enemigo de cualquier novedad y progreso»⁸⁴¹. «Las cosas nuevas que sostenían los obispos las habían aprendido de los teólogos; para los creyentes se trataba de un fenómeno extraño: en Roma sus obispos parecían mostrar un rostro distinto del que mostraban en su casa. Los pastores que hasta aquel momento habían sido considerados rígidamente conservadores aparecían de pronto como los portavoces del progresismo, pero ¿era fruto de su propia cosecha?. El papel que los teólogos habían adoptado en el Concilio creó entre los estudiosos una nueva conciencia de sí mismos: comenzaron a sentirse como los verdaderos representantes de la ciencia y, precisamente esto, ya no podían aparecer sometidos a los obispos»⁸⁴².

Dos documentos en el pontificado del Papa Benedicto XVI confirman la hermenéutica de la continuidad: **Congregación para la Doctrina de la Fe**, «Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia» (2007). **Congregación para la Doctrina de la Fe**, «Artículo de comentario a las Respuestas a algunas preguntas acerca de ciertos aspectos de la doctrina sobre la Iglesia» (2007).

El Papa Benedicto XVI no dejó de considerar un error el abandono total de la idea de que la Iglesia castiga a sus hijos, cuando a veces el castigo es un acto de amor. Se dio entre gente muy buena una especie de ofuscación del pensamiento⁸⁴³. «No podemos decir que antes era todo erróneo y que ahora es todo correcto»⁸⁴⁴.

3.1.5. «Informe sobre la fe»

Don José encontró en la entrevista del periodista italiano Vittorio Messori al entonces cardenal Josep Ratzinger sobre el Concilio, una confirmación en sus apreciaciones sobre el Concilio, y una respuesta satisfactoria a las principales objeciones al mismo: «En asunto tan complejo y tan polémico me remito a la valoración publicada en el vigésimo aniversario del Concilio por el Sínodo de los obispos,

⁸⁴¹ **Ratzinger, cardenal Joseph**. «*Mi vida (1927-1977)*». Ediciones Encuentro. Madrid, 1997. Pág. 109.

⁸⁴² *Ibidem*. Pág. 110.

⁸⁴³ **Benedicto XVI**, *Luz del mundo. El papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Meter Seewald*. Herder. Ciudad del Vaticano, 2010. Pág. 39.

⁸⁴⁴ *Ibidem*. Pág. 119.

completada por el famoso informe o declaración del cardenal-Prefecto de la Congregación de la Fe a Vittorio Messori»⁸⁴⁵.

El Boletín Oficial del Obispado de Cuenca se hizo eco de un adelanto del libro de Messori en la revista italiana Jesús. El cardenal había dado el visto bueno a la transcripción de la entrevista. Don José recuerda que la Congregación para la Doctrina de la Fe es el instrumento de la Iglesia para promover la profundización en la fe, vela por su integridad y es por tanto depositaria de la ortodoxia⁸⁴⁶. En palabras del propio Ratzinger, prefecto entre 1982 y 2005, sirve para «promover la profundización en la fe y velar por su integridad»⁸⁴⁷. Pablo VI decía que era «la congregación que se ocupa de las cosas más importantes»⁸⁴⁸.

El Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, para aclarar conceptos básicos, afirma que el Colegio Episcopal goza de la misma infalibilidad de magisterio que el Papa, cuando se pronuncia sobre fe o costumbres, siempre que los obispos «conserven el vínculo de comunión entre sí y con el Sucesor de Pedro»⁸⁴⁹. En los concilios ecuménicos sólo son vinculantes los dictámenes aprobados con una unanimidad moral, pero no por ser unánimes, sino porque la unanimidad en obispos de origen tan heterogéneo no es invento sino hallazgo. La unanimidad moral en un concilio no es una votación sino un testimonio⁸⁵⁰.

No le «gustan los términos pre o post conciliar; aceptarlos significaría aceptar la idea de una ruptura en la historia de la Iglesia»⁸⁵¹. «No hay una Iglesia “pre” o “post” conciliar: existe una sola y única Iglesia que camina hacia el Señor, (...) no hay saltos, no hay rupturas, no hay solución de continuidad»⁸⁵².

⁸⁴⁵ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 561; **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985; **Ratzinger, cardenal Joseph**, «Informe. Situación de la Iglesia y crisis de fe después del Concilio Vaticano II». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 270-293.

⁸⁴⁶ **Ratzinger, cardenal Joseph**, «Informe. Situación de la Iglesia y crisis de fe después del Concilio Vaticano II». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 270.

⁸⁴⁷ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág.14.

⁸⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 41.

⁸⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 67.

⁸⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 70.

⁸⁵¹ *Ibidem*. Pág. 123.

⁸⁵² *Ibidem*. Pág. 41.

Era necesario un concilio en la vida de la Iglesia. También su predecesor, el cardenal Ottaviani, era partidario del proyecto de concilio ecuménico, porque había un clima general de esperanza en el sereno desarrollo de la doctrina de la Iglesia⁸⁵³.

En efecto, «la intención del Papa que tomó la iniciativa del Vaticano II, Juan XXIII, y de aquel que lo continuó fielmente, Pablo VI, no era poner en discusión un depositum fidei, que, muy al contrario, ambos tenían por incontrovertido y libre ya de toda amenaza»⁸⁵⁴. «Quiero decir que el Vaticano II no quería ciertamente “cambiar” la fe, sino reproponerla de manera eficaz. Quiero decir que el diálogo es posible únicamente sobre la base únicamente de una identidad indiscutida; que podemos y debemos “abrirnos”, pero sólo cuando estemos verdaderamente seguros de nuestras propias convicciones»⁸⁵⁵. El Concilio quiso un impulso misionero para la Iglesia⁸⁵⁶.

Muchos textos aprobados por el Papa fueron rechazados por el Concilio. El cardenal Ratzinger no ve en ello ninguna conspiración, sino un gesto de optimismo general en la época, donde se buscaba afinar en la puntualización⁸⁵⁷.

Abrirse a cuanto de positivo hay en el mundo moderno, implica firmes convicciones. Muchos católicos sin embargo se han abierto sin freno y sin filtros al mundo y a su cultura, cuestionándose el depositum fidei, cuyos pilares ya no estaban claros...⁸⁵⁸.

Pero la restauración como vuelta al pasado es algo imposible y ni siquiera deseable. La restauración adecuada es la búsqueda de un nuevo equilibrio, «después de las exageraciones de una apertura indiscriminada al mundo, después de las interpretaciones demasiado positivas de un mundo agnóstico y ateo»⁸⁵⁹.

Porque «hay valores que, aunque nacidos fuera de la Iglesia, pueden tener un puesto en la visión del mundo de ésta, una vez depurados y corregidos»⁸⁶⁰.

⁸⁵³ Ibidem. Pág. 47.

⁸⁵⁴ Ibidem. Pág. 42.

⁸⁵⁵ Ibidem. Pág. 42.

⁸⁵⁶ Ibidem. Pág. 18.

⁸⁵⁷ Ibidem. Pág. 47-48.

⁸⁵⁸ Ibidem. Pág. 42.

⁸⁵⁹ Ibidem. Pág. 44.

⁸⁶⁰ **Ratzinger, cardenal Joseph**, «Informe. Situación de la Iglesia y crisis de fe después del Concilio Vaticano II». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 280.

Sobre la crisis de la Iglesia, indica que «hay que afirmar sin ambages que una reforma real de la Iglesia presupone un decidido abandono de aquellos caminos equivocados que han conducido a consecuencias indiscutiblemente negativas»⁸⁶¹. La solución a la crisis exige la aceptación del Concilio; la reconstrucción de la Iglesia no será pese al Concilio sino gracias al verdadero Concilio⁸⁶². «¡Cuántas antiguas herejías han reaparecido en estos años bajo capa de novedad!»⁸⁶³.

Después del Concilio, sobre todo en los primeros años, el perfil del candidato al obispado, propuesto por el delegado pontificio, «debía ser un sacerdote que ante todo estuviera “abierto al mundo”. Se ha caído en la cuenta, incluso mediante amargas experiencias, que se necesitaban obispos “abiertos”, pero al mismo tiempo capaces de oponerse al mundo y a sus tendencias»⁸⁶⁴.

A propósito de los abusos sexuales de algunos eclesiásticos, el cardenal Ratzinger, ya Papa, lamenta que desde mediados de la década de 1960 dejó de aplicarse el derecho penal eclesial. «Imperaba la consciencia de que la Iglesia no debía ser más Iglesia del derecho, sino Iglesia del amor, que no debía castigar. Así, se perdió la consciencia de que el castigo puede ser un acto de amor»⁸⁶⁵. «La constelación espiritual de los años setenta, (...) se fue abriendo camino ya en los años cincuenta. En ese entonces se (...) sostuvo la tesis –que se introdujo también en la teología moral católica– de que no hay algo que sea malo en sí mismo, sino sólo cosas “relativamente” malas. Lo bueno y lo malo dependen, se decía de las consecuencias»⁸⁶⁶.

Y que «lo importante es que intentemos vivir y pensar el cristianismo de tal manera que asuma en sí la buena, la correcta modernidad, y que al mismo tiempo se aparte y distinga de lo que se ha convertido en una contrarreligión»⁸⁶⁷.

«Se ha confundido renovación con acomodación». Cuenta el caso de un religioso que le contó que la disolución de su convento comenzó cuando se estableció

⁸⁶¹ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 36.

⁸⁶² *Ibidem*. Pág. 40.

⁸⁶³ *Ibidem*. Pág. 41.

⁸⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 73.

⁸⁶⁵ **Benedicto XVI**, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Meter Seewald*. Herder. Ciudad del Vaticano, 2010. Pág. 39.

⁸⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 41.

⁸⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 69.

que ya no era necesario levantarse para el rezo del oficio nocturno previsto en la liturgia. Ello se sustituyó por largas horas viendo la televisión por la noche⁸⁶⁸.

Finalmente manifiesta su confianza en las posibilidades del Concilio: «Creo que el tiempo verdadero del Vaticano II no ha llegado todavía, que su acogida auténtica aún no ha comenzado; sus documentos fueron en seguida sepultados bajo una luz de publicaciones con frecuencia superficiales o francamente inexactas»⁸⁶⁹.

3.1.6. La coherencia con la Tradición

Para el padre Brunero Gherardini ha quedado en la Iglesia la sensación de que todo empezó en el Concilio. Las alusiones al magisterio anterior son hoy «de pasada», como si se hubiese extendido un velo⁸⁷⁰. El Congreso Internacional sobre la aplicación del Concilio Ecuménico Vaticano II (Ciudad del Vaticano a comienzos de 2000) consideró «francamente desviada» la idea de romper lazos con el pasado. Aunque el padre Gherardini señala que esta declaración ha sido retórica⁸⁷¹.

Muchos estiman que la Iglesia nace con el Concilio o de que éste ha generado una Iglesia nueva. Todo se juzga a la luz del mismo, llegando al límite de la afirmación de su importancia más allá de lo razonable, de su excelencia en comparación con otros Concilios, y de su espontánea transformación en recetas de todo «orden y tipo»⁸⁷². Se ha abandonado la muralla de la verdad revelada, las certezas indiscutibles, abriendo el abanico de lo discutible, cerrando los ojos ante lo pluralista, lo múltiple, lo diverso, lo contradictorio, como si fuesen enriquecimientos providenciales.

No imputa el padre Gherardini el problema a los textos del Concilio⁸⁷³, sino al «optimismo irreflexivo e inflado, la inversión de la perspectiva (ya no desde lo alto hacia abajo sino al revés), la confianza ilimitada en el hombre, el empañamiento de lo sano, el irenismo falso y peligroso, el «buenismo», la desacralización de lo creado y la contemporánea adoración de algunos de sus aspectos como la libertad.

⁸⁶⁸ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 125.

⁸⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 46.

⁸⁷⁰ **Gherardini, Brunero**, *Vaticano II: una explicación pendiente*. Madrid, 2011. Pág. 10.

⁸⁷¹ *Ibidem*. Pág. 10.

⁸⁷² *Ibidem*. Pág. 13.

⁸⁷³ *Ibidem*. Págs. 15 y 18.

El problema no son los textos sino «las ideas que algunos grupos de presión lograron filtrar en el aula conciliar, lo que determinó la progresiva maduración de la línea que luego desembocó en la cultura posconciliar»⁸⁷⁴. La culpa de los padres Conciliares no fue de formal consentimiento, sino material de no advertencia, de ligereza, de optimismo superficial y exagerado, de subjetiva buena fe. Salvo una minoría que pasó del «antirromanismo» al «anticurialismo», y extendió el virus entre la mayoría, colaborando al descrédito de la Curia romana como enemiga de las expectativas de los nuevos tiempos⁸⁷⁵. Por eso, se rechazaban los esquemas preparados por la Comisión antepreparatoria, papel que desempeñaba substancialmente la Curia⁸⁷⁶.

Sobre la controvertida expresión conciliar del «subsistit in»⁸⁷⁷, la Congregación para la Doctrina de la Fe respondió en 2007 a este problema suscitado en el Concilio con error de método, incurriendo en una tautología⁸⁷⁸. Se dice que la Iglesia de Cristo está presente y operante en las iglesias que no están en plena comunión con la Iglesia Católica, gracias a los «elementos de santificación y de verdad presentes en ellas». Pese a sus carencias, el espíritu de Cristo no rechaza servirse de ellos como instrumentos de salvación.

Para el padre Gherardini, un Concilio auténtico excluye la posibilidad de error en materia de fe y moral, pero no puede excluir alguna «formulación menos feliz e incluso no totalmente en línea con aquellos de la venerada Tradición eclesial»⁸⁷⁹. Por ser un concilio pastoral, no es dogmático y no se equipara a Trento o al Vaticano I, y aunque tiene cosas teológicas no es dogmático⁸⁸⁰. No es absoluto⁸⁸¹. Precisa análisis crítico, una reflexión histórico-crítica buscando conexión y continuidad con la Tradición católica⁸⁸², respetando su naturaleza, contenido, finalidades y pastoralidad, según la

⁸⁷⁴ Ibidem. Pág. 15.

⁸⁷⁵ Ibidem. Pág. 15.

⁸⁷⁶ Ibidem. Pág. 16.

⁸⁷⁷ Cf. *Lumen gentium*, 8 b y *Unitatis Redintegratio*, 3.

⁸⁷⁸ **Gherardini, Brunero**, *Vaticano II: una explicación pendiente*. Madrid, 2011. Pág. 17.

⁸⁷⁹ Ibidem. Pág. 19.

⁸⁸⁰ Ibidem. Pág. 19.

⁸⁸¹ Ibidem. Pág. 20.

⁸⁸² Ibidem. Pág. 13.

hermenéutica de la continuidad⁸⁸³. Y esa es tarea del Papa. Y el 22 de diciembre de 2005 se fijó el criterio de su recta interpretación en la hermenéutica de la continuidad⁸⁸⁴.

El padre Gherardini pide un documento específico. Quienes han realizado estudios críticos al respecto pecan de espíritu polémico y realizan una crítica preconcebida, estableciendo conclusiones desde el origen. Sin este vicio algunas obras tienen mucho de salvable⁸⁸⁵. Al tiempo que censura la celebración acrítica de sus méritos⁸⁸⁶. El padre Gherardini desaprueba que no se busque comprender los textos sino que se repita el monótono estribillo de la fidelidad, la enseñanza, o la aplicación y ejecución del Concilio⁸⁸⁷.

Considera sin embargo un delirio sin base histórica y teológica descalificar como ilegítimos a los Papas que han gobernado la Iglesia desde Pío XII⁸⁸⁸. El Concilio ha sido convocado, dirigido y promulgado por un Papa legítimo en posesión de la plenitud de jurisdicción sobre toda la Iglesia⁸⁸⁹.

El padre Ricart Torrens explica la naturaleza del Concilio con palabras de Juan XXIII: para «poner la Iglesia al día y fomentar la unión de las Iglesias»⁸⁹⁰. El Concilio ha sido convocado y firmado por el Papa y es un acto del magisterio Supremo de la Iglesia y obliga en obediencia al fiel cristiano⁸⁹¹. Según el art. 222 del antiguo CIC los Concilios no se convocan para decretar dogmas de fe, aunque debe abrazarse como definiciones de fe aquellas verdades de fe y costumbres que el propio Concilio abiertamente como tales declare⁸⁹².

El padre Ricard recuerda que el propio Tarancón habló de las interpretaciones arbitrarias del Concilio, y de que éste sólo puede interpretarse a la luz del magisterio auténtico de la Iglesia, tanto anterior como posterior al Concilio⁸⁹³.

⁸⁸³ Ibidem. Pág. 21.

⁸⁸⁴ Ibidem. Pág. 21.

⁸⁸⁵ Ibidem. Págs. 22-23.

⁸⁸⁶ Ibidem. Pág. 13.

⁸⁸⁷ Ibidem. Pág. 12.

⁸⁸⁸ Ibidem. Pág. 28.

⁸⁸⁹ Ibidem. Pág. 27.

⁸⁹⁰ **Ricart Torrens, José**, *Lo que no ha dicho el Concilio*. Studium Ediciones. Madrid, 1969. Pág. 15.

⁸⁹¹ Ibidem. Pág. 17.

⁸⁹² Ibidem. Págs. 14 y 17.

⁸⁹³ Ibidem. Pág. 7.

No todo lo que se ha dicho en el aula conciliar es Concilio, ni lo que ha dicho la prensa ni los comentarios de algunos sacerdotes. Juan XXIII afirmó que fue convocado por inspiración del Espíritu santo y Pablo VI lo confirmó⁸⁹⁴.

Los cambios tampoco afectan a nada sustancial o inmutable de la Iglesia, sino a lo accidental y acomodaticio, que depende de las costumbres e ideologías de los tiempos⁸⁹⁵. Por ejemplo, en *Dignitatis Humanae* unos aceptan solamente las afirmaciones suprimiendo los atenuantes, y otros insisten en las atenuantes olvidando las afirmaciones. Ambas posturas son equivocadas. No son reservas lícitas. O se acepta todo, o nada⁸⁹⁶.

Para el padre Álvaro Huerga, el Concilio no quiso insistir en la condena de errores⁸⁹⁷, lo cual no quiere decir que las condenas fueran derogadas, como tantos han entendido en la Iglesia. Quiso usar alternativamente «la medicina de la misericordia»⁸⁹⁸.

Lumen Gentium (sobre la Iglesia) es el eje radial del que arrancan casi todos los documentos conciliares. Pablo VI le añadió una nota previa para una correcta interpretación del capítulo referente al colegio episcopal. Algunos protestaron por tal nota⁸⁹⁹.

Cuando el Concilio pone el acento en la Iglesia como «pueblo de Dios» no desprecia por ello la Iglesia vista como «Cuerpo Místico de Cristo»⁹⁰⁰.

«La Iglesia reflexionó ad intra, hizo examen de conciencia, se declaró santa y pecadora, y luz de las gentes, y auspició un retorno a las fuentes –a la Sagrada Escritura sobre todo- y reformó la liturgia y abrió caminos de comprensión y de paz»⁹⁰¹.

La Congregación para la Doctrina de la Fe en 1966 precavó sobre los abusos en la interpretación del Concilio y recordó la adecuada hermenéutica⁹⁰².

⁸⁹⁴ Ibidem. Pág. 18.

⁸⁹⁵ Ibidem. Pág. 24.

⁸⁹⁶ Ibidem. Pág. 18

⁸⁹⁷ **Huerga, Álvaro**, «Los teólogos españoles en el concilio». En AHIg, 14 (2005) 51-67. Pág. 56.

⁸⁹⁸ Ibidem. Pág. 56.

⁸⁹⁹ Ibidem. Pág. 59.

⁹⁰⁰ Ibidem. Pág. 60.

⁹⁰¹ Ibidem. Pág. 63.

⁹⁰² Ibidem. Pág. 65.

Romano Amerio (1905-1997), doctor en filosofía y profesor de Latín y Griego en Lugano (Suiza) fue asesor de monseñor Jelmini y miembro de la Comisión Preparatoria del Concilio.

Para Amerio la ambigüedad de algunos textos conciliares concede fundamento tanto a una interpretación modernista como tradicional. Y que nunca nadie cita a la Comisión posconciliar para la interpretación del Concilio⁹⁰³.

Rechaza la tesis de Juan XXIII, que «en nuestro tiempo prefiere usar la medicina de la misericordia más que de la severidad». Dice que corregir el error es una obra de misericordia, porque condenando el error se corrige al que yerra y se preserva a otros⁹⁰⁴.

Respecto a la interpretación del Concilio, afirma que el vocablo democracia no aparece ni una sola vez en el concilio, pese a lo cual aparece en algunos índices de textos conciliares editados con permiso. También el artículo treinta y seis de la Constitución sobre la Liturgia dice que debe conservarse la lengua latina en el rito romano, que ha sido abandonada⁹⁰⁵. Finalmente observa una influencia protestante en los teólogos alemanes cuando hablan de mariología. Como el islam veneran a la Virgen pero no admiten un culto en grado especialísimo⁹⁰⁶.

Añade que la ruptura con todo el trabajo preparatorio del concilio en la primera sesión del Concilio no es un acto del Concilio sino una ruptura con la legalidad conciliar (⁹⁰⁷. Insinúa la conspiración, pero no se pronuncia. Pero señala a los «modernizantes» alemanes, franceses y canadienses⁹⁰⁸. Presta tal vez demasiada atención a lo que puso ser y no fue⁹⁰⁹.

Para José Luis Gutiérrez hay un deber inexcusable de aceptar el Concilio Vaticano II para un católico. Es un Concilio «cuyas enseñanzas poseen carácter vinculante y por lo mismo obligatorio»⁹¹⁰. El Concilio tuvo como misión «confirmar y

⁹⁰³ **Amerio, Romano**, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Ricardo Ricciardi Editore. Salamanca, 1995. Pág. 83.

⁹⁰⁴ Ibidem. Pág. 70.

⁹⁰⁵ Ibidem. Pág. 82.

⁹⁰⁶ Ibidem. Pág. 7.

⁹⁰⁷ Ibidem. Pág. 71.

⁹⁰⁸ Ibidem. Pág. 74.

⁹⁰⁹ Ibidem. Págs. 76-77.

⁹¹⁰ **Gutiérrez García, José Luis**, *Diselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 23.

desarrollar el patrimonio dogmático de la Iglesia católica»⁹¹¹, cuyo magisterio se resume con la siguiente expresión: «coherencia con el pasado y desarrollo renovador»⁹¹².

El Concilio Vaticano II es un concilio «poco conocido y poco comprendido por muchos clérigos y seglares». Quiso reafirmar solemnemente el valor del magisterio eclesiástico. No fue un concilio transformador que pretendiera modificar la naturaleza esencial de la Iglesia, como pretendieron algunos críticos exteriores e interiores, entre otras razones porque el Papa y los obispos no tienen autoridad para modificar la estructura esencial de la Iglesia establecida por su Fundador, Dios mismo en Cristo. Tampoco fue un concilio reformador como el IV de Letrán, sino «renovador y coherente»⁹¹³. Hay Concilios como el Lateranense V (1512-1517) que no fueron eficaces, porque se habían propuesto la reforma y sus decretos quedaron en letra muerta. Fueron relevantes sin embargo sus decretos dogmáticos, que neutralizaron el neoaristotelismo y su tesis de la mortalidad del alma. El Concilio de Trento fue eficaz en la clarificación doctrinal y en la eficacia práctica, pero fracasó en el origen de su convocatoria que era la unidad de la Iglesia⁹¹⁴.

Para el profesor Canals Vidal (1922-2009) no hay oposición entre el Concilio y la Tradición, pero tampoco oculta que hay una interpretación paralela a los textos del Concilio que rompe con el pasado en cuestiones fundamentales⁹¹⁵.

Admira los esfuerzos de Pablo VI para la clarificación doctrinal, y su advertencia sobre los que invocan el Concilio para negar verdades inmutables de la fe⁹¹⁶. Precisamente Pablo VI, pocas semanas después del Concilio, el 12 de enero de 1966, decía que el Concilio está formado por los textos promulgados en los momentos conclusivos. El Concilio ni ha puesto en duda la doctrina católica ni ha sido modificada en su esencia. El Concilio no contiene toda la enseñanza de la Iglesia, ni debe el Concilio desgajarse del patrimonio doctrinal de la Iglesia, donde encuentra su inserción

⁹¹¹ **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 23.

⁹¹² *Ibidem*. Pág. 23.

⁹¹³ *Ibidem*. Pág. 24.

⁹¹⁴ **Amerio, Romano**, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Ricardo Ricciardi Editore. Salamanca, 1995. Pág. 60.

⁹¹⁵ **Canals Vidal, Francisco**, *Obras Completas*, 2. Editorial Balmes. Barcelona, 2013. Págs. 212-213.

⁹¹⁶ *Ibidem*. Pág. 210.

y coherencia⁹¹⁷. En la misma fecha, el Papa dijo nunca existió un Concilio que buscara «una ruptura frente a la enseñanza tradicional de la Iglesia y una confusa conformidad con la mentalidad de nuestro tiempo en lo que ésta tiene de efímero y negativo»⁹¹⁸.

Añade el profesor Vidals que la herméutica posconciliar se ha contaminado de falsas filosofías, que han destruido la comprensión de la Sagrada Escritura, el dogma católico y la vida cristiana en lo individual y lo social⁹¹⁹. Nunca existió un Concilio, dice Canals, contra el primado y magisterio infalible de Pedro, que no defendiese la obligación de buscar la verdad de Dios en su Iglesia Católica y abrazarla, que renegase de Santo Tomás y abrazase a Teilhard, que reniegue de las formas de espiritualidad y devoción no abordadas por él, que pida renunciar a la Tradición Católica en el orden político, como sostuvo el cardenal Tarancón en documento firmado en Roma a la clausura del Concilio donde defiende la unidad católica y la confesionalidad del Estado⁹²⁰.

Para monseñor Juan José Asenjo el Concilio no quiso abordar ningún cambio doctrinal ni moral, sino un cambio en el modo o el estilo de la presencia de la Iglesia en el mundo⁹²¹. Monseñor Marchetto es del mismo criterio⁹²².

3.1.7. Un falso tradicionalismo anticonciliar

Decía el padre Pérez Argos que en algo coinciden progresistas y tradicionalistas. O veneramos la Tradición, que es infalible, contra el Concilio, lo que implica desobediencia y escándalo, o veneramos al Concilio contra la Tradición, lo que es herejía⁹²³.

⁹¹⁷ **Canals Vidal, Francisco**, *Obras Completas*, 2. Editorial Balmes. Barcelona, 2013. Pág. 254.

⁹¹⁸ *Ibidem*. Pág. 259.

⁹¹⁹ *Ibidem*. Pág. 255.

⁹²⁰ *Ibidem*. Págs. 260-261.

⁹²¹ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 59.

⁹²² **Marchetto, monseñor Agostino**, *El Concilio Vaticano II. Contrapunto para su historia*. Edicep. Madrid, 2008.

⁹²³ **Pérez Argos, Baltasar**, «*La continuidad del Vaticano II con la tradición*». En *Siempre P'alante*, 223 (1991) 9.

Muchos de quienes se han dicho admiradores del magisterio de don José Guerra Campos, no lo eran de facto en su apreciación del Concilio. Mientras don José siempre entendió los aspectos más controvertidos del Concilio como una expresión actualizada de la tradición de la Iglesia, los justificó con esfuerzo y cariño, y los sirvió leal y eficazmente, algunos de sus panegiristas, atribuyéndose el papel de intérpretes de la tradición de la Iglesia y la misión divina de enseñar al pueblo de Dios, estimaron, escribieron y defendieron una supuesta incompatibilidad entre lo que la Iglesia había enseñado siempre y las disposiciones conciliares.

Para quienes el Concilio supuso una revolución en la vida de la Iglesia en virtud de sus textos, tal contradicción es una buena noticia. Sin embargo, en tal caso estaríamos ante la negación de la constitución divina de la Iglesia, porque sería tanto como decir que la Iglesia ha vivido en el pasado al margen de la Revelación divina, que su pastor supremo no ha sabido discernir la voluntad de Dios, que la tradición de la Iglesia no es fuente de Revelación, y que lo sustancial es susceptible de modificación, una y cuántas veces exijan las circunstancias o los tiempos.

La expresión integrista es un tanto equívoca. La ha utilizado la Iglesia como sana y legítima alternativa al modernismo. Yves M. J. Congar define integrista a partir de la definición de P. O. von Nell-Breuning: sistema total que «quiere modelar o determinar todos los dominios de la vida a partir del elemento (específicamente o propiamente) católico». Desde esta perspectiva el propio Concilio sería integrista⁹²⁴.

El profesor Gutiérrez se refiere a la noción vulgar de «integrista», como aquella actitud ante la Iglesia que tiene un deseo de volver al pasado, buscando la seguridad perdida. Se sienten amenazados y se aferran a determinadas formas, antes valiosas y hoy sin vigencia. Tienden a replegarse sobre sí mismos, rehuyendo el papel que les corresponde en la vida de la Iglesia. Con el pretexto de la fidelidad a la Iglesia y su magisterio rechazan el magisterio conciliar, y en nombre de la Tradición menosprecian la autoridad suprema de la Iglesia, erigiéndose en «autolegitimados garantes»⁹²⁵. Como señaló Pablo VI, se apartan del Evangelio y de la fe⁹²⁶, asumiendo una autoridad suprapapal que no les corresponde y definiendo arbitrariamente lo que en la Tradición

⁹²⁴ **Ramírez, Eulogio**, «*Son refractarios a definir*». En *Siempre P'alante*, 153 (1988) 7.

⁹²⁵ **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 27-28.

⁹²⁶ *Ibidem*. Pág. 28.

es inmutable y lo que está sujeto al inevitable cambio histórico. Están fuera de comunión con el Sucesor de Pedro y de los sucesores de los Apóstoles, a quienes desobedecen y acusan de forma irreverente⁹²⁷.

Lo dijo Pablo VI al respecto de la agitación del pos-concilio: «La barca de Pedro navega por un mar agitado. Todo se mueve. Todo es problema. Todo parece transformarse. Y surge por todas partes el peligro de la desilusión, del desaliento y del abandono, especialmente entre los buenos. Es hora, hoy también, de aducir y de entender la advertencia del Señor: si alguien os dijere: aquí está el Mesías, no lo creáis. No hay otro fundamento para la Iglesia que el que puso su Fundador, Cristo Jesús»⁹²⁸.

Para describir el espíritu del Concilio, algunos de sus críticos comienzan su tesis citando la interpretación que hacen algunos falsificadores del propio Concilio, desautorizados sistemáticamente por la jerarquía de la Iglesia, como Juan José Tamayo, que calificaba al Papa Benedicto XVI como integrista en *El País*, 18 de abril de 2009⁹²⁹.

Algunas revistas religiosas o políticas, en principio próximas a la figura de José, no lo fueron siempre a su pensamiento al respecto del Concilio. Podemos encontrar artículos que apoyan la hermenéutica de la continuidad y otros que la niegan⁹³⁰.

⁹²⁷ **Gutiérrez García, José Luis**, *Diselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 28.

⁹²⁸ *Ibidem*. Pág. 32.

⁹²⁹ **Alvear Téllez, Julio**, *La declaración de la Libertad Religiosa del II Concilio Vaticano: una impostura irresuelta*. En Miguel Ayuso (ED.). *A los 175 años del carlismo*. Fundación Elías de Tejada. Madrid, 2011. Págs. 527-542. Pág. 528.

⁹³⁰ **Santa Cruz, Manuel de**, «*La vuelta de los católicos al ghetto*». En *Fuerza Nueva*, 614 (1978) 26-27; **Santa Cruz, Manuel**, «*Que España vuelva por sus fueros*». En *Fuerza Nueva*, 731 (1981) 34-35; **Villanueva, Pedro**, «*Galería. La decadencia por el Vaticano II*». En *Fuerza Nueva*, 834 (1983) 24-25; **Tello, Tomás**, «*La Iglesia y su tiempo. Fides quaerens intellectum*». En *Fuerza Nueva*, 854 (1983) 31; **IJCIS**, «*¿Dónde está la esterilidad del Vaticano II?*». En *Fuerza Nueva*, 895 (1985) 34-35; **Cano, M**, «*Aprovechando la feliz circunstancia*». En *¿Qué Pasa?*, 646 (1978), 10; **Santa Cruz, Manuel**, «*La propagación del error*». En *Siempre P' delante*, 75 (1985) 7; **Ramírez, Eulogio**, «*Ambigüedad y cisma*». En *Siempre P' delante*, 150 (1988) 7; **De Santa Cruz, Manuel**, «*Nuevos apuntes sobre la libertad de cultos*». En *Siempre P' delante*, 175 (1989) 16; **Gambra, Rafael**, «*Una nueva formulación del Vía Crucis o el cambio por el cambio*». En *Siempre P' delante*, 210 (1991) 7; **Gambra, Rafael**, «*El Concilio y los concilios*». En *Siempre P' delante*, 212 (1991) 8; **Gambra, Rafael**, «*1964-1994: 30 años desde el Concilio en Navarra*». En *Siempre P' delante*, 289 (1994) 9; **Gambra, Rafael**, «*¿Quién pedirá perdón por el Vaticano II?*». En *Siempre P' delante*, 306 (1995) 9; **Tello Corraliza, Tomás**, «*Validez o nulidad de los nuevos ritos*». En *Siempre P' delante*, 325 (1996) 13; **Gambra, Rafael**, «*Mercellán no se entera*». En *Siempre P' delante*, 332 (1996) 9; **Ayuso, Miguel**, «*Siempre P' delante y la unidad católica de España*». En

Algunos artículos se quedan en el recelo, como algún artículo en una revista de la HSE⁹³¹.

Otros expresan pesimismo sobre los frutos del Concilio⁹³².

En alguna ocasión, comentando un libro del padre Ricart Torrens, el profesor Rafael Gamba ha reconocido que los textos del Concilio son recta doctrina que en nada contradicen a la Tradición, pero imputa la crisis al espíritu del Concilio⁹³³.

No falta quien dice una cosa y la contraria. Un día amanece viendo al Concilio opuesto a la tradición de la Iglesia⁹³⁴, otro día el Concilio reafirma la doctrina tradicional⁹³⁵.

«San Agustín se acusaba, en su madurez, de haber sido fácil, siendo laico, en la crítica a los obispos por no corregir éstos ciertos abusos públicos de disciplina y moral. Luego, sacerdote y obispo, se dio cuenta de que la Iglesia sufre el embate del oleaje exterior y las debilidades internas de los tripulantes y pilotos de la nave»⁹³⁶.

3.1.8.El espíritu del Concilio

Los que invocan el espíritu del Concilio para justificar lo injustificable en un pluralismo ciego que todo lo permite, nunca invocan la letra del Concilio, y ni siquiera

Siempre P'alante, 500 (2004) 18; **Calvo, Jesús**, «*Perdón a qué precio*». En Siempre P'alante, 652 (2011) 6; **Chanteiro, Federico P. de**, «*Los "errores del Concilio Vaticano II"*». En Roca Viva, 3 (1968) 14-20.

⁹³¹ **IJCIS**, «*¿El Concilio?*». En Dios lo Quiere, 66 (1983) 7); **IJCIS**, «*¿El Concilio?*». En Fuerza Nueva, 688 (1980) 38; **IJCIS**, «*Los maestros de la abstención*». En Fuerza Nueva, 1.001 (1990) 18-19; **Chanteiro, Federico P. de**, «*Los "errores del Concilio Vaticano II"*». En Roca Viva, 2 (1968) 19-23); **Xavier da Silveira, A. V.**, «*¿Cuál es la autoridad de la doctrina pontificia (III)?*». En Roca Viva, 56 (1972) 575-580; **IJCIS**, «*¿Puede errar un Concilio?*». En Roca Viva, 303 (1993) 339-341; **IJCIS**, «*¿Puede errar un Concilio?*». En Siempre P'alante, 260 (1993) 9.

⁹³² **Monsegú, Bernardo**, «*¿Mejor o peor que antes del Concilio*». En Roca Viva, 291 (1992) 289-291; **Moreno, Silvino**, «*A 25 años del Vaticano II*». En Roca Viva, 315 (1994) 25-26.

⁹³³ **Gamba, Rafael**, «*Lo que no ha dicho el Concilio*». En Fuerza Nueva, 208 (1971) 6.

⁹³⁴ **Ramírez, Eulogio**, «*¿Soldados sin capitanes?*». En Fuerza Nueva, 582 (1978) 14-16.

⁹³⁵ **Ramírez, Eulogio**, «*Malsana cooperación*». En Fuerza Nueva, 722 (1980) 48.

⁹³⁶ citado por **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985.

se han leído un párrafo del Concilio⁹³⁷. Decía Juan Pablo II, recordando a San Carlos Borromeo: «La Iglesia de hoy no tiene necesidad de nuevos reformadores. La Iglesia tiene necesidad de nuevos santos»⁹³⁸. Para Messori el llamado “espíritu del Concilio” es en realidad su verdadero «antiespíritu»⁹³⁹. Monsegú distingue lo que se ha dicho en el Concilio y lo que finalmente ha dicho el Concilio. El progresismo ha puesto el acento en la primera parte, anecdótica y sin valor jurídico, y no en la segunda⁹⁴⁰. Se apela al espíritu del Concilio pero no se hace caso a sus documentos⁹⁴¹.

Aunque el padre Monsegú admite alguna ambigüedad en los textos conciliares⁹⁴², pero les imputa poca responsabilidad en la crisis⁹⁴³. Al margen de esta opinión, es cierto que todo texto necesita, para ser interpretado rectamente, la buena fe inicial y la usencia de prejuicios.

La tarea desinformativa de buena parte de la prensa en el Concilio y en el posconcilio tuvo mucha influencia en la vida de la Iglesia. Puede afirmarse que hubo desinformación porque buena parte de las noticias escandalosas que la prensa puso en boca del Concilio, o bien quedaron en propuestas derrotadas, o eran iniciativas parciales, o eran versiones torcidas, como los textos del propio Concilio, el tiempo o la interpretación oficial de la Iglesia se han encargado de demostrar. Mucho de lo que el Concilio reafirmó, como no podía ser de otra manera, no era noticia⁹⁴⁴. Capítulo aparte fueron los problemas de traducción y los resúmenes de prensa sesgados, incompletos o abiertamente inventados, confundiendo los deseos con la realidad⁹⁴⁵. Monseñor Hervás protestó precisamente por las crónicas desde Roma del padre Jesús Iribarren, luego

⁹³⁷ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (II)*. Studium. Madrid, 1975. Pág. 249.

⁹³⁸ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 49.

⁹³⁹ *Ibidem*. Pág. 41.

⁹⁴⁰ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (I)*. Studium. Madrid, 1975. Pág. 9.

⁹⁴¹ **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Pág. 404.

⁹⁴² **Monsegú, Bernardo**, *La Iglesia que Cristo quiso*. Arca de la Alianza Cultural. Madrid, 1986. Pág. 32.

⁹⁴³ *Ibidem*. Pág. 28.

⁹⁴⁴ **CIO**, «*Sínodo de los obispos. Los silencios de la prensa*». En **VV. AA.**, *CIO*. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 282-292.

⁹⁴⁵ **Salgado, Andrés**, «*Sínodo de los obispos 1971*». En **VV. AA.**, *CIO*. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 293-296.

Secretario de la CEE⁹⁴⁶. La deformación informativa fue fruto de escritores y periodistas católicos con niveles de formación cristiana deficiente⁹⁴⁷.

Para el profesor Gutiérrez sería un error tanto el progresismo obsesionado por las reformas como el «integrismo», temeroso de cualquier innovación⁹⁴⁸. Al primero lo define como el disgusto con lo institucional, minimizan o niegan el contenido doctrinal de la fe, ignoran la Tradición viva de la Iglesia, interpretan subjetivamente los dogmas de la Iglesia introduciendo una nueva gnosis y la libre interpretación protestante. Algunos llegan más lejos y adoptan la violencia, asociando liberación con lucha de clases o subversión revolucionaria, eliminando el horizonte de la cruz redentora⁹⁴⁹. Quieren eliminar el magisterio eclesiástico porque o bien exageran el sentido del pluralismo extendido al depósito de la fe, o bien exageran la subsidiariedad como autonomía plena de las iglesias particulares, olvidando que la Iglesia de Cristo no es una confederación de iglesias particulares. En el fondo, como Voltaire, estiman que entre Dios y el hombre no cabe mediador humano alguno⁹⁵⁰. Es más dañino al progresismo, que ha cuajado en la Iglesia española, frente al integrismo, que es residual⁹⁵¹.

El progresismo incurre en la extravagancia, invirtiendo de forma copernicana el método teológico. Para ellos la primera fuente teológica está en los orígenes de la Iglesia, luego vendría la actualidad, esto es, los signos de los tiempos, y finalmente en último lugar vendría la Tradición y con ella el Magisterio⁹⁵². «El que a vosotros oye, a Mí me oye»⁹⁵³. San Bernardo ya hablaba de los teólogos a quienes «cuesta opinar como los demás, prefieren ser los únicos y los primeros en decir otra cosa»⁹⁵⁴.

⁹⁴⁶ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 269.

⁹⁴⁷ **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 58 y 60.

⁹⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 26.

⁹⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 27.

⁹⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 28.

⁹⁵¹ *Ibidem*. Pág. 29.

⁹⁵² *Ibidem*. Pág. 44.

⁹⁵³ Lc. 10,16.

⁹⁵⁴ **San Bernardo**, *Obras Completas*. Volumen II. BAC. Madrid, 1983. Pág. 506.

En una parte minoritaria pero ruidosa de la Iglesia, ha triunfado la ruptura con la tradición, apelando a un indeterminado «espíritu del Concilio», y utilizando como excusa una época de cambios formales, propicios para la confusión⁹⁵⁵.

Para Pilar Bellosillo, Auditora en el Concilio y en el III Sínodo, no se tratará en el Concilio de endurecer ni afianzar a ultranza el depósito y la ortodoxia de la fe⁹⁵⁶. Plantean el Concilio como una revolución⁹⁵⁷. Para Ángel Vegas Pérez, catedrático de la UCM y ex-dirigente de AC, «el gran descubrimiento del Concilio Vaticano II consistió (...), en señalar como primer objetivo de la Iglesia la salvaguarda del orden natural del mundo y de la humanidad en sus pretensiones trascendentes y superadoras⁹⁵⁸.

3.1.9.El Coetus

Para el sacerdote norteamericano Ralph Wiltgen, director de la agencia de noticias «Divine Word» en Roma durante el Concilio, se enfrentaron dos escuelas teológicas, progresista y conservadora, en torno a dos agrupaciones: la Alianza Europea y el Grupo Internacional de Padres, que debatían en las comisiones y el aula conciliar, celebraban reuniones internas, conferencias y ruedas de prensa y publicaban documentos y comunicados. El primer grupo contaba con la mayoría de los prelados de Alemania, Austria, Bélgica, Holanda y Suiza. Los cuatro cardenales moderadores, designados por Pablo VI, también eran de este grupo, que preparaban los textos para los debates

Los teólogos del norte de Europa se impusieron sobre los del sur, a veces con maniobras desconocidas en el proceder de la Iglesia, y que han provocado una protestantización de la Iglesia, no pretendida, sino como reto a la descristianización de

⁹⁵⁵ **Sanz de Diego, Rafael María, et alii.** *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996. Págs. 439, 447, 449-450; **Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo.** *El clero contestatario de finales del franquismo. El caso Fabara*. En *Hispania Sacra*, 117 (2006) 223; **Cárcel Ortí, Vicente,** *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 34) y las «nuevas ideas teológicas» (**Fernández Fernández, Gerardo,** *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileisa. León, 1999. Pág. 128.

⁹⁵⁶ **Ruiz Jiménez, Joaquín, et alii,** *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*. Editorial Argos Vergara. Barcelona, 1984. Pág. 231.

⁹⁵⁷ *Ibidem.* Pág. 239.

⁹⁵⁸ *Ibidem.* Pág. 247.

la posguerra europea, aunque la realidad ha sido la secularización masiva de la vida de la Iglesia⁹⁵⁹.

Don Marcelo González señaló que en el Concilio se rechazó la Comunión en la mano por quince mil votos contra menos de quinientos⁹⁶⁰, pese a lo cual se ha impuesto en la ley canónica y en las costumbres de buena parte de los fieles esta forma de recepción de la Sagrada Comunión.

3.1.10. La red IDOC

Su nombre completo era Centro Internacional de Información y Documentación relativa a la Iglesia Conciliar. Tenía su sede en Roma, con una enorme red de ramificaciones. Es una institución independiente. Recopila y distribuye documentación sobre la aplicación del Concilio. Se dirige a un público especializado. Estaban suscritos obispos, profesores, dirigentes de comisiones diocesanas, jefes de sección de religión de los grandes periódicos de información general⁹⁶¹. El padre Antonio Montero, luego obispo de Badajoz, figura en su Comité Ejecutivo⁹⁶². Nació en 1963 en Holanda como centro de información para obispos holandeses⁹⁶³.

La red IDOC fue un intento, en gran parte logrado, de crear un ambiente favorable a las tesis modernistas en el Concilio y en el posconcilio. Al parecer estaba implicada la mismísima KGB, que pretendía, mediante medios de comunicación católicos de occidente, empezando por Francia, influir en el Concilio «con informaciones sesgadas y contextos múltiples». El IDO-C había tenido como antecedente la organización polaca PAX, que había fracasado en Polonia, pero que

⁹⁵⁹ **Wiltgen, Ralph**, *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II*. Criterio Libros. Madrid, 1999.

⁹⁶⁰ **Garralda, Ángel**, «La división del clero en España». En VV. AA. *Junta General en Santiago de Compostela*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977. Págs. 159-178.

⁹⁶¹ **CIO**, *El IDO-C: ¿una jerarquía paralela?*. Editorial CIO. Madrid, 1968. Pág. 7.

⁹⁶² *Ibidem*. Pág. 8.

⁹⁶³ *Ibidem*. Pág. 9.

había obtenido éxitos parciales en Francia. El cardenal Wyszynski denunció el progresismo de PAX⁹⁶⁴.

Se infiltró en el Vaticano durante el Concilio con el apoyo del Episcopado holandés. Para Ricardo de la Cierva tanto PAX como IDOC eran movimientos revolucionarios inspirados por la KGB soviética con el fin de extender la subversión marxista al conjunto de la Iglesia. Es el origen de los movimientos contestatarios desde 1966⁹⁶⁵.

Frente al IDOC, el Coetus Internationalis Patrum fue el grupo más numeroso, importante y organizado de los obispos más tradicionales en el Concilio. Fue su alma y fundador monseñor Geraldo de Proença Sigaud, arzobispo de Diamantina (Brasil) de la Sociedad del Verbo Divino. El Papa les sugirió un cambio de nombre porque tal denominación correspondía al propio Concilio. Cambiaron por Comitatus Episcopalis Internationalis⁹⁶⁶.

3.1.11. Los obispos españoles en el Concilio

La historiografía dominante exalta una teología rebelde con el Papa, que viene de Francia, Alemania o Italia, con un clero español cerril, atrasado, anclado en el Syllabus e ignorante de las nuevas corrientes. En un silogismo con premisas falsas, el Concilio sería además el catalizador de estas ideas preexistentes, concluyendo que el clero español quedó desautorizado con el Concilio, que vendría a negar su forma de entender a la Iglesia⁹⁶⁷. Monseñor Tarancón llegó a decir que al menos 25 de ellos eran «carcas»⁹⁶⁸.

⁹⁶⁴ **De la Cierva, Ricardo**. *«Las puertas del infierno»*. Editorial fénix. Madrid, 1995. Págs. 436-458.

⁹⁶⁵ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 85.

⁹⁶⁶ **Raguer, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Págs. 151-158.

⁹⁶⁷ **Laboa, Juan María**, *La Iglesia durante la transición*. En *VV. AA. Historia de la democracia (1975-1995)*. Unidad Editorial. Madrid, 1995. Págs. 336-338; (**Laboa, Juan María**, «Los obispos españoles en el Concilio»). En *AHIg*, 14 (2005) 33 y 37; **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileasa. León, 1999. Pág. 76.

⁹⁶⁸ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 235.

Son «teólogos» que jalean a quienes negaron el magisterio de la Iglesia, la Tradición, a Santo Tomás de Aquino y al propio Concilio, reclamando antes de que se cumpla el II, una convocatoria del III⁹⁶⁹.

El Episcopado español estaría sometido a Roma, y no sólo a la figura del Papa sino también a los organismos pontificios⁹⁷⁰. Se desprecia que veintiséis obispos españoles hubiesen pedido el robustecimiento de la línea marcada por Pío XII en *Humani Generis*⁹⁷¹. Se menosprecia la preocupación general de los obispos españoles por la tradición eclesiástica y la crisis moral⁹⁷².

Muchos no dejan de extrañarse de que los obispos españoles quisieran garantizar la fe católica contra los errores y desviaciones, como Arriba y Castro o Quiroga Palacios⁹⁷³, que los monseñores Olaechea o González Moralejo (obispo auxiliar de Valencia), manifestasen la necesidad de introducir la lengua vernácula en algunas partes de la misa⁹⁷⁴, que los monseñores González Martín y Barrachina propusieran una especie de comunidad de bienes, para conseguir resolver problemas sociales⁹⁷⁵, o que en una sociedad donde la inmensa mayoría profesaba la religión católica, ningún obispo español tuvo interés en abordar cuestiones como la libertad religiosa o el ecumenismo⁹⁷⁶.

Hilari Ragner se extraña de que monseñor Arriba y Castro, respondiendo a la encuesta de monseñor Zacarías Vizcarra (de la Comisión Episcopal de Fe y Costumbres) dijese que en Tarragona los grandes problemas eran la moralidad de las playas, las casas de prostitutas y las capillas protestantes⁹⁷⁷. Luego la llegada a España del bikini con el turismo nórdico será, para sesudos historiadores, el ariete de la transición política.

⁹⁶⁹ **Huerga, Álvaro**, «*Los teólogos españoles en el concilio*». En AHIg, 14 (2005) 51-67. Pág. 64.

⁹⁷⁰ **Laboa, Juan María**, «*Los obispos españoles en el Concilio*». En AHIg, 14 (2005) 29.

⁹⁷¹ Ibidem. Pág. 30.

⁹⁷² Ibidem. Pág. 31.

⁹⁷³ Ibidem. Pág. 36.

⁹⁷⁴ Ibidem. Pág. 32.

⁹⁷⁵ Ibidem. Pág. 40.

⁹⁷⁶ Ibidem. Pág. 33.

⁹⁷⁷ **Ragner, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Pág. 68.

Para el padre Laboa, la historia del Concilio presenta con frecuencia a los obispos españoles desconfiando de los planteamientos teológicos que terminaron predominando en el Concilio, porque eran reos de la Curia Romana, o apoyando tesis que fueron derrotadas en el Concilio⁹⁷⁸. Temerosos de que el papel excepcional del Sumo Pontífice no quedase garantizado⁹⁷⁹. Aceptando el Concilio por obediencia pero con reticencias formales, y reduciéndolo al mínimo por pereza o rutina, porque no veían clara la continuidad⁹⁸⁰.

El padre Laboa es un ejemplo de historia-ficción. Dice que los obispos españoles en general defendieron planteamientos rechazados por la mayoría conciliar. No es cierto, en realidad arreglaron no pocos desaguisados. Habla de las angustias de los obispos españoles (sic), y concluye afirmando que en el Concilio triunfó una eclesiología que abandonaba la tesis de la Iglesia como sociedad perfecta y la identificación de los valores católicos con los valores nacionales. No aduce ningún texto conciliar para semejante afirmación. Añade además que la Iglesia con el Concilio se despolitizó. Pero en el caso de España se politizó como nunca. La Carta Colectiva de 1937 se curaba en salud y afirmaba no bendecir futuras situaciones incompatibles con la fe cristiana. Sin embargo, buena parte del Episcopado español ha bendecido el régimen constitucional a priori, lo que se entiende como corresponsabilidad de su hoja de servicios⁹⁸¹.

Por el contrario, el padre Álvaro Huerga, perito en el Concilio y catedrático en la universidad romana Angelicum, defiende la buena preparación de los teólogos españoles, y discute el criterio historiográfico tan extendido que divide a los teólogos conciliares y posconciliares en renovadores y tradicionalistas⁹⁸².

⁹⁷⁸ **Laboa, Juan María**, «*Los obispos españoles en el Concilio*». En AHIg, 14 (2005) 37; en la misma dirección, vid. **Callahan, William J.**, *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003; y **Raguer, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Pág. 61.

⁹⁷⁹ **Laboa, Juan María**, «*Los obispos españoles en el Concilio*». En AHIg, 14 (2005) 39.

⁹⁸⁰ **González de Cardedal, Olegario**, «*Reflexión final. Cristianismo, Iglesia y sociedad en España: 1950-2000*». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 382.

⁹⁸¹ **Laboa, Juan María**, «*Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)*». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Págs. 115-147.

⁹⁸² **Huerga, Álvaro**, «*Los teólogos españoles en el concilio*». En AHIg, 14 (2005) 51-67. Pág. 51.

La jerarquía española recibió el Concilio con sorpresa, lo secundó con júbilo y lo preparó con sumiso talante⁹⁸³.

El Concilio comenzó a prepararse el 5 de Junio de 1960, con los esquemas o textos que se propondrían a los padres conciliares. En esta fase hubo poca participación española, porque los peritos seleccionados fueron candidatos de la Secretaría de Estado de la Santa Sede. Es cierto que algunos esquemas y las directrices de Juan XXIII no siempre coincidieron en estos esquemas. El Papa había reiterado que el Concilio sería «abierto» y dialogante⁹⁸⁴.

Muchas crónicas del Concilio han propalado la idea de que la Iglesia española no estaba preparada para el Concilio. Es falso. Su nivel era alto. Los obispos eran personas doctas que fueron también prudentes y se hicieron acompañar de peritos como auxilio de sus posibles lagunas, aunque destacaban más por su capacidad pastoral que teológica. Los peritos muchas veces vivían en Roma y eran profesores. Su nivel de preparación era sobresaliente⁹⁸⁵. No militaban sin embargo en la teología que se practicaba más arriba de los Alpes o de los Pirineos, porque la teología tradicional española siempre estuvo cerca del Papa y de la Tradición de la Iglesia⁹⁸⁶, y lejos de la especulación rebelde y heterodoxa.

El Episcopado español emitió una declaración colectiva a favor del Concilio, exhortando a poner en práctica las enseñanzas recibidas en el Concilio, animando a evitar el inmovilismo ciego y el afán de novedades subjetivas con interpretaciones arbitrarias o caprichosas⁹⁸⁷.

Luis González Carvajal dice que la mayoría de los obispos volvió de Roma sin haber asimilado el Concilio⁹⁸⁸. Gerardo Fernández, desde una interpretación análoga del Concilio afirma lo contrario, que el Concilio cambió al Episcopado español. Y para ello

⁹⁸³ **Huerga, Álvaro**, «*Los teólogos españoles en el concilio*». En *AHIg*, 14 (2005) 51-67. Pág. 52; **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999. Pág. 76.

⁹⁸⁴ **Huerga, Álvaro**, «*Los teólogos españoles en el concilio*». En *AHIg*, 14 (2005) 51-67. Pág. 54.

⁹⁸⁵ *Ibidem*. Págs. 57-58.

⁹⁸⁶ *Ibidem*. Págs. 56-57.

⁹⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 63.

⁹⁸⁸ **Ruiz Jiménez, Joaquín et alii**, *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*. Editorial Argos Vergara. Barcelona, 1984. Pág. 305.

aduce como ejemplo a monseñor Tarancón, que se presentó en la primera sesión del Concilio desde una diócesis modesta como Solsona en un mercedes negro con chófer⁹⁸⁹.

En el mismo sentido que Gerardo Fernández se pronuncia Mónica Moreno, diciendo que monseñor Barrachina impidió aplicar la doctrina del Concilio en Alicante⁹⁹⁰. Fue justo al revés. Precisamente el primer sínodo diocesano para aplicar el Concilio en España y en Europa fue en la diócesis Orihuela-Alicante de un obispo considerado anticonciliar⁹⁹¹.

3.1.12. El Comunismo y el Concilio

Se dice que el Concilio se abstuvo de condenar el comunismo por un pacto en 1962 de Roma con el patriarcado de Moscú en Metz (Francia), a cambio de enviar observadores ortodoxos al Concilio⁹⁹². Fue liberado también el arzobispo de los ucranianos greco-católicos monseñor Slipij⁹⁹³.

Juan XXIII habría firmado el Pacto de Metz para favorecer el ecumenismo. Pablo VI respetó el pacto, despreciando los cientos de propuestas de padres conciliares en sentido contrario, presentadas en tiempo y forma⁹⁹⁴.

Don José confirma que hubo en el Concilio maniobras antirreglamentarias contra la libertad de quienes querían proponer la desautorización expresa del

⁹⁸⁹ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileasa. León, 1999. Pág. 81.

⁹⁹⁰ **Moreno Seco, Mónica** «Iglesia y Transición en la Diócesis de Orihuela-Alicante». En *Hispania Sacra*, 53 (2001) 153.

⁹⁹¹ **Vivo Andújar, Antonio**, *I Sínodo Postconciliar. Pablo Barrachina y Estevan. Obispo de Orihuela-Alicante*. Fundación Iglesia de Santa María. Alicante, 2010. Pág. 13.

⁹⁹² **Amerio, Romano**, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Ricardo Ricciardi Editore. Salamanca, 1995. Págs. 66-67.

⁹⁹³ **Orlandis, José**, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*. Ediciones Palabra. Madrid, 1998. Pág. 30.

⁹⁹⁴ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Págs. 49-50.

comunismo. Y el resultado fue la pérdida de energías y un peligroso debilitamiento de la Iglesia⁹⁹⁵.

El arzobispo de Zaragoza, monseñor Casimiro Morcillo, pidió en el Concilio la condena del «ateísmo marxista o comunismo, así como del capitalismo»⁹⁹⁶.

Sin embargo, el Concilio aunque no condene al comunismo, no deroga las condenas anteriores, pero quiere entrar en diálogo con el mundo, también con ellos. En el apartado de análisis y condena del ateísmo sistemático⁹⁹⁷ es fácil reconocer los rasgos típicos del comunismo, y en las citas a pie de página del documento para ilustrar la condena del ateísmo aparecen nada menos que *Divini Redemptoris* de Pío XI (1937), que en su cuarta parte califica al comunismo como «intrínsecamente perverso», cuyas páginas explícitamente el Concilio cita. Otros textos pontificios como *Ad Apostolorum Principis* de Pío XII (1958), que condena el comunismo chino; *Mater et Magistra* de Juan XXIII (1961) y *Ecclesiam Suam* de Pablo VI (1964) reiteran la condena⁹⁹⁸.

Además el Papa Pablo VI condenó al comunismo en la encíclica *Ecclesiam Suam*, cuando el propio Concilio no había concluido⁹⁹⁹. Tampoco el Concilio dedicó su atención a la Masonería. Lo hizo sin embargo Juan Pablo II en la Declaración sobre la disciplina canónica que prohíbe bajo pena de excomunión que los católicos se inscriban en la Masonería y otras asociaciones de ese tipo, 17 de febrero de 1981¹⁰⁰⁰.

3.1.13. Padre conciliar

Don José participó en las sesiones del Concilio de 1964 y 1965 como obispo. En España era Obispo Auxiliar de Madrid y Secretario de la Conferencia de Metropolitanos Españoles. La Conferencia Episcopal Española se constituyó en febrero de 1966.

⁹⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En *VV. AA., El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 157.

⁹⁹⁶ **Rager, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Pág. 69.

⁹⁹⁷ *Gaudium et spes*, 20-21.

⁹⁹⁸ **Ricart Torrens, José**, *Lo que no ha dicho el Concilio*. Studium Ediciones. Madrid, 1969. Págs. 19-23.

⁹⁹⁹ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 69.

¹⁰⁰⁰ **Congregación para la Doctrina de la Fe**, *Documentos 1966-2007*. BAC. Madrid. Págs. 232-233.

Durante las dos primeras Sesiones del Concilio (1962 y 1963) había sido miembro del grupo de consultores o peritos del Episcopado Español, trabajando varias veces como secretario del grupo y como relator de sus dictámenes o propuestas ante los obispos de España y otros invitados.

En una declaración conjunta de los obispos españoles desde Roma en 1965 con motivo del posconcilio, y con objeto de ayudar a los fieles a la comprensión del mismo, los obispos españoles manifestaban su deseo de no caer en la tentación de aferrarse al pasado para rechazar toda novedad, de la misma manera que alertaban contra el extremo de saludar cualquier iniciativa como buena por ser novedosa¹⁰⁰¹.

No pocos han señalado que en España se mezclaron el ansia de reformas políticas, la mayoría de signo abiertamente anticristiano, con la necesidad de reforma en la Iglesia. Es posible. Don José, sin embargo, no imputa directamente a móviles sociales, políticos o económicos la crisis posconciliar, ni siquiera a la falta de aplicación del Concilio, sino a la «confusión y la tristeza»¹⁰⁰², dentro de la Iglesia tanto en el orden doctrinal como disciplinar. Una desorientación que se traduce en incertidumbre, inquietud, problemática, insatisfacción o enfrentamientos; y una tristeza que obstruye la alegría de la fe, connatural a toda renovación de la Iglesia¹⁰⁰³.

Don José habla de «ruidosa manipulación del Concilio» en ambientes clericales, con «desprecio de textos básicos», y «con interpretación de otros a la luz de un futuro imaginario Concilio Vaticano III». Muchos textos conciliares han sido enterrados en el olvido, entre ellos el Decreto sobre Medios de Comunicación que, en su número 12, incluía una regulación de la «libertad de información» que atribuía a la autoridad el deber de salvaguardar la moral pública y proteger a la juventud frente al uso depravado de aquella, lo que suponía una reafirmación de la doctrina tradicional de la Iglesia, y un espaldarazo a uno de los rasgos distintivos del Estado cristiano que gobernaba los destinos de España¹⁰⁰⁴.

¹⁰⁰¹ Cf. **VV. AA.**, *Episcopado Español, desde Roma*. En **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1974. Págs. 359-370.

¹⁰⁰² **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Op. Cit. Págs. 145-146.

¹⁰⁰³ *Ibidem*. Pág. 146.

¹⁰⁰⁴ **Guerra Campos, José**, «*El legado de Franco*». En **VV. AA.**, *Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*. Op. Cit. Págs. 147-148.

Decía don José que la Iglesia, si quiere erigirse en ejemplo de unidad ante el mundo, debe cumplir una condición expresada en una vieja máxima: promover en su propio seno «la mutua estima, respeto y concordia... Haya unidad en lo necesario, libertad en lo dudoso, caridad en todo»¹⁰⁰⁵¹⁰⁰⁶.

3.1.14. ¿Qué opinaba don José del Concilio?

ABC había pedido a don José que respondiera a unas preguntas con ocasión del 30º aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II. ABC hizo lo peor y menos tolerable, que es dar un texto como si fuese el proporcionado por el autor, pero suprimiendo bastante más de la mitad, con cortes aquí y allá, que corresponden precisamente a algunos de los párrafos y líneas más expresivos del pensamiento del autor, de modo especial en lo tocante al tiempo postconciliar.

«Sus propósitos eran gratos a todos. Renovación interna de la Iglesia (conciencia de sí misma como misterio o revelación de Cristo; vida cristiana y reactivación apostólica de todos los fieles; adaptación de las instituciones cambiantes), de modo que se preparase el camino hacia la Unidad entre los cristianos, y así la Iglesia pudiese cumplir su misión de difundir el anuncio de Cristo por toda la tierra, en coloquio con el mundo actual, que está en proceso acelerado de unificación y necesita incluso en sus tareas temporales la luz y el poder salvador del Evangelio.

Desde antes del comienzo del Concilio me preocupaba de modo particular ver con cuánto optimismo se repetía que la Iglesia no tenía errores doctrinales que hubiera de excluir; que le bastaba una renovación interior y una exposición de su mensaje en diálogo con el mundo para disipar los equívocos e incomprensiones. Yo pensaba que acaso el Concilio no tendría que defender o definir puntos particulares de la Doctrina; pero sí algo doctrinal y pastoralmente más radical, es decir, mantener si propia naturaleza y misión frente a la presión y a la tentación del Humanismo autónomo, que pretendía reducir la Iglesia a instrumento de meras transformaciones temporales.

Después de la primera Sesión Martín Descalzo me propuso esta pregunta: “¿Qué interesa del Concilio a los seculares españoles?”. Al referirme al grupo de los que por

¹⁰⁰⁵ *Gaudium et spes*, 92.

¹⁰⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 66.

alejamiento o por desidia se desinteresaban del Concilio, pero barruntaban la trascendencia del acontecimiento, señalé cómo la mayoría se animaba con la esperanza de que, al fin, la Iglesia practicase una especie de autodisolución, renunciando a sus pretensiones sobrenaturales y sumándose al movimiento humanista arreligioso o bien diluyéndose en la genericidad intercambiable de todas las religiones. Incluso no pocos dentro de la Iglesia, sin desconocer que la Misión de la Iglesia es promover la comunión de los hombres con Dios por Cristo resucitado y la esperanza trascendente, exigían con impaciencia que toda la acción inmediata de la Iglesia se aplicase a plantear y resolver los temas apasionantes de la convivencia social y a competir o colaborar con el marxismo en la realización de una estructura temporal mejor.

Era notoria la conveniencia de que la Iglesia proclamase su condición de Testigo y Órgano de la comunicación de Dios con los hombres: testimonio viviente de la manifestación histórica del Dios Personal. Y yo deseaba que tal proclamación fuese como un pórtico que precediese y caracterizase todos los demás documentos. No fue así. Pero felizmente lo primero que ocupó la atención fueron asuntos de índole claramente religiosa: Liturgia, Revelación divina y sus fuentes, La Iglesia y la misión de los Obispos como sucesores de los Apóstoles, lo cual a no pocos sonaba a música celestial. El Concilio se clausuró, igual que se había desarrollado, con la reafirmación de que el servicio religioso es la única fuente de todos los bienes espirituales y temporales que la Iglesia puede ofrecer al mundo.

Es bien conocida la copiosa riqueza de reflexiones doctrinales y de orientaciones prácticas que contienen los documentos del Concilio. El Concilio propone “nova at vetera”, con la intención de que lo “nuevo” aparezca como desarrollo homogéneo y aplicación de principios permanentes. ¿Alguna grieta? Sí: en algunos puntos era continuidad entre lo permanente y lo nuevo no llegó a formularse de modo que eliminase equívocos que serán ocasión o pretexto de posteriores divergencias y escisiones. En parte, por la dificultad de la materia. En parte, por un exceso de optimismo acerca de las intenciones y entendederas del “mundo moderno”. Por lo demás mucha gente no se ha enterado de lo que dice el Concilio; se ha quedado con las iniciales versiones periodísticas, reflejo de las posturas de ese mundo, como si la Iglesia se hubiera limitado a convertirse a ellas. Maritain, a quien en la clausura del Concilio le fueron entregados sus documentos como a un “representante” de Iglesia y mundo

moderno reconciliados, no tardaría en publicar en su “Le paysan de la Garonne” una tremenda desautorización de las desviaciones en curso»¹⁰⁰⁷.

3.1.15. La tradición y el Concilio

En la homilía del funeral por don José, don Marcelo González señalaba a propósito del Concilio: «¡Oh, Dios mío, qué años! ¡Cuánta turbulencia innecesaria! ¡Qué pobreza la de todos para interpretar un Concilio al que habíamos asistido casi todos, a todas las sesiones! ¡Qué pobreza para interpretar un Concilio que, con buena voluntad, dejaba abiertas sus páginas para el que quisiera poner sobre ellas los ojos limpios del amor y del respeto a la Iglesia! Y Guerra Campos supo hacerlo así. Él no se turbó»¹⁰⁰⁸.

En su toma de posesión como obispo de Cuenca don José citó al Concilio hasta en tres ocasiones¹⁰⁰⁹.

Para don José el Concilio no puede entenderse al margen de la Tradición de la Iglesia¹⁰¹⁰, como si antes la Iglesia hubiera vivido en un estado de imperfección esencial, en una especie de minoría de edad.

Don José cita a Pablo VI dos veces para puntualizar el sentido verdadero del Concilio. Pablo VI cierra el debate: «las enseñanzas del Concilio no constituyen un sistema orgánico y completo de la doctrina católica. Esta es más vasta (...), y el Concilio no la ha puesto en duda ni la ha modificado sustancialmente. Por lo contrario, la ha confirmado, ilustrado... No debemos separar las enseñanzas del Concilio del patrimonio doctrinal de la Iglesia, sino más bien ver cómo se insertan en él»¹⁰¹¹.

¹⁰⁰⁷ **Monseñor José Guerra Campos**, *30º aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II*. 6 de diciembre de 1995. Texto inédito.

¹⁰⁰⁸ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 647.

¹⁰⁰⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 71-73.

¹⁰¹⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Confesionalidad religiosa del Estado*. Hermandad Nacional Universitaria. Madrid, 1973. Pág. 4.

¹⁰¹¹ Pablo VI, 12 de febrero de 1966.

La segunda cita es invocada para intentar explicar como el Concilio quiso movilizar todas las energías misioneras de la Iglesia adaptándose a las exigencias del presente para una mejor iluminación del mundo. Pablo VI señaló que, inesperadamente, muchas fuerzas en lugar de fluir por los cauces del Concilio, se detuvieron, dudaron de su misión, se diluyeron en el mundo, descuidaron lo específico de la fe cristiana, y la Iglesia se llenó de confusión y divisiones: «numerosos fieles se sienten turbados en su fe por una acumulación de ambigüedades, de incertidumbre y de dudas en cosas que son esenciales... Mientras el silencio va recubriendo poco a poco algunos misterios fundamentales del cristianismo... Vemos aparecer una tendencia a construir, partiendo de datos psicológicos y sociológicos, un cristianismo desligado de la tradición ininterrumpida que la une a la fe de los apóstoles, y a exaltar una vida cristiana privada de los elementos religiosos»¹⁰¹².

Se han duplicado desde el Concilio el número de los no cristianos. Por eso, el Concilio buscaba un impulso misionero, recordando que todos los bautizados son misioneros y apóstoles. La vocación misionera es urgente porque el mundo se está unificando, y el mundo, o se une en torno a Cristo o se malogra y se frustra el encargo del Señor a los suyos¹⁰¹³.

«El Concilio Vaticano II (...) se proponía, no tanto enderezar o resolver algunos problemas o algunos puntos particulares de la vida de la Iglesia como presentar a la Iglesia y su misión total ante el mundo de hoy»¹⁰¹⁴. Se trataba de presentar el rostro de la Iglesia, afeada por las miserias de los hombres, en su verdadera dimensión, divinizada, por la presencia santificante de Jesús Sacramentado en su liturgia, en su palabra, en su caridad, en sus mártires o en sus santos.

Don José recuerda «muy bien que, incluso antes de comenzar el Concilio, mi preocupación vivísima, obsesiva, era que la Iglesia acertase a presentarse ante el mundo dejando muy claro, inequívocamente, que ella no es un factor más de los que concurren a la construcción de este mundo, aunque aporte tanto a esa construcción. Es misterio,

¹⁰¹² **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 224.

¹⁰¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de san Lucas. Preparación para el día del DOMUND. Parroquia de San Esteban (Cuenca), 18 de octubre de 1991. Audio; **Guerra Campos, monseñor José**, Programa de TVE «El Octavo Día». DOMUND. Madrid, 23 de octubre de 1972.

¹⁰¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Homilía de don José en sus bodas de plata episcopal». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 103-115.

revelación de Dios, presencia del Verbo encarnado, el único que conoce las intenciones de Dios acerca de los hombres y que abre camino para realizarlas»¹⁰¹⁵.

Por eso, añade don José, el Concilio atinó muy bien en la constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, el «documento máximo del Concilio»¹⁰¹⁶, a expresar lo visible en la Iglesia, en el rostro de la Iglesia, como reflejo de la luz de Cristo.

En una conferencia organizada por la ADUE a propósito de la encíclica *Redemptor Hominis*, dijo que hay «quien ha visto disconformidad entre las constituciones conciliares *Lumen gentium* y *Gaudium et spes*. Pero hay unidad entre ambas. La encíclica *Redemptor Hominis*, es la reinscripción de ambas constituciones. Se excluye el humanismo neutro. Existe una ecuación entre pastoral y verdad, y es erróneo criticar la ortodoxia en nombre de los valores pastorales y basar una actitud cristiana en una distinción entre Iglesia hacia adentro e Iglesia hacia fuera»¹⁰¹⁷.

Precisamente *Gaudium et spes* es la aplicación de *Lumen gentium*. Porque la misión religiosa de la Iglesia trasciende lo temporal. Su misión hacia fuera es lo que ella es hacia dentro, iluminando desde Cristo, donde están todas las soluciones, toda la realidad humana. Su misión es actuar y renovar la unión de todo hombre con Cristo. Muchos han olvidado esta unidad, olvidando su raíz religiosa, hablando de cooperación con otros hombres en el orden temporal, como si la Iglesia fuese reducida al humanismo neutro¹⁰¹⁸.

Por eso, dice don José que «el Concilio había proclamado que no solamente la evangelización, los anuncios del Reino de Dios, de Cristo, del Evangelio y las obras de santificación, sino también la saturación de espíritu evangélico en el orden temporal que deben realizar los seglares, es apostolado. Pero con una condición: que esa saturación de espíritu evangélico en el orden temporal, dé claro testimonio de Cristo, porque la Iglesia sabe muy bien- es un fenómeno escandaloso de nuestros días- , que se puede hablar

¹⁰¹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 129.

¹⁰¹⁶ *Ibidem*. Pág. 179.

¹⁰¹⁷ **Redacción**, «*Conferencia de monseñor Guerra Campos*». En ABC, 23.057 (1980), 18.

¹⁰¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

mucho de espíritu evangélico o de humanismo cristiano y esconder a Cristo, o acaso suplantarlos»¹⁰¹⁹.

3.1.16. La ecuación entre verdad y pastoral

En nombre de la acción pastoral se han dado en la Iglesia últimamente ambigüedades sobre la verdad. Poco después del Concilio se dieron estos casos, siendo preocupación del Papa Pablo VI y de «algunos obispos». Inmediatamente después del Concilio se ha llenó la Iglesia de reticencias, de inhibiciones, de acomodaciones deformantes respecto a la verdad. Se puso de moda denostar a la ortodoxia en nombre de la ortopraxis o del primado de los valores pastorales.

Como la pastoral consiste en comunicar con el mundo de hoy, la pastoral ha sufrido las oscilaciones entre modos nuevos más o menos acertados de proponer la verdad de la Iglesia a ese mundo, rindiéndose ante los gustos de parte de ese mundo: la autonomía y la inapetencia de la verdad. La Iglesia aparece así como una servidora del mundo, en aquello que complace al utilitarismo egoísta, como la paz entendida según determinada ideología o el remedio de las necesidades. En algunos casos la pastoral ha ido resbalando hasta dejar entre paréntesis hasta la Revelación, la esperanza trascendente.

Dice don José que ante la proclamación de la verdad por el Papa Pablo VI y el Sínodo de 1977 muchos reaccionan con reticencias y disgusto. Les parecía un freno o una nota negativa el acento en la fidelidad a la verdad proclamada por la Iglesia. Órganos relacionados con el Episcopado español se mostraron reticentes ante la catequesis del Sínodo, síntesis del Símbolo realizado por el Papa, porque subrayaba mucho, demasiado, la integridad doctrinal en la catequesis.

Son reticencias misteriosas para don José. Esconden supuestos o equívocos turbios que se sitúan en tres apartados:

1. Las verdades de fe son un estorbo. Basta una adhesión nominal, genérica, sin normas, una actitud de amor a Cristo, en una religión sin verdades.

¹⁰¹⁹ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 121.

2. La verdad es un elemento yuxtapuesto a otros más o menos importantes, que conviene dosificar. Olvidando que da sentido y consistencia a todos.

3. La verdad está en contraposición con todos valores: la vida, la libertad pluralista, la unidad, etc; y con el pretexto de servir a estos tendríamos que velar por reducir la presencia de la verdad¹⁰²⁰.

«Cuando hablamos de la verdad nos referimos a una realidad más perfecta, que siendo principio y fin, da a la multiplicidad cambiante de lo fáctico, consistencia, unidad, sentido, valor, orientación. Hablamos de la verdad divina, como luz creadora, como verdad anterior y superior a las cosas y al sujeto que busca o que desea»¹⁰²¹. Don José cita en sus definiciones de la verdad a Sócrates, Protágoras, San Agustín y Santo Tomás, frente a los sofistas, que gustan de estar diciendo siempre cosas nuevas. Y la teología sólo tiene sentido en la fidelidad a la verdad¹⁰²².

El mundo se escandaliza de que el Papa tenga fe en la verdad, y no tolera que le diga en nombre de Dios lo que afecta a su conducta. Muchos quisieran un Papa sin fe que desde la Iglesia y desde las energías de la fe rompiese con el pasado en favor de la unidad iglesia-mundo.

Pero el Papa gobierna la Iglesia desde la verdad. Juan XXIII empezó el Concilio advirtiendo que es objetivo del mismo salvaguardar el depósito de la fe, confirmando este aserto Pablo VI y Juan Pablo II. Juan XXIII al iniciar el Concilio decía que se trataba de presentar al mundo la verdad íntegra desde un magisterio pastoral. No es un magisterio que desatiende la doctrina sino que busca medios nuevos de comunicarse con el hombre de hoy. Juan Pablo II es un ejemplo en este sentido. No hay pastoral eficaz sino doctrina firme y segura.

Juan Pablo II, refiriéndose a San Pablo, decía que la verdad no restringe la libertad sino que hace posible la auténtica libertad: «Vivid como hombres libres, no como quien tiene la libertad cual cobertura de la maldad»¹⁰²³.

¹⁰²⁰ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

¹⁰²¹ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

¹⁰²² **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. El hombre de hoy desde la redención cristiana. ADUE, 1980. Audio.

¹⁰²³ Filadelfia, 3 de octubre de 1979.

En esta dirección encontramos los sínodos celebrados después del Concilio, que han pedido a los obispos velar por la integridad de la fe. Y las exhortaciones *Quinque iam anni* (1970) y *Evangelii Nuntiandi* (1975). El Papa ha pedido a los obispos en las visitas ad limina claridad y firmeza en la exposición de la doctrina, ortodoxia y rectitud de fe y costumbres (ortopraxis). O el discurso de Juan Pablo II en Puebla en enero de 1983 a los obispos Juan Pablo II: «Sois pastores y maestros, no expertos».

Frente a lo que don José denomina «humanismos recortados», la Iglesia no deja de proclamar la verdad sobre el hombre, sin temor y sin dudas, sin «haberse dejado contaminar por otros humanismos», sin falta de confianza en su mensaje original. Ahí se cimenta la Doctrina Social Iglesia y la base de la verdadera liberación.

El rechazo firme del error no excluye el debido respeto a quien yerra. Jesús de Nazaret conjuga admirablemente la proposición sin cedimientos de la verdad por amor a las personas, y el respeto exquisito, la comprensión, la disposición a perdonar, el trato bondadoso, la consideración de los atenuantes respecto a quienes pecan.

Don José considera un tópico o un eslogan la expresión: «combatir el error y no combatir a las personas». Esto nos lleva a la abstracción. La capacidad de contagio de las ideas se encarna siempre en acciones personales. Una persona puede transmitir en nombre de la Iglesia ideas que la Iglesia oficialmente refuta.

El Evangelio no es bimembre sino trimembre: benevolencia para el pecador, combate intransigente contra el error, con una dureza y crudeza que muchos pastoralistas condenarían hoy. Cuando Jesús de Nazaret desenmascara a los fariseos, combate contra la actitud y acción de personas que siembran el mal como bien o que se jactan de sus pecados como verdad. Los que inducen a error deben ser desautorizados. Es lo que acaba de hacer el Papa, aunque muchos viertan sobre él capas de cieno en nombre del Evangelio.

Desde 1969 tenemos ejemplos constantes de inhibiciones y reducciones con respecto a la verdad, en una insuficiencia y repliegue en la predicación de la fe. Son silencios que dan por supuesta la fe, oscureciendo su primacía, en una falta de perspectiva religiosa en los diálogos con el mundo. Empezaba un «Concilio» desligado de la Tradición y una pastoral desligada de la doctrina.

Vino después un diálogo con el mundo que excluye verdades con el pretexto de la jerarquía de las verdades. Y que llega a «eludir el enfoque religioso al tratar con los

ateos». La selección de las verdades se reduce a un supuesto y pequeño núcleo donde no cabe el Cristo grande sino su caricatura.

Todo era acomodaciones deformantes, que sustituían el testimonio evangélico normativo por el mero registro de estados de conciencia comunitarios, del tiempo de los Apóstoles o de otros, siempre relativizados. Todo era sustitución del testimonio por una gnosis o especulación: formulaciones nuevas, superficiales, desorientadoras y no iluminantes. Todo era exaltación de la fe existencial como actitud subjetiva pero separada del contenido revelado, decía don José. Todo era exageración del cristianismo anónimo, sin Cristo y sin Dios muchas veces, donde la revelación se identifica con el progreso general de la vida humana al modo hegeliano, donde se volatiliza la diferencia entre creyentes, creyentes anónimos y ateos. Todo era acogida en la Iglesia de una ideología extraeclesial sin fe llamada beatíficamente pensamiento moderno y la tendencia consiguiente a diluir a la Iglesia en el mundo.

Tertuliano había ya notado esta perversa inclinación en los herejes de su tiempo, cuando decía: “Su principal aspiración consiste no en convertir a los paganos, sino en pervertir a los nuestros”.

La Iglesia siempre ha afirmado que la verdad católica no se infiere de la experiencia. Hay ciertos métodos de catequesis que se quedan en la mera experiencia, pero con la experiencia no se puede llegar a la verdad íntegra, dijo Pablo VI.

(...) Pero la Revelación es mucho más que nuestra experiencia. No se trata de inducción de la experiencia, hay acogimiento y comprobación de las necesidades humanas, que elevan a estas, pero no brotan de ella. Somos testigos de la fe por el testimonio de los Apóstoles. No somos testigos de la fe por un sentimiento subjetivo¹⁰²⁴.

Es un tópico de nuestro tiempo el oponer la Verdad a la humildad. Hay que temer nuestra flaqueza o infidelidad. Claro que la verdad no es nuestra, es don de Dios que se ofrece a todos.

Otro tópico: la buena fe. No suplanta la fe en la verdad, es tan sólo buena disposición, pero tiene que culminar en la adhesión inquebrantable a la verdad. Porque la naturaleza de las cosas no depende de la buena fe.

Decía Juan XXIII que no hay paz posible si no se respeta el orden querido por Dios. La paz no se logra solo con los buenos deseos, ni con la coalición de buenos

¹⁰²⁴ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

deseos de muchos que a veces no son más que pactos del egoísmo, ni siquiera con el esfuerzo laborioso al servicios de los buenos deseos. Hoy estamos decepcionados de un mundo que se funda en la propia autodeterminación. El Papa lo ha repetido: la voluntad es buena si se refiere a la verdad, al orden moral objetivo.

La ambigüedad más perturbadora de nuestro tiempo es la oposición de nuestro tiempo entre la libertad y la verdad. Pero el evangelio que trae? la libertad nos la ofrece con la verdad. Juan Pablo II ha insistido mucho en esto. La libertad de los discrepantes, la proposición de la verdad no la daña, sino que mostrarla con solicitud y estimular a reconocerla favorece la libertad de todos.

Hoy en España se estima de que de lo que hay que liberarse es de la verdad. Perversión de las relaciones libertad-verdad inspirada por la praxis revolucionaria que da supremacía a la acción transformadora del hombre sin más verdad ni esperanza que la propia acción. Se rompe el enlace libertad-verdad. Se pretende suprimir la fuerza evocadora de las normas y valores. El educador solo tendría que ayudar a que cada uno se despliegue desde sí mismo, sin determinación alguna. Pretende eliminar cualquier condicionamiento tradicional, y construir un futuro a la medida de determinados programas revolucionarios. Esta mentira revolucionaria alcanza a teólogos y ministros de la verdad. Han arropado a la desautorización de Küng. Ocupan cargos importantes en diócesis relevantes.

Oponerse a Küng es oponerse a los pobres, han dicho. Es al revés. Desprecio de la verdad, subordinando falazmente a objetivos de lucha y odio antirromanos. Es un proceso de protestantización de buena parte de la Iglesia española¹⁰²⁵.

3.1.17. La necesaria renovación del lenguaje

Don José habló en 1967 ante el Papa Pablo VI en el Sínodo sobre la predicación y la catequesis. Dijo que no había que asumir el contexto histórico que vivimos, pero sí la renovación del lenguaje. La enunciación renovada de los misterios de fe debería ser una preocupación del magisterio. Y añadió que, en algún aspecto, le «había disgustado el Concilio Vaticano II, porque en muchas de sus páginas nos da una acumulación

¹⁰²⁵ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

farragosa de textos de la Escritura, y no intentó, quizá no era posible, una traducción sintética en lenguaje moderno».

Para don José escaseó la formulación nueva en el Concilio. Y el periodo posconciliar es el menos fértil en la historia de la teología en formulaciones nuevas, que no se buscaron, porque lo que se buscó en algunos sectores de la Iglesia es la reducción de la fe cristiana a un humanismo genérico.

Para ello se fomentaron los equívocos. Hans Küng dice es necesario que nos comprendan cuando hablamos, descartando como mitológica que Jesús es persona divina preexistente. Cita para ello una descripción de Jesús irrelevante, humanizada y pobre. Intenta hacer más comprensible el misterio suprimiendo su realidad menos comprensible. El hombre siempre preguntará por la verdad más profunda, y una simplifica de la verdad no tendrá la fuerza de hacer más atractivo el mensaje cristiano.

Estamos ante una relectura de la Palabra de Dios, en un reduccionismo que afecta al dogma sobre Cristo, reducido a revolucionario en interpretaciones marxistas o psicoanalíticas de los evangelios.

Esta pastoral ha incurrido en el fracaso. La inhibición liberal o el acercamiento al mundo moderno a costa de veladuras de la verdad ha sido un error y un fracaso. Sirva como prueba el experimento del Episcopado español. Se han justificado en los últimos años abstenciones o concesiones, formas de permisivismo, por ejemplo con respecto a al ordenamiento constitucional de España, alegando que la experiencia demostraba que las fuerzas políticas antes anticlericales ya no lo eran, sino que respetaban y comprendían a la Iglesia en virtud de su nueva actitud permisiva. Esto parecía una ganancia pastoral indudable porque, no polemizando con la Iglesia en cuestiones discutibles, se facilitaba la evangelización de esos sectores antes cerrados a su mensaje religioso o moral.

Cuando este mismo Episcopado trató de exponer cuestiones ligadas a la fe con no pocos «cedimientos», la reacción de esos sectores fue violenta. Las tácticas que buscan benevolencia producen resultados contraproducentes. La orientación moral sobre la Constitución en 1977, renunciando a proponer plenamente lo que es obligación moral de los responsables de la sociedad civil, obligó al episcopado a exponer algunas exigencias de la libertad de la Iglesia. Porque los años anteriores se había inducido al error a los españoles, como si la Iglesia se contentase con la libertad común a todos los ciudadanos. Lo cual es falso. Ahora había que disipar esta ambigüedad, pidiendo una

independencia especial con respecto a la soberanía del Estado que ninguna otra institución podía reclamar para sí. Muchos se llamaron entonces a engaño. Hubo reacciones hostiles y virulentas en algunos partidos. Como «si el Episcopado diese marcha atrás en su liberalismo, como si se aferrase de nuevo a privilegios a los que antes decía renunciar».

A pesar de las ambigüedades de la Constitución, la CEE logró una postura concesiva y el apoyo práctico de la mayoría del Episcopado español. Peor aún. Representantes de esta mayoría accedieron a insertarse en una campaña publicitaria llevada por el Gobierno y casi todos los partidos políticos contra los obispos que señalaron los peligros de aquellas ambigüedades. Y esto naturalmente agradó al mundo. Sin embargo, en cuanto los obispos, dentro del ámbito de esa Constitución, tuvieron de reafirmar la doctrina católica sobre el matrimonio o sobre la familia, sufrieron de nuevo un ataque en tromba, feroz, intransigente, como don José no recuerda en la historia de España.

El problema pastoral más importante no está en la manera de decir las cosas, siendo esto importante, sino en el afán de autonomía del hombre moderno, en el humanismo autónomo, en el odium mundi a la verdad¹⁰²⁶.

España fue una de las naciones más afectadas por la desconexión con sus raíces tradicionales¹⁰²⁷. Don José recuerda que antes del Concilio en España había una alta tensión misionera, una sólida unidad eclesial y que buena parte de las obras que hoy adornan a la Iglesia española tienen su origen en la Iglesia de los años 40 y 50 del siglo pasado.

3.1.18. Una mala interpretación del Concilio

Juan XXIII había explicado el significado verdadero de la palabra «aggiornamento». Este vocablo no significa relativización según el espíritu del mundo

¹⁰²⁶ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

¹⁰²⁷ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 122-123.

sino «sabia interpretación del espíritu del Concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas»¹⁰²⁸.

Decía Juan Pablo II que el «verdadero espíritu del Concilio, (...) en ciertos sectores de la Iglesia ha sido traicionado»¹⁰²⁹. En su visita a España, el propio Juan Pablo II había pedido una correcta aplicación del Concilio, sin desviaciones por exceso o por defecto, atendiendo a las instrucciones al respecto de los Sínodos y otros documentos pontificios¹⁰³⁰.

¿Cuáles son los síntomas de la confusión postconciliar?. Don José señala los siguientes:

1.- Equívocos sobre la autoridad de las Conferencias Episcopales, que se conciben como instrumentos intermedios entre cada obispo y el magisterio universal de la Iglesia. 2.- Elevación de la acción pastoral sobre materia de suyo discutible a la categoría de postura y enseñanza oficial de la Iglesia. 3.- Proliferación abrumadora de comunicados y declaraciones episcopales comprometiendo su autoridad frente a la sobriedad en el número de mensajes de la jerarquía eclesiástica en otros tiempos. 4.- Abandono de la explicación directa y sencilla para incurrir en el análisis previo histórico-sociológico, a veces muy discutible, que erosiona la autoridad magisterial. 5.- Hábito de distanciarse y hasta romper con el magisterio anterior. Hay una presunción de superioridad con los pastores de ayer¹⁰³¹.

Efectivamente hay una auténtica obsesión por revisar todo lo heredado, concluyendo que lo descubierto recientemente es todo un alivio y una necesidad sustancial; da la sensación que la Iglesia de otros siglos era obtusa, y que le faltaba algo vital, cuando «el Concilio Vaticano II no ha sustituido ni suprimido una sola verdad de fe ni un solo principio moral de los catecismos anteriores»¹⁰³².

¹⁰²⁸ **Guerra Campos, José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 211.

¹⁰²⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 91.

¹⁰³⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante la venida del Papa a España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 26.

¹⁰³¹ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 124.

¹⁰³² **Guerra Campos, José**, *El octavo día*. Op. Cit. Págs. 130-131.

Puso como ejemplo en 1986, en una homilía en la catedral de Cuenca, la idea extendida en algunos sectores de la Iglesia, una idea desafortunada y frívola, de que el cura de Ars sería preconiliar y estaría superado cuando Pío XI lo proclamó patrón de los sacerdotes y Juan Pablo ha reafirmado su vigencia¹⁰³³.

Dice don José que «puede haber novedad en el modo de expresar o de aplicar las verdades, con fidelidad al contenido de las mismas. Puede haber desarrollo orgánico, que ilumine distintos aspectos de la verdad revelada, pero en armonía con ella y sin suplantarla. El que oye cosas nuevas tiene derecho a ver esa armonía. Para ello, tomará como puntos de referencia las verdades que ya conoce. Si su conocimiento se resume en un viejo catecismo familiar, debe pedir que el que habla muestre su conformidad con él, no porque no se pueda mejorar la exposición, sino por exigencia elemental de la pedagogía, según la cual se ha de avanzar desde lo conocido hasta lo desconocido»¹⁰³⁴.

Que el Concilio ha sido mal interpretado por amplios sectores de la Iglesia no es una apreciación de don José, sino del propio Papa Pablo VI, que decía el 29 de septiembre de 1967: «Hay peligros enormes, insidiosos, que del interior mismo de la Iglesia insinúan, por obra de maestros y escritores (...), dar a la doctrina católica una nueva expresión (...), deseosos de acomodar el dogma de la fe al pensamiento y al lenguaje profanos».

Cinco años más tarde, un 29 de junio, Pablo VI añadió desde la basílica de San Pedro: «creíamos que después del Concilio habría habido un día de sol para la historia de la Iglesia y, por el contrario, hemos encontrado nuevas tempestades, existe incertidumbre, procuramos excavar abismos en vez de colmarlos... Ha entrado la duda en nuestra conciencia y ha entrado a través de ventanas que debían estar abiertas a la luz. ¿Cómo ha podido ocurrir esto? Ha habido un poder adverso, el demonio. Este misterioso ser, enemigo del hombre, según nos dice el Evangelio; algo preternatural venido a sofocar los frutos del Concilio Ecuménico». El Papa insistía en que después del Concilio ha llegado un día de nubes, de tempestad, de oscuridad; el humo de Satanás se ha infiltrado en la Iglesia con la confusión y división, y con la tristeza¹⁰³⁵.

¹⁰³³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 110.

¹⁰³⁴ **Guerra Campos, José**, *El octavo día*. Págs. 132-133.

¹⁰³⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Op. Cit. Págs. 145-146.

A don José le preocupó desde mucho antes del Concilio lo que él llamaba «selección e interpretación facciosa de textos o declaraciones de la jerarquía»¹⁰³⁶. Este fraude intelectual y moral está mucho más extendido de lo que se supone; ocurre a veces en la teología y en la pastoral episcopal con respecto al magisterio pontificio; ocurre con frecuencia en los seglares con respecto a sus obispos y al Papa; ocurre en cifras alarmantes con respecto a la Tradición de la Iglesia que se invoca arbitraria y selectivamente para apoyar o deslegitimar una conducta o idea.

El Concilio en *Sacrosanctum Concilium*, 22, como si intuyera el futuro dejó dicho: «nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia».

3.1.19. El Sínodo de los Obispos

En este contexto turbio, en 1967, solo dos años después del final del Concilio, S.S. el Papa Pablo VI, inició la serie de los Sínodos de Obispos, para una recta interpretación del Concilio.

En 1967, «allí estaba yo, (...), elegido con otros, por mis hermanos los obispos españoles. La preocupación suprema de aquel Sínodo fue afrontar el problema de las desviaciones y el debilitamiento de la fe.

La preocupación suprema de aquel Sínodo fue afrontar el problema de las desviaciones y el debilitamiento de la fe. El Papa como primera medida proclamó el Año de la Fe y proclamó su confesión de fe, y su Credo emocionante, a la sombra del centenario de San Pedro¹⁰³⁷.

El Sínodo emitió un documento oficial. En muchos sectores de la Iglesia había un problema no tanto de negación de la fe, como de frivolidad de ponerla entre paréntesis, dándola por supuesta, al tiempo que se acentuaban algunas de sus supuestas

¹⁰³⁶ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 196.

¹⁰³⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Homilía de don José en sus bodas de plata episcopal». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 103-115.

aplicaciones, en un clima que desfiguraba a la Iglesia presentándola distinta «ad intra», hacia adentro, en sí misma, que «ad extra» en su proyección hacia fuera¹⁰³⁸.

En algunos sectores de la Iglesia se decía, equivocadamente, que la Iglesia hacia adentro era todo lo que tiene de Misterio de comunión con Dios, de esperanza trascendente; y la Iglesia hacia fuera es lo que tiene de posible colaboración con los planes del mundo, equiparable a la cooperación de cualquier otra entidad humana, para afirmar a continuación que lo único verdaderamente urgente e importante, era la Iglesia hacia fuera. Es decir, se esquivaba el contenido de la Iglesia. Por eso, pronto y con repetidas lamentaciones del Papa, se produjo el «fenómeno inevitable del debilitamiento de la acción misionera. Y cuando se debilita y se deja de anunciar a Cristo, entonces nos anunciamos a nosotros mismos»¹⁰³⁹.

Don José recomienda releer la relación final del sínodo de los Obispos de 1985 en el veinte aniversario del Concilio Vaticano II, y las declaraciones del cardenal Ratzinger en 1984 sobre la Iglesia después del Concilio¹⁰⁴⁰. El Sínodo de Obispos del 1985 reconoció de manera sobria, pero tal vez patéticamente, dice don José, que acaso la eficacia misionera se había perdido en muchos sectores de la Iglesia porque durante estos años se habló mucho de los planes y estructuras de la Iglesia misma y no tanto de Jesucristo y de Dios Padre. Por ello, S.S. el Papa Juan Pablo II levantó esta bandera en el momento mismo de iniciar su pontificado. Todo el Concilio, con el despliegue inagotable de sus indicaciones, sus rumbos, sus posibilidades, debía centrarse en su núcleo, *Lumen gentium*, el «documento máximo del Concilio»¹⁰⁴¹, que es la Iglesia como Misterio, en Sí misma¹⁰⁴². Su intención era la toma de conciencia sobre lo que la

¹⁰³⁸ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág.130.

¹⁰³⁹ Guerra Campos, monseñor José 130-131.

¹⁰⁴⁰ Guerra Campos, monseñor José, «Ratzinger y el Sínodo tienen razón». En Siempre P'alante, 202 (1990) 9.

¹⁰⁴¹ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 179; Homilía. 50º aniversario de la consagración diocesana al Sagrado Corazón de Jesús. Cuenca, 24 de junio de 1990.

¹⁰⁴² Guerra Campos, monseñor José, «Homilía de don José en sus bodas de plata episcopal». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 103-115.

Iglesia es, la manifestación de esta conciencia al mundo, y el impulso del diálogo con el mundo sobre ella¹⁰⁴³.

Don José señaló que en este momento del Sínodo lo importante no son las cuestiones doctrinales o casi «jurisdiccionales» que algunos agitan. La doctrina está clara; si acaso, será necesario disipar deformaciones o malentendidos. Lo que urge es realizar el gran objetivo del Concilio Vaticano II, que es la movilización general de todos los miembros de la Iglesia para que ésta pueda con todas sus energías responder a la necesidad de evangelización de la totalidad de un mundo cada vez más unificado. Urge que la generalidad de los cristianos, aunque sean pecadores, se sientan militantes, no diluidos en el mundo, que contrarresten con amor la vigencia social del secularismo, el subjetivismo y el laxismo¹⁰⁴⁴.

Sin embargo, después del Concilio una parte de la Iglesia se ha replegó sobre las acciones de promoción social omitiendo a Cristo¹⁰⁴⁵.

3.1.20. Consecuencias de una interpretación torcida

Las consecuencias sobre la Iglesia que el Papa describe se manifestaron en una rebeldía al magisterio entre numerosos profesores de universidades eclesiológicas y entre cargos pastorales de confianza episcopal. La rebeldía doctrinal se refería a cuestiones de eclesiológica, cristología y moral de la persona¹⁰⁴⁶.

Sobre el posconcilio decía don José al periódico ABC: «En asunto tan complejo y tan polémico remito a la valoración publicada en el vigésimo aniversario del Concilio por el Sínodo de Obispos, completada por el famoso informe o declaraciones del Cardenal Prefecto de la Congregación de la Fe a Vittorio Messori.

Sí, ha habido mucho dinamismo (a veces, más bien agitación) entre pastores y distintos grupos de fieles. Donde había solicitud apostólica, siguió actuando estimulada

¹⁰⁴³ **Redacción**, «*Conferencia de monseñor Guerra Campos en la última tertulia de la biblioteca de teología*». En *Ecclesia*, 1.293 (1966) 33.

¹⁰⁴⁴ **Redacción**, «*Otras noticias*». En *Boletín del Obispado de Cuenca*, 5-7 (1987) 162-167.

¹⁰⁴⁵ Homilía. Fiesta de san Lucas. Preparación para el día del DOMUND. Parroquia de San Esteban (Cuenca), 18 de octubre de 1991. Audio.

¹⁰⁴⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. Op. Cit. Págs. 84-85.

por el Concilio. Es admirable la perseverante dedicación de innumerables creyentes silenciosos, de numerosos sacerdotes y personas consagradas; también de teólogos y escritores. Se ha intensificado la catequesis litúrgica y sacramental. Han brotado pequeñas comunidades de formación y vida. Pero en perspectiva histórica el hecho más patente, como característica del tiempo post-conciliar, es el que desde el principio registró el Papa Pablo VI. Según él, la Iglesia anterior al Concilio estaba en un alto nivel de unidad y tensión evangelizadora: casi todas las aportaciones del Concilio son formulación autorizada de movimientos que venía de antes. La intención del Concilio era movilizar en actitud misionera todas las energías de la Iglesia para que esta iluminase, de manera adaptada a las condiciones presentes, un mundo que se estaba unificando. El diagnóstico de Pablo VI fue que, inesperadamente, muchas fuerzas en vez de fluir por los cauces del Concilio, se detuvieron, dudaron de su misión, se diluyeron en el mundo descuidando lo específico de la fe cristiana, y la Iglesia se llenó de confusión y divisiones.

Menos de dos años después del Concilio la preocupación máxima del primer Sínodo de Obispos (1967) fue que en varios sectores la Fe se estaba poniendo “entre paréntesis”. A reavivarla y profesarla dedicó el Papa el “Año de la Fe” (1967-1968). Y su Exhortación a los Obispos en el quinto aniversario del Concilio. Diez años más tarde el erudito y dialogante profesor protestante Oscar Cullmann avisará que la crisis de las Iglesias es una crisis de Fe. La desviación de la Fe (y por tanto, de la Verdad y la auténtica esperanza) subyace patéticamente en el magisterio- asiduo, a veces heroico- de Pablo VI, Juan Pablo I y Juan Pablo II; por ej., en la encíclica de este sobre la acción misionera y en la *Veritatis splendor*.

Se ha hecho circular la idea de que la confusión es un fenómeno que se da siempre después de un Concilio. No es verdad. El único caso comparable es lo ocurrido tras el Concilio de Nicea en el siglo IV. Y lo característico de ahora no son solamente la incertidumbre o los desaciertos inherentes a la búsqueda de nuevas formas catequéticas o pastorales: lo que sería un modo de fidelidad a la Iglesia. Tampoco es principalmente la oposición al Concilio, sino su suplantación. Muchos profesores, publicistas y cargos pastorales, apelando al Concilio Vaticano II o anticipando un supuesto Vaticano III, siembran no sólo reticencias sino discrepancia abierta frente al Magisterio de la Iglesia, deslizándose tranquila y simultáneamente por un tobogán de protestantización y secularización. Muchos agentes de pastoral, en su relación con la sociedad civil,

desconocen la verdadera doctrina de la Iglesia y se limitan a manejar los estereotipos superficiales de los políticos. En varios países de Europa la Pastoral ha estado condicionada por la simpatía hacia el Movimiento Marxista, con el supuesto de que era el futuro de la Historia; al derrumbarse este supuesto, ha quedado a la vista la esterilidad del planteamiento y la injusta discriminación de quienes no admitían el “valor salvífico” de aquel movimiento. ¡Cuánta malversación de energías!

En realidad, la enorme labor de los Papas y los Sínodos en los últimos años es un intento de recuperación del Concilio y de sus propósitos. Frente a un Concilio presentado como sustitución del Magisterio anterior se reafirma un Concilio integrado en la totalidad del patrimonio de la Iglesia.

Ciertamente, ante la confusión, los abandonos y la caída de vocaciones en el Claro, los Religiosos, el Apostolado Seglar, las Misiones; ante la ausencia o inoperancia de los católicos en la vida pública, olvidados de casi todas las denuncias proféticas de los años 60 y 70, replegados en el permisivismo; ante el enquistamiento sordo de unos y otros en posturas que impiden la unidad, es difícil mantener el tópico de la “Primavera de la Iglesia” o de la “Crisis de crecimiento”. Habrá que pensar más bien en la fecundidad propia del invierno y en el crecimiento de la semilla enterrada. La fecundidad supone recobrar la humildad. Nada justifica la autoexaltación que miraba por encima del hombro a nuestros mayores. ¿Hay seguridad de que los sectores del mundo empeñados en su autonomía, y sus órganos informativos, comprenden ahora a la Iglesia mejor que en tiempos de Pío IX?

La esperanza está en la entraña de la Iglesia: en los que la aman como Madre y Maestra, como hogar de la vida en Cristo, los que tienden a la santidad, los que no se avergüenzan de Cristo, ni como servidor paciente ni como “signo de contradicción”. Estos confluyen en admirable continuidad con los Santos anteriores al Concilio (y que no necesitan que se diga, con biógrafos oportunistas, que “se anticiparon al Concilio”). Ellos obtendrán del Señor, junto con la gracia de unos Pastores lúcidos y fieles a la Palabra de Dios, que la Iglesia siga siendo hogar acogedor. Porque, como he dicho en otra ocasión, “a pesar de la crisis, llama a las puertas una muchedumbre de jóvenes, que sintonizan con la Iglesia, la del Cenáculo y la de siempre, despreciando la manoseada distinción entre los “preconciliar” y los “postconciliar”. Esta fecundidad de la Iglesia - lógica desde los principios vitales de la Fe- es también coherente con un hecho experimental, objeto inmediato del saber histórico: en un mundo desesperanzado la

Iglesia es la única proclamación de una Esperanza total, que no se desgasta con las vicisitudes de los tiempos. En la Iglesia una multitud de corazones sencillos viven la alegría de estar acompañados por Jesucristo, Dios con nosotros, que da sentido a la historia, como camino de cruz y resurrección»¹⁰⁴⁷.

3.1.21. Los objetivos del Concilio

En una conferencia pronunciada al final de la segunda sesión del Concilio en los locales de la ACN de P de Madrid, abordó don José los objetivos del Concilio¹⁰⁴⁸.

La primera cuestión teológica –no planteada en el Concilio, pero dentro de la cual se planteaba inevitablemente el Concilio mismo– es la necesidad de mantener el sentido teológico de la misión de la Iglesia en la Historia.

En el Concilio Vaticano II lo importante para la Iglesia (...), salvaguardar su propia misión frente a una tentación o herejía radical, que podríamos llamar, para entendernos pronto, la herejía del humanismo temporal, cerrado sobre sí mismo¹⁰⁴⁹.

La Iglesia se dirige a un mundo a quien el afán y la urgencia por desarrollar todas las posibilidades temporales del hombre y superar la imperfección vigente en todos los ámbitos de la vida absorbe el ánimo y lo aparta de aspiraciones más elevadas: bien porque las juzga alienadoras (...), esta es la interpretación del marxismo, bien porque (...) padece desconfianza, agnóstica o atea, acerca de la viabilidad de un encauzamiento de la vida hacia Dios, hacia valores por encima del flujo disolvente del tiempo.

Tanto una postura como la otra –la del hartazgo de confianza temporal y la de esta especie de vacío inapetente– conducen, unas veces, a una actitud de indiferencia ante la Iglesia...

Para tal intento de reducir a la Iglesia a instrumento de transformación temporal es muy cómodo exaltar los llamados valores espirituales del cristianismo en cuanto son

¹⁰⁴⁷ **Monseñor José Guerra Campos**, *30º aniversario de la clausura del Concilio Vaticano II*. 6 de diciembre de 1995. Texto inédito.

¹⁰⁴⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II*». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Págs. 33-81.

¹⁰⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 33.

fecundos para una convivencia armónica y justa, estimuladores y embellecedores de la vida, más eludiendo cuidadosamente lo que significan en el plano óptico de relación personal con Dios, de inserción vital: Cristo Redentor, Sacramentos, Fe en la Resurrección¹⁰⁵⁰.

Este vaciamiento del contenido vital teológico de la Iglesia es tentación antigua. Produjo ya la repulsa de Cristo en el nacionalismo judaico. Y con el nacionalismo rebajador de los ideales mesiánicos, se emparentan ciertas formas del progresismo liberal-masónico, vigentes y virulentas sobre todo en el siglo XVIII y en el XIX, pero no muertas en el presente; y la misma actitud impregna no las formulaciones explícitas del marxismo, pero sí el trasfondo anímico que alienta sus formas populares.

Muchos llevan decenios esperando la autodisolución de la Iglesia, se ilusionan con que renuncie por fin a sus pretensiones sobrenaturales, sumándose al movimiento humanista irreligioso¹⁰⁵¹.

En la tentación del humanismo temporal caen también muchos hijos de la Iglesia que, aun aceptando su misión, reclaman impacientes que la Iglesia dedique toda su acción inmediata a las tareas apasionantes de la convivencia social o a competir con el marxismo en la gestación de una estructura temporal mejor. Pero la Iglesia (...) tiene que ser alimentadora de una esperanza que está más allá de todas las conquistas posibles de este mundo. La Iglesia es trascendente. Se repite el escándalo de la multiplicación de los panes: la multitud aclama entusiasta al Jesús que resuelve el problema alimenticio temporal, o que parece va a ser el rey salvador que satisfaga las apetencias nacionalistas

La Iglesia, *signum contradictionis*¹⁰⁵². Los intentos deformadores de la misión de la Iglesia dimanan más de una fe impura que de una posición hostil a priori¹⁰⁵³.

Una gran parte de los cristianos sigue mostrando una tristísima incapacidad de ver a la Iglesia sino a través de enfoques políticos y, por consiguiente, sigue manifestando decepción ante la «ineficiencia» secular de la Iglesia y de la cultura teológica. Aunque la tentación humanista contra la Iglesia tiende a disminuir. El mundo ha experimentado recientemente el desinflamiento de las esperanzas progresistas, la

¹⁰⁵⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Págs. 34-35.

¹⁰⁵¹ *Ibidem*. Pág. 35.

¹⁰⁵² *Ibidem*. Pág. 36.

¹⁰⁵³ *Ibidem*. Págs. 36-37.

ruina de ideologías presuntuosas, y siente cada vez más un vacío que sabe se llena con Dios o con nada. Un vacío que empuja a barrer del campo de la cultura las falsas absolutizaciones de lo contingente y de lo temporal, fomentadas sistemáticamente en amplios sectores del pensamiento y de la acción del siglo XIX¹⁰⁵⁴.

En definitiva, la gente no cree porque no confía; no confía porque la marcha ciega e impasible de las cosas y de la historia parece negar o hacer dudosa la existencia y la aplicación de un plan de amor en beneficio del hombre, parece negar la dignidad personal del hombre en el contexto fatal del universo¹⁰⁵⁵.

La Iglesia, testimonio vivo de una manifestación histórica de Dios, aporta frente a esta angustia un mínimo suficiente de seguridad, a pesar de las muchas oscuridades que persisten, impulsada en todos los tiempos por la necesidad de aparecer como Signo de Dios y portadora de la fuerza viva del Evangelio¹⁰⁵⁶.

La Iglesia, pues, como «alma» del mundo, no obstruye, sino que vivifica e impulsa la entrega servicial de los cristianos a la tarea de promover los bienes temporales. Con todo, es natural que la invencible ambigüedad de tales bienes haga oscilar en la inestabilidad su estimación teológica...¹⁰⁵⁷.

Otra actitud más «comprometida» o más «moderna» trata de conferir una significación positiva y un valor «sacro» a la misma cultura, como preparación del reino de Dios: el mismo desarrollo cultural y el progreso de la vida mundana serían una especie de maduración requerida en el plan de Dios antes que llegue el Fin o la Consumación.

La Iglesia no quiere aparecer ante el mundo como una sociedad de meros buscadores de Dios. Es una sociedad en que se comunica Dios, y por eso es Misterio: no en el sentido de «oscuro», sino el sentido de manifestación –oscura, eso sí, pero manifestación– y comunicación vital de Dios¹⁰⁵⁸.

A la Iglesia le repugna ser considerada como una asociación convencional; no le repugna menos ser considerada, o elogiada, como una «ideología», como un sistema de

¹⁰⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 37.

¹⁰⁵⁵ *Ibidem*. Págs. 39-40

¹⁰⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 40.

¹⁰⁵⁷ *Ibidem*. Págs. 43-44.

¹⁰⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 44.

conceptos en el sentido demostrado por los marxistas. La Iglesia es un hecho histórico viviente, una Tradición viviente¹⁰⁵⁹.

El supuesto que ha movido a los Padres conciliares, desde el momento de la convocatoria del Concilio, es que la Iglesia debe avivar la conciencia de sí y expresarla en forma adecuada a nuestros tiempos. No es un sistema exhaustivo, sino según las «líneas de fuerza» del momento actual. La mayoría de los obispos pusieron de relieve, «oportune et importune», que el lenguaje doctrinal del Concilio Vaticano II había de estar configurado por un haz de preocupaciones: sentido pastoral y misionero, sentido ecuménico, activación de los ministerios, incorporación del laicado¹⁰⁶⁰.

1. Sentido pastoral: los fieles deben ver a la Iglesia como presencia viva de Cristo, no como simple institución moral y educadora.

2. Sentido misionero: la Iglesia recela, con razón, de algunas alabanzas que se le dirigen como factor histórico de civilización, concurrentes con otros, aunque se le reconozca ventaja sobre ellos. Porque esto, fatalmente, la relativiza. Con humildad y gozo, la Iglesia sabe que su razón de ser está en acercar a los hombres algo que no es mérito suyo, ni fruto de su elaboración histórica: es el don de Dios.

3. Sentido ecuménico: despertar y encauzar la sensibilidad ecuménica.

4. Activación de los ministerios: los Padres del Concilio acometen con interés apasionante la depuración de los ministerios en busca de mayor rendimiento, procurando reajustar sus formas jurídicas y hacerlas servir mejor a la misión teológica que les compete. Desean ilustrar particularmente la responsabilidad del episcopado y definir con más claridad sus relaciones con el Primado¹⁰⁶¹.

5. Incorporación del laicado: la incorporación del laicado a la Iglesia comporta la recuperación de la vida comunitaria para que los fieles, que son llamados por Cristo uno a uno, no degeneran en masa inerte...

¹⁰⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 45.

¹⁰⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 46.

¹⁰⁶¹ *Ibidem*. Pág. 47.

3.1.22. Concilio y ministerio sacerdotal

Reprocha al Concilio don José una escasa atención a la condición de presbítero: «sorprendente y enojosa pobreza al tratar de los presbíteros»¹⁰⁶².

Con respecto al colegio episcopal, según el modo atomizado (cada obispo tiene potestad en su iglesia particular) los obispos participan de la potestad del Papa y aplican las normas generales que emanan del Sumo Pontífice, principio de unidad, que unifica orgánicamente a la multitud de obispos, que se yuxtaponen.

Según el modelo colegial, los obispos forman junto con el Papa un sujeto único de potestad suprema, jurisdicción y magisterio.

En realidad, el Concilio Vaticano II ha suscrito la enseñanza del Concilio Vaticano I. Pedro era un «Primus inter pares» en el colegio apostólico, siendo a la vez miembro y cabeza. Su primacía se ejerce sobre los obispos, tanto si éstos actúan de manera atomizada como si lo hacen como cuerpo episcopal¹⁰⁶³.

La colegialidad de los obispos está en la Tradición de la Iglesia, en el quehacer de los primeros momentos de la Iglesia. La continuidad de Pedro en sus sucesores es paralela a la continuidad del colegio apostólico. El obispo recibe su potestad de la totalidad unificada del colegio apostólico, al incorporarse a esa totalidad o colegio. La potestad de los apóstoles no se condensaría en la autoridad del Papa, sino que es una autoridad «propia». Los obispos no actúan por delegación del Papa o como simples consultores suyos. El colegio apostólico tiene un poder que no se adquiere por suma ni por reunirse aquí o allá.

El Concilio tiene el poder del cuerpo episcopal, ejerciendo un modo de poder ordinario y propio. Este poder ordinario, en lo que toca al magisterio infalible, es dogma del Vaticano I, porque su predicación colegial vale tanto fuera del Concilio como en el Concilio¹⁰⁶⁴.

El Colegio episcopal no puede limitar jurídicamente al Papa, que sólo es responsable ante Dios. El Papa puede ejercer su potestad suprema sin consultar al cuerpo episcopal. Pero si existe el Colegio episcopal, el Papa no puede prescindir sistemáticamente de su funcionamiento. Al contrario, debe hacerlo funcionar cuando

¹⁰⁶² *Ibidem*. Págs. 67 y 75.

¹⁰⁶³ *Ibidem*. Págs. 69-70.

¹⁰⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 71.

convenga, y bajo las formas que el Papa estime convenientes. Una de esas formas es el Concilio. La relación ordinaria del cuerpo episcopal con el Papa es equivalente a la que tiene lugar en un Concilio¹⁰⁶⁵.

Aunque el colegio episcopal tiene suprema potestad, no delegada, sobre toda la Iglesia, las modalidades de esta potestad están sometidas al Papa, cabeza del colegio. Y estas potestades se ejercen el Concilio¹⁰⁶⁶.

La relación de los presbíteros con los obispos, en la línea de jurisdicción, es análoga a la relación de los obispos con el Papa¹⁰⁶⁷. Los presbíteros no son ayudantes del obispo ni sus representantes, sino que aparecen más bien como un colegio en torno al obispo. En la historia abundan manifestaciones de su colegialidad, aunque el obispo ejerce la plenitud del sacerdocio, y aparecen como superiores al presbítero en la línea de los poderes sacramentales¹⁰⁶⁸. La hipótesis de igualdad de obispos y presbíteros en poderes sacramentales no oculta una distinción profunda: el obispo goza de estas facultades de manera libre, y el presbítero de manera vinculada¹⁰⁶⁹.

En un libro con tres conferencias de don José en el curso 1968-1969 (la primera a sacerdotes de en las Jornadas para Consiliarios Parroquiales de Acción Católica General (8-10 de enero de 1969). Otra, el 10 de mayo de 1969 en la Asamblea Nacional del Movimiento General de Mujeres de Acción Católica, y la tercera en las Jornadas Nacionales del Movimiento General de Hombres de Acción Católica, el 24-25 de mayo de 1969, don José expuso los fines del Concilio.

«Mientras el Concilio pretendió ser una dirección marcada y un impulso para que en esa dirección la Iglesia ulterior al Concilio hiciese un esfuerzo de renovación e incluso un esfuerzo creador, algunos de los sectores de la Iglesia tratan de realizar este esfuerzo creador o renovador al margen del mismo Concilio, bien sea sobrepasándolo en la misma dirección, bien sea tomando direcciones diferentes cuando no opuestas.

Ahora bien, la fidelidad a las líneas marcadas por el Concilio, aunque éstas aparezcan muy elementales, es manifiestamente la garantía del acierto y de la fecundidad en todas las posibilidades creadoras de la Iglesia posconciliar. Por eso no

¹⁰⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 72-73.

¹⁰⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 74.

¹⁰⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 75.

¹⁰⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 75-76.

¹⁰⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 77.

está de más el que como tema de meditación reiterada volvamos muchas veces a estas grandes líneas trazadas por el Vaticano II»¹⁰⁷⁰.

«Si se pregunta concisamente para qué ha hecho el Concilio las cosas que hizo, la respuesta es inequívoca; para aumentar el cumplimiento de la misión de la Iglesia. En definitiva, es el móvil único que estrictamente se señala el Concilio y que lo marca ya en la introducción misma a su constitución sobre la Iglesia: intensificar su esfuerzo misional acomodándolo a la escala del tiempo y de la historia»¹⁰⁷¹.

«El Concilio se propuso a sí mismo como fin la renovación de la Iglesia (...): capacitar a la Iglesia para que pueda proyectar sobre el mundo actual su acción misionera, su acción evangélica y su acción unitiva para que sea Sacramento de Cristo y al mismo tiempo Sacramento de la unidad del mundo, es decir, de la unidad de los hombres, de la unidad de todo el género humano»¹⁰⁷².

«Después de leer y releer todos los documentos del Concilio, (...) haber contribuido pobremente a la elaboración de algunos (...), mi convicción personal, fundada, desemboca en esta síntesis: El Concilio se reunió para impulsar una renovación interna de la Iglesia que permita una intensificación de la evangelización del mundo»¹⁰⁷³.

La primera consiste en la renovación de la conciencia misma de la Iglesia como Misterio o Sacramento de Cristo, frente a la tentación grave de un humanismo cerrado¹⁰⁷⁴. Tiene como ejes la Primacía de la Palabra de Dios y la primacía de la Eucaristía¹⁰⁷⁵. Don José señala el peligro de negar o relegar esta condición sacramental para exhibir su condición más humana en la que fácilmente se puedan sentir más a gusto todos los hombres¹⁰⁷⁶. La segunda línea maestra del Concilio consiste en la reactivación

¹⁰⁷⁰ Guerra Campos, monseñor José, *Renovación de la comunidad eclesial*. Servicio de Publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica. Madrid, 1969. Pág. 16.

¹⁰⁷¹ *Ibidem*. Pág. 21.

¹⁰⁷² *Ibidem*. Pág. 31.

¹⁰⁷³ *Ibidem*. Págs. 31-32.

¹⁰⁷⁴ *Ibidem*. Págs. 32-33.

¹⁰⁷⁵ *Ibidem*. Págs. 35 y 40.

¹⁰⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 34.

de todos los miembros de la Iglesia en su vocación apostólica, suscitando de todos los fieles su participación activa en la Misión total de la Iglesia¹⁰⁷⁷.

3.2. La confesionalidad religiosa del Estado

Aunque don José se ha ocupado de este tema en numerosas charlas y escritos, su pensamiento está expuesto de manera sistemática en tres grandes tratados: **Guerra Campos, monseñor José**, *Confesionalidad religiosa del Estado*. Hermandad Nacional Universitaria. Madrid, 1973; **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982; **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 17-20; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 135-156. Su primera gran intervención al respecto fue una conferencia en Bilbao para la cátedra Francisco Suárez en abril de 1973, con asistencia de dos mil personas. Fue presentado por el obispo dimisionario de Santander y director de la cátedra, monseñor Eugenio Beitia¹⁰⁷⁸.

Repitió luego su conferencia en mayo en ADUE de Madrid, dentro de las sesiones «Miércoles culturales». Y a su llegada a Cuenca, fue publicado en noviembre en el boletín diocesano¹⁰⁷⁹.

La confesionalidad religiosa del Estado ha encontrado, sobre todo después del Concilio, crecientes recelos en algunos sectores eclesiásticos. Unos se muestran recelosos ante los inconvenientes prácticos que le atribuyen; otros llegan hasta negar

¹⁰⁷⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *Renovación de la comunidad eclesial*. Servicio de Publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica. Madrid, 1969. Págs. 36-37.

¹⁰⁷⁸ **Martínez, José Luis**, «*En pocas palabras*». En *La Vanguardia Española*, 33.250 (1973) 27.

¹⁰⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 13 (1973) 491-518; **Cifra**, «*El obispo electo de Cuenca, doctor Guerra Campos, pronunció en el cine gran vía de Bilbao una excepcional conferencia acerca de "La confesionalidad del Estado"*». En *Iglesia-Mundo*, 50 (1973) 16.

su legitimidad en nombre de la doctrina de la Iglesia. Unos y otros suponen que la confesionalidad es incongruente, por una parte, con la independencia tanto de la Iglesia como del Estado; y por otra parte, con la libertad religiosa de los ciudadanos.

Don José estima que se han adherido a este concepto cuestiones secundarias descuidando el núcleo de la cuestión¹⁰⁸⁰.

En la transición política la confesionalidad se ha visto como un fantasma a evitar. Las confusiones acerca de su significado han sido –a juicio de don José– realmente caóticas. «Se confunden las acepciones más dispares: lo que es deber ineludible para todo Estado (compromiso de inspiración moral) y para los ciudadanos católicos (compromiso de inspiración cristiana); las formas no necesarias salva la mutua independencia y cooperación (interdependencias institucionales entre Iglesia y Estado o asociaciones civiles); las formas convenientes, pero variables (sistema de relaciones diplomáticas); las formas rechazables (entrometimiento unilateral del Estado en el ámbito interno de la Iglesia, o sometimiento del mismo a apreciaciones contingentes de los Pastores). La desorientación llega al colmo en quienes son incapaces de comprender que la autonomía moralmente legítima de lo político no es menor con confesionalidad que sin ella, porque no hay Estado que no actúe según una u otra "confesionalidad", aunque no la confiese. Además la decisión de instaurar la confesionalidad es del poder civil, como lo es la "libertad religiosa" de que habla el Concilio Vaticano II»¹⁰⁸¹.

No es confesionalidad la coacción, la entrega del poder civil al clero, que la Iglesia asuma a priori todos los actos o decisiones de una sociedad o Estado católico, que no están libres de caer en la imperfección o la injusticia, o ser susceptibles de discusión¹⁰⁸².

Hay un doble equívoco esencial respecto de la confesionalidad del Estado¹⁰⁸³. Se confunden las vinculaciones jurídicas entre el Estado y la Iglesia, con una norma

¹⁰⁸⁰ Cf. **Rodríguez, Victoriano**, «*Realeza de Cristo y confesionalidad*». En *Iglesia Mundo*, 61 (1973) 1-4.

¹⁰⁸¹ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 108-109.

¹⁰⁸² **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Págs. 190-192.

¹⁰⁸³ **Laboa, Juan María**, «*Los obispos españoles en el Concilio*». En *AHIg*, 14 (2005) 49.

jurídica interior al Estado que es la profesión de fe de la autoridad política. De esta confusión se concluye, en un nuevo error, que la confesionalidad niega o restringe el derecho a la libertad religiosa, siendo incompatible con *Dignitatis humanae*.

Otro equívoco se cierne sobre la interpretación del Concilio Vaticano II. Invirtiendo la posición tradicional de la Iglesia algunos autores defienden la idea de que el Concilio sólo contempla la posibilidad de la confesionalidad como una hipótesis poco deseable¹⁰⁸⁴. Se alega que el Concilio no habla del tema, o que realiza una concesión excepcional cuando habla de un reconocimiento civil especial en atención a peculiares circunstancias de los pueblos¹⁰⁸⁵.

Don José considera insostenible esta interpretación. Primero, porque el Papa Pablo VI, en su Alocución del 12 de enero de 1966, advierte que el Concilio: «Las enseñanzas del Concilio no constituyen un sistema orgánico y completo de la doctrina católica. Esta es más vasta..., y el Concilio no la ha puesto en duda ni la ha modificado sustancialmente. Por lo contrario, la ha confirmado, ilustrado... No debemos separar las enseñanzas del Concilio del patrimonio doctrinal de la Iglesia, sino más bien ver cómo se insertan en él».

Don José siempre defendió que la doctrina de la Iglesia al respecto de los deberes de la sociedad civil y del poder público con la Iglesia de Jesucristo ha sido reafirmada por el Concilio de acuerdo con la sagrada Tradición. Esta doctrina tradicional se refiere al deber del Estado de profesar la fe de la Iglesia¹⁰⁸⁶. Una doctrina tradicional en la Iglesia reafirmada por el Concilio, doctrina de todos los pontífices, que hablaban de Estado católico; y una realidad en Europa durante siglos. ¿Por qué ahora hay que extrañarse?, dice don José¹⁰⁸⁷.

La expresión «Estado confesional» apenas se usa en los documentos eclesiásticos, y tampoco el Concilio lo hace con esta terminología¹⁰⁸⁸. Sin embargo el Concilio se ocupa del núcleo de la confesionalidad cuando habla de los deberes religiosos de la sociedad civil y del poder público en relación con la Iglesia. Y en

¹⁰⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 492.

¹⁰⁸⁵ *Dignitatis Humanae*, 6.

¹⁰⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La monarquía católica*. Op. Cit. Págs. 9 y 31-33.

¹⁰⁸⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». *El legado de Franco*. Op. Cit. Pág. 116.

¹⁰⁸⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 495.

segundo lugar; «según consta por las relaciones que precedieron a la votación del texto»¹⁰⁸⁹ vuelve a ocuparse cuando considera resuelta la cuestión, suficientemente explicada en la doctrina tradicional, y de modo sistemático en los documentos pontificios de la edad moderna.

El Concilio se propuso únicamente tratar el derecho a la libertad religiosa de modo que «las cosas nuevas, siempre coherentes con las antiguas», sean un desarrollo de la tradición de la Iglesia¹⁰⁹⁰. No es lícito por lo tanto separar las exigencias de la libertad en *Dignitatis humanae* del contexto general de la doctrina católica, que la misma declaración conciliar invoca al comienzo una vez por todas¹⁰⁹¹.

Por eso, en los deberes religiosos de la sociedad civil que proclama *Dignitatis humanae*, 1, el Concilio se remite a la doctrina tradicional¹⁰⁹². Cuando se evoca el caso de un reconocimiento civil especial¹⁰⁹³, se pretende aplicar también a este supuesto la condición de la libertad religiosa, como derecho común a todos los ciudadanos. «La locución condicional supone una limitación de facto, puesto que no en todos los países existe el mencionado reconocimiento, pero no implica una restricción de principio o un menor aprecio del caso»¹⁰⁹⁴. No excluye la confesión de la verdad, al contrario, reafirma la «doctrina tradicional católica»¹⁰⁹⁵. Cabe incluso un reconocimiento sin profesión de fe, algo sin sentido si la profesión tiene el favor de la mayoría del pueblo¹⁰⁹⁶.

El Concilio no dice que sea más o menos deseable la confesionalidad. Don José recuerda que la Declaración *Dignitatis humanae* se presentó a los Padres del Concilio con unas Relaciones adjuntas, donde se repite más de una vez expresamente que la libertad religiosa no se opone a la confesionalidad del Estado, dando por supuesta la confesionalidad y la vigencia del magisterio anterior a este respecto.

¹⁰⁸⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 493.

¹⁰⁹⁰ *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁰⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 494.

¹⁰⁹² *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁰⁹³ *Dignitatis humanae*, 6.

¹⁰⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 493.

¹⁰⁹⁵ *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁰⁹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 505.

Es evidente que tiempos del Concilio lo más urgente para la Iglesia no era la ausencia de confesionalidad, sino la carencia de libertad en muchos países, donde se pretendía construir la sociedad prescindiendo de la religión¹⁰⁹⁷. La Iglesia buscaba ante todo garantizar la independencia necesaria para cumplir su misión en todo el mundo¹⁰⁹⁸.

3.2.1. Los deberes religiosos del poder civil

Monseñor Guerra Campos define la confesionalidad católica del Estado como el «despliegue histórico de la Encarnación y lógica plasmación social de la fe»¹⁰⁹⁹. La confesionalidad católica es «la perfección de una exigencia natural», dijo en su conferencia en ADUE.

La doctrina de la Iglesia, reafirmada por el Concilio Vaticano II, habla de los deberes positivos religiosos que la sociedad civil como tal debe cumplir. «Aunque hay que distinguir entre progreso temporal y crecimiento del Reino de Dios, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al Reino de Dios»¹¹⁰⁰.

Primero, en relación directa con el orden espiritual:

a/ Dar culto a Dios.

b/ Favorecer la vida religiosa de los ciudadanos.

c/ Reconocer la presencia de Cristo en la historia y la misión de la Iglesia instituida por Cristo.

Segundo: en relación directa con el orden temporal:

a/ Inspirar la legislación y la acción de gobierno en la ley de Dios propuesta por la Iglesia.

¹⁰⁹⁷ Cf. *Lumen gentium*, 36.

¹⁰⁹⁸ *Dignitatis humanae*, 13.

¹⁰⁹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Op. Cit. Págs. 154-155.

¹¹⁰⁰ *Gaudium et spes*, 39.

Estos deberes, reconocidos como principios fundamentales de la vida pública, constituyen el núcleo esencial de la confesionalidad¹¹⁰¹.

Los deberes en relación directa con el orden espiritual quedan reafirmados en la misma declaración sobre la libertad religiosa: «Como la libertad religiosa que los hombres exigen para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹¹⁰².

Dice el Concilio que la doctrina tradicional subsiste íntegra sin mengua de la libertad religiosa. Una doctrina formulada reiterada y explícitamente por los Sumos Pontífices en los ciento veinticinco años anteriores al Concilio: (Gregorio XVI (Mirari vos), Pío IX (*Quanta cura*, etc.), León XIII (*Inmortale Dei, Libertas, Diuturnum, Humanum genus, Sapientiae christianae*, etc.), Pío X (*Vehementer nos*), Pío XI (*Urbi arcano, Quas primas*, etc.), Pío XII (innumerables alocuciones relacionadas particularmente con la inspiración cristiana de lo temporal).

En estos documentos no se habla de un «reconocimiento jurídico especial» sino de un deber moral del Estado, en nombre de la sociedad civil, de dar culto público a Dios y de reconocer la Religión de Cristo, lícita, útil en lo social, y sobre todo verdadera, porque hay reconocimientos civiles de una religión que pueden estar inspirados en motivos parciales o sin profesión de fe¹¹⁰³.

Pese a la claridad de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, hubo voces que insinuaron que las sociedades con deberes religiosos según el Concilio no son las asociaciones religiosas y no la sociedad civil. Los documentos excluyen ese conato de interpretación liberal. La misma Relación que presentó *Dignitatis Humanae* en el Concilio advirtió que no se propugna un estado de liberal, arreligioso o indiferente, y que la sociedad en cuanto tal puede honrar a Dios por actos públicos en cumplimiento de su deber religioso¹¹⁰⁴.

¹¹⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 494; **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Págs. 28-32.

¹¹⁰² *Dignitatis humanae*, 1.

¹¹⁰³ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 494-495.

¹¹⁰⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 495.

3.2.2. Dar culto a Dios

Como el Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹¹⁰⁵, don José apela al magisterio pontificio que explica esa doctrina tradicional.

En primer lugar recurre a *Inmortale Dei* (1885), la encíclica de León XIII sobre la Constitución Cristiana de los Estados. Podría recurrir a *Inmortale Dei* (11-13) sólo por su temática, que enlaza con la confesionalidad. Pero lo hace también porque es una encíclica citada por el Concilio¹¹⁰⁶: «La sociedad política (...) ha de cumplir, por medio del culto público, las muchas y relevantes obligaciones que la unen con Dios (...) No pueden las sociedades políticas obrar en conciencia como si Dios no existiese; ni volver la espalda a la religión, como si les fuese extraña; ni mirarla con esquividad ni desdén, como inútil y embarazosa; ni, en fin, adoptar indiferentemente una religión cualquiera entre tantas otras; antes bien, y por lo contrario, tiene el Estado político la obligación de admitir enteramente y profesar abiertamente aquella ley y prácticas de culto divino que el mismo Dios ha demostrado querer... Es obligación grave de los príncipes honrar el santo nombre de Dios; así como favorecer con benevolencia y amparar con eficacia a la religión, poniéndola bajo el escudo y vigilante autoridad de la ley (...). Deber éste al que también vienen obligados los Gobiernos».

Y añade una cita de Pío XI: «No se nieguen los gobernantes de las naciones a dar por sí mismos y por el pueblo públicas muestras de veneración y de obediencia al imperio de Cristo... El deber de adorar públicamente y obedecer a Jesucristo no sólo obliga a los particulares, sino también a los magistrados y gobernantes» (*Quas primas* 16 y 33)¹¹⁰⁷.

¹¹⁰⁵ *Dignitatis humanae*, 1.

¹¹⁰⁶ *Gaudium et spes*, 36.

¹¹⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 496.

3.2.3. Favorecer la vida religiosa de los ciudadanos.

Esta dimensión positiva de la libertad religiosa, «casi enteramente desatendida», supone promover lo que se estima beneficioso y refrenar lo dañoso, aún contradiciendo costumbres y opiniones extendidas¹¹⁰⁸.

Una vez garantizada la inmunidad de coacción externa, incluso a los que procedan de mala fe, «con tal de que se respete el justo orden público»¹¹⁰⁹ y otros límites (los derechos de todos, la convivencia pacífica y la moralidad esencial a la vida pública¹¹¹⁰, el Concilio, en conformidad con la tradición de la iglesia, establece para la sociedad civil la misión de fomentar la vida religiosa. La libertad religiosa exige la no coacción externa para todos y al mismo tiempo favorecer la vida religiosa¹¹¹¹.

El poder público no puede servir indiscriminadamente a todas las actitudes, religiosas o irreligiosas, sino precisamente a la vida religiosa, aunque sin pretender dirigirla¹¹¹²: «El poder público debe crear condiciones propicias para el fomento de la vida religiosa, a fin de que los ciudadanos puedan realmente ejercer los derechos de la religión y cumplir los deberes de la misma, y la propia sociedad disfrute de los bienes de la justicia y de la paz que proviene de la fidelidad de los hombres a Dios y a su santa voluntad»¹¹¹³. Toda la acción legislativa y de gobierno debe servir a la ley moral de dos maneras: una, no fomentando nunca lo inmoral; y dos, procurando condiciones propicias para que los ciudadanos vivan los valores espirituales. Fomentar no implica coaccionar, porque no todas las obligaciones morales son exigibles jurídicamente, pero

¹¹⁰⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «XIV centenario del III Concilio de Toledo». Op. Cit., Pág. 11.

¹¹⁰⁹ *Dignitatis humanae*, 2.

¹¹¹⁰ Cf. *Dignitatis humanae*, 7; **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 506.

¹¹¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 506.

¹¹¹² *Dignitatis humanae*, 3.

¹¹¹³ *Dignitatis humanae*, 6; **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 496-497.

sí estimular cuando se conoce lo bueno que conviene frente a lo negativo y lo injusto¹¹¹⁴.

3.2.4.Reconocimiento de Cristo y su Iglesia

Este reconocimiento subyace también en los textos del Concilio Vaticano II. La Iglesia desea que se reconozca «que la clave, el centro y el fin de toda la historia humana se halla en su Señor y Maestro»¹¹¹⁵. Por eso, cuando reivindica su libertad ante el poder público, más allá de sus derechos civiles convencionales, lo hace como «como autoridad espiritual constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y de predicar el Evangelio a toda creatura»¹¹¹⁶.

Ante la amenaza de políticas ateas que desprecian o atacan la presencia activa de los valores religiosos¹¹¹⁷, es natural que la Iglesia procure garantizar en todas partes al menos su independencia con el principio de la libertad religiosa¹¹¹⁸.

Pero la Iglesia no puede renunciar al reconocimiento de Cristo y de su propia misión divina tanto en la vida privada como en la pública. Con ello no busca privilegios, sino un servicio más eficiente a Cristo y a los hombres¹¹¹⁹.

Es cierto que muchas iglesias locales no viven esta preocupación, pero ello no cambia el sentido de la doctrina y no justifica el descuido ni la pretensión de elevar a norma suprema situaciones deficientes. Con el pretexto de acomodarse a las inciertas previsiones de un futuro secularizado, la Iglesia no puede fomentar el eclipse de Dios¹¹²⁰.

¹¹¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La monarquía católica*. Op. Cit. Págs. 17-18.

¹¹¹⁵ *Gaudium et spes*, 10.

¹¹¹⁶ *Dignitatis humanae*, 13.

¹¹¹⁷ *Gaudium et spes*, 20; *Lumen gentium*, 36; *Dignitatis humanae*, 6.

¹¹¹⁸ *Dignitatis humanae*, 13.

¹¹¹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 497-498.

¹¹²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 495.

3.2.5. Inspirar la legislación y la acción de gobierno en la ley de Dios

El Concilio Vaticano II enseña de manera insistente en que los deberes de los fieles laicos hacia la implantación de un orden social querido por Dios. Los ciudadanos creyentes han de instaurar el orden temporal «Hay que instaurar el orden temporal de tal forma que, salvando íntegramente sus propias leyes, se ajuste a los principios superiores de la vida cristiana», (...) «dirigidos por la luz del Evangelio y la mente de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana»¹¹²¹.

El decreto sobre apostolado seglar (*Apostolicam actuositatem*) añade que «ninguna actividad humana, ni siquiera en el dominio temporal, puede sustraerse al imperio de Dios». Por eso los fieles «en cualquier asunto temporal deben guiarse por la conciencia cristiana»¹¹²². «Plugo a Dios unificar todas las cosas, tanto naturales como sobrenaturales, en Cristo Jesús»¹¹²³. «El seglar, que es al mismo tiempo fiel y ciudadano, debe guiarse, en uno y otro orden, siempre y solamente por su conciencia cristiana»¹¹²⁴. «Los laicos han de esforzarse por sanear las estructuras y los ambientes del mundo cuando inciten al pecado»¹¹²⁵. *Lumen gentium* precisamente recuerda los deberes religiosos de la ciudad terrestre: «se rige por principios propios»¹¹²⁶, pero no debe construirse prescindiendo de la religión. Y aduce el Concilio a León XIII (*Inmortale Dei* y *Sapientiae christianae*) y a Pío XII (*Alla vostra filiale*. Discurso a la Colonia de Las Marcas, marquisanos residentes en Roma en Roma, 1958), en su famosa sentiencia sobre «la legitima sana laicità dello Stato», que algunos atribuyen erróneamente al Papa Benedicto XVI.

Pío XII y Pablo VI habían usado antes que Benedicto XVI el término «sana laicidad», que significa sana cooperación Iglesia-Estado y justa autonomía con separación funcional, no rechazo de la ley divina en las leyes humanas¹¹²⁷. En la última visita de Benedicto XVI a Francia con motivo del 150 aniversario de las apariciones de la santísima Virgen en Lourdes apareció de nuevo la expresión

¹¹²¹ *Apostolicam actuositatem*, 7.

¹¹²² *Lumen Gentium*, 36.

¹¹²³ *Apostolicam actuositatem*, 7.

¹¹²⁴ *Apostolicam actuositatem*, 5.

¹¹²⁵ *Lumen gentium*, 36.

¹¹²⁶ *Lumen gentium*, 36.

¹¹²⁷ **Ramírez, Eulogio**, «Laicidad es laicismo o infidelidad». En *Iglesia-Mundo*, 205 (1980) 4-5.

«laicidad positiva» en respuesta al discurso del presidente francés Nicolás Sarkozy. También Benedicto XVI respondió al Presidente de la República italiana a este respecto. La única laicidad que ha destacado Benedicto XVI es la «distinción entre el ámbito político y el ámbito religioso», doctrina tradicional de la Iglesia, al menos desde Honorio I y su doctrina de las dos espadas en el siglo VII, pasando por la bula *Dictatus Papae* (1075) del Papa Gregorio VII hasta la bula *Unam sanctam* (1302) de Bonifacio VIII¹¹²⁸. Juan Pablo II llamó a esta distinción «aconfesionalidad» en *Ecclesia in Europa*. Los condicionamientos al Estado laico por parte del Papa son tantos y de tanta envergadura moral, que en realidad se vuelve al núcleo del Estado confesional católico aunque sea con distinta denominación¹¹²⁹. El Papa Francisco en su encuentro con la clase dirigente de Brasil en Río de Janeiro el 27 de julio de 2013 durante la JMJ señaló que «la convivencia pacífica entre las diferentes religiones se ve beneficiada por la laicidad del Estado, que, sin asumir como propia ninguna posición confesional, respeta y valora la presencia de la dimensión religiosa en la sociedad, favoreciendo sus expresiones más concretas». El Papa Francisco subraya en este discurso la dimensión positiva de la libertad religiosa («respeta y valora la presencia de la dimensión religiosa en la sociedad») y los beneficios de la laicidad («la convivencia pacífica»). Tal vez haya quedado pendiente, en perfecta coherencia con sus predecesores, una referencia a los inconvenientes de la laicidad en orden al bien común.

Pedía Juan Pablo II que los españoles salieran de la atonía, de una especie de resignación que los paraliza y se convenzan de la necesidad no solamente de vivir gozosos y con firmeza su propia fe, sino de proyectarla en la vida actual social, de suerte que las exigencias de la llamada convivencia pluralista, jamás sean el pretexto para hipotecar la propia identidad cristiana. De suerte que los principios cristianos de conducta, que son también principios universalmente humanos, inspiren de verdad, por la acción mayoritaria, por el peso mismo, incluso democrático, justísimo, de los

¹¹²⁸ **Xavier, Adro**, *Bonifacio VIII*. Editorial Pretonio. Barcelona, 1971.

¹¹²⁹ **De Gregorio, Aurelio**, «*Laicismo sano, laicismo malsano y confesionalidad*». En *Siempre P' adelante*, 524 (2005) 16.

católicos españoles, la configuración jurídica de la convivencia civil y la ordenación jurídica de la familia y, la ordenación jurídica de la escuela¹¹³⁰.

Don José con mucha caridad, como es característico en él, estima que la evidencia de los textos conciliares exige que el teólogo y catedrático en la Universidad Pontificia de Salamanca explique su artículo en la revista *Vida Nueva*, rechazando al Estado confesional. Por tanto, necesita una explicación lo que escribe Olegario González de Cardedal, rechazando al Estado confesional¹¹³¹.

Olegario González de Cardedal no pasará la historia por el cambio de su primer apellido, ni por sus numerosas obras, que teólogos reputados como José María Iraburu o José Antonio Sayés califican de heterodoxa; sino por su oposición a un documento pontificio: *Humanae Vitae*¹¹³².

La inspiración cristiana del orden temporal significa sumisión del orden constitucional a la Ley de Dios expresada en la Doctrina católica normativa¹¹³³.

Habla don José¹¹³⁴ de dos factores como inspiración cristiana del orden temporal:

1º El amor cristiano como espíritu vivificante supone una concepción del hombre y del sentido de su vida, que condiciona el orden social. Pablo VI insistió en la necesidad de una recta concepción del hombre. Y más tarde lo hará Juan Pablo II¹¹³⁵. Como la acción política debe tener en cuenta la plenitud de la vocación humana, el cristiano no puede adherirse sin contradicción a sistemas ideológicos que se oponen radicalmente a los aspectos sustanciales de la fe y su concepción del hombre¹¹³⁶. La legislación civil de la época hablaría del hombre como «portador de valores eternos».

¹¹³⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «Escuchemos a quien nos habla en nombre del Señor». En *Cristiandad*, 614-615 (1982) 87.

¹¹³¹ en *Vida Nueva*, 874 (1973) 29.

¹¹³² **Redacción**, «Una ola de protestas contra el estatuto clerical para la televisión y radio». En *Iglesia Mundo*, 53 (1973) 15; **Guerra Campos, monseñor José**, *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 13 (1973) 498-499.

¹¹³³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La monarquía católica*. Op. Cit. Pág. 24.

¹¹³⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 13 (1973) 498-499.

¹¹³⁵ *Centesimus Annus*, 46.

¹¹³⁶ Cf. *Octogesima adveniens*, 25, 26, 38, 39 y 40.

2º Criterios para el contenido material de las normas. Son criterios que derivan en general de la Ley Natural, cuya plenitud y universalidad interpreta y custodia el magisterio moral de la Iglesia Católica. En una sociedad relativista y agnóstica el Derecho Natural sólo se convierte en norma operativa donde se escucha la voz de la Iglesia¹¹³⁷.

En su primera visita a España, el Papa ha pedido a los católicos españoles que se esfuercen para que «las leyes y costumbres no vuelvan la espalda al sentido trascendente del hombre ni a los aspectos morales de la vida»¹¹³⁸.

3.2.6. Autonomía institucional no es independencia moral

La autonomía de lo temporal con respecto a la Iglesia no existe con respecto a Dios¹¹³⁹.

La doctrina de la Iglesia ha establecido desde siempre la subordinación de la comunidad política a la ley de Dios. Ahora bien, inspirar una ley en el orden temporal no es redactar la ley ni la solución. Don José habla de la autonomía de la sociedad civil respecto a la Iglesia como una exigencia moral no sólo técnica, que en la Iglesia no todos han comprendido.

Acatar la ley de Dios no es someter la vida política a la jurisdicción de la Iglesia¹¹⁴⁰.

Ni el juicio de la Iglesia sobre la coherencia de una ley civil con la ley de Dios tiene relación con la confesionalidad. Este juicio, que sucede pocas veces, lo encontramos sólo en las prescripciones negativas de validez universal. Pero generalmente hay que valorar la mejor posibilidad entre varias posibles, o escoger la solución factible con menos inconvenientes. Y este juicio no corresponde a la Iglesia,

¹¹³⁷ Guerra Campos, monseñor José, *La monarquía católica*. Op. Cit. Pág. 21.

¹¹³⁸ Guerra Campos, monseñor José, «*Ante la venida del Papa a España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 43-46.

¹¹³⁹ Guerra Campos, monseñor José, *La monarquía católica*. Op. Cit. Pág. 22.

¹¹⁴⁰ Guerra Campos, monseñor José, Programa de TVE «El Octavo Día». El Credo del Pueblo de Dios. Pecado Original. Madrid, 28 de mayo de 1973.

con confesionalidad sin ella, sino a la prudencia política de la autoridad civil, cuyo juicio tiene un valor moral propio, porque el Estado puede emitir juicios de valor¹¹⁴¹.

Hay un factor moral que es la ley, el poder y la autoridad. La autoridad nace precisamente para escoger una solución entre todas las soluciones legítimas posibles. No habría vida social, y para eso nace el Derecho positivo, si la autoridad no determinase las indeterminaciones del Derecho Natural. Desde el momento que la autoridad decide que la circulación sea por el carril derecho, siendo legítimo quienes estiman que debería ser el izquierdo, no caben rebeldías. No se puede negar valor moral a la determinación de la autoridad. La autoridad, para no ser tiránica, deja abiertas otras posibilidades para su propia mejora, pero mientras esté vigente su decisión tiene preferencia en el orden moral. Dice don José que muchos laicos y hasta sacerdotes olvidan este principio moral elemental, negando valor a la opinión de la Cristiandad y todo valor a las decisiones de la autoridad¹¹⁴².

La autoridad de la Iglesia puede recordar grandes objetivos morales¹¹⁴³, imperativos del bien común. Una cosa son los criterios fundamentales y otra las muchas decisiones de prudencia política, por ejemplo en la elección de medios¹¹⁴⁴. Sobre la aptitud de las fórmulas concretas la Iglesia no tiene autoridad moral ni su eventual estimación obliga al poder político, sea o no sea confesional¹¹⁴⁵. El Estado no debe sentirse obligado, en virtud de su confesionalidad, a aplicar toda clase de sugerencias, deseos o consignas de la jerarquía eclesiástica, aunque un espíritu de cordial cooperación por ambas partes lograría que no quedasen sin fruto¹¹⁴⁶. Y en consecuencia la Iglesia no es responsable de las decisiones políticas, aunque se hayan tomado bajo la inspiración de su doctrina¹¹⁴⁷.

¹¹⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 155-156.

¹¹⁴² **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 50.

¹¹⁴³ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 506.

¹¹⁴⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 513.

¹¹⁴⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 500.

¹¹⁴⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 511-512.

¹¹⁴⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 513.

Ramón Nocedal hizo referencia a la competencia del clero para determinar la moralidad de algunos actos, pero su incompetencia para determinar la elección de medios o plazos, reservados a la prudencia del gobernante o del responsable técnico en materia contingente. Todo a propósito del clericalismo, que es la acción del clero más allá de su competencia¹¹⁴⁸.

«En las relaciones con los poderes públicos, la Iglesia no pide volver a formas de Estado confesional» dice Juan Pablo II¹¹⁴⁹. Aunque el Papa se refiere sólo a «las relaciones con los poderes públicos», el equívoco en la terminología ha servido de coartada perfecta al catolicismo liberal para adherirse a un voluntarismo jurídico que, sin equívocos semánticos, está condenado por la Iglesia heri et hodie et semper. Una cosa es la interdependencia institucional Iglesia-Estado, y otra la confesionalidad como «un compromiso interno de la sociedad civil, proyección de la dimensión religiosa de la misma con valor permanente»¹¹⁵⁰. Por eso, el ex-diputado Blas Piñar, por ejemplo, cuando lamentaba en entrevista personal el número 117 de *Ecclesia in Europa* como un rechazo pontificio del núcleo de la confesional, ignoraba por un lado la premisa del documento que reza «en las relaciones con los poderes públicos». Y por otro, la reafirmación en otros números del documento del núcleo de la confesionalidad. En el punto anterior¹¹⁵¹ habla el Papa de la necesidad de la gracia divina para el progreso social. Pide el Papa a las «instituciones europeas y a cada uno de los Estados de Europa que reconozcan que un buen ordenamiento de la sociedad debe basarse en auténticos valores éticos y civiles». Porque puede haber independencia jurídica pero no moral¹¹⁵². Añade que los poderes públicos tienen como objetivo declarado la tutela de los Derechos Humanos, que explica de acuerdo con la Tradición cristiana¹¹⁵³. Y pide a la UE que recupere la fidelidad a los valores espirituales del cristianismo que constituyen su identidad. Sólo ruega que lo haga con

¹¹⁴⁸ **Santa Cruz, Manuel de**, «Clericalismo y elecciones». En *Fuerza Nueva*, 817 (1982) 12-13.

¹¹⁴⁹ **Juan Pablo II**, *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales. Ecclesia in Europa*. BAC. Madrid, 2011. Pág. 117.

¹¹⁵⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 13 (1973) 504.

¹¹⁵¹ **Juan Pablo II**, *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales. Ecclesia in Europa*. BAC. Madrid, 2011. Pág. 116.

¹¹⁵² *Ibidem*. Pág. 114.

¹¹⁵³ *Ibidem*. Pág. 115.

«fidelidad creativa»¹¹⁵⁴. Efectivamente, la Iglesia no reivindica «ciertas posiciones que ocupó en el pasado y que la época actual ve como totalmente superadas»¹¹⁵⁵.

Las fórmulas jurídicas que regulan la relación entre el Estado y la Iglesia y son cuestiones secundarias y pueden ser variadas. De hecho la intervención del Estado en la designación de obispos se da también en países no confesionales y con separación. En todo caso, la autonomía y la independencia moralmente legítimas de la comunidad política y de la Iglesia, «cada una en su terreno»¹¹⁵⁶, no es ni debe ser menor en un Estado confesional que en un Estado no confesional. Estas formas pueden incluir compromisos jurídicos bilaterales. No se identifican sólo con las llamadas relaciones diplomáticas¹¹⁵⁷.

3.2.7. Ley moral y ley civil

«La disociación entre libertad civil y norma moral se traduce, de hecho, en que algunos se interfieren abusivamente en los derechos de los demás»¹¹⁵⁸. La supuesta oposición entre confesionalidad y libertad procede de un liberalismo agnóstico que niega al Estado todo juicio de valor y que concibe como misión superior del Estado la simple canalización de todas las opiniones de la sociedad. Pero una sociedad permisiva es inviable y suicida. Dice don José que este liberalismo agnóstico además no es sincero. Apela a la libertad y los derechos ciudadanos pero lleva en la entraña el desprecio de derechos fundamentales, por ejemplo el derecho de las personas no nacidas, o el derecho de todos los demás ciudadanos a vivir en un ambiente social saludable y con estímulos para la verdad y el bien, o el derecho educativo de la familia.

¹¹⁵⁴ **Juan Pablo II**, *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales. Ecclesia in Europa*. BAC. Madrid, 2011. Pág. 109.

¹¹⁵⁵ Juan Pablo II. Discurso en la catedral de Santiago, 6. Citado por **Gutiérrez García, José Luis**, *Diselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 261.

¹¹⁵⁶ *Gaudium et spes*, 76.

¹¹⁵⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 155-156.

¹¹⁵⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 508.

La exaltación de la libertad frente a la confesionalidad esconde además una incongruencia. Mientras se recurre continuamente a las estructuras sociales, jurídicas y económicas como condicionantes de la vida espiritual y personal; al mismo tiempo, se desprecia la importancia de la ordenación jurídica para la vida religiosa del pueblo, «postulando un vivir cristiano fundado únicamente en decisiones personalísimas en medio de los pluralismos más disgregadores»¹¹⁵⁹. Por eso «a fin de que por la pluralidad de pareceres no perezca la comunidad política, es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común»¹¹⁶⁰.

Las objeciones a la inspiración cristiana de las leyes civiles suponen en realidad un rechazo al concepto católico de la sociedad política frente al concepto liberal. Hay muchas maneras posibles de articular normas de representación política de acuerdo con el sentir de los ciudadanos, pero el gobernante no representa sólo a los ciudadanos, según la doctrina católica. Para la concepción católica, la autoridad es representante de Dios y de su Ley. El derecho y las condiciones de mandar se derivan de Dios, no del pueblo, aunque pueda ser el pueblo quien designe las personas encargadas de su ejercicio¹¹⁶¹.

Por eso, la simple apelación al pluralismo y a la libertad no es criterio suficiente para orientar la vida política de acuerdo con la doctrina de la Iglesia. Hay otras normas sustantivas¹¹⁶².

Aunque la ley y la acción de gobierno deben favorecer la vida moral y nunca favorecer lo inmoral, es cierto que la ley civil no tiene obligación de castigar todo lo que se opone a la ley moral. Hay un criterio católico acerca de la tolerancia jurídica de lo inmoral que puede ser obligada para los gobernantes dentro de ciertos límites¹¹⁶³.

Se dice que el Estado no puede imponer a nadie una concepción determinada del hombre y la sociedad. Pero el Estado no impone las concepciones últimas, pero se inspira en ellas. Pero los juicios de valor del Estado son ineludibles:

¹¹⁵⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 510.

¹¹⁶⁰ *Gaudium et spes*, 74.

¹¹⁶¹ Cf. León XIII, *Diuturnum*, 5-12; *Humanum genus*, 18, 22 y 26; *Inmortale Dei*, 4-7, 24, 31, 32 y 38; *Libertas*, 10; Pío XI, *Quas primas*, 18; y Concilio Vaticano II, *Gaudium et spes*, 74.

¹¹⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 509.

¹¹⁶³ Cf. Discurso de Pío XII a los jurisperitos católicos en 1953 (*Ci riesce*, 7-10).

Primero, ante la Revelación, como acto de fe ante la sociedad y aprecio por su fecundidad para la convivencia. Es cierto que sólo la Iglesia puede emitir juicios de valor en el orden religioso: juicio autoritativo. El Estado goza de un juicio no autoritativo, propio de su confesión de fe. Un acto de fe profesada, no impuesta. También los creyentes que representan a la sociedad civil pueden y deben emitir ese juicio.

Segundo, ante la ley natural son juicios propios del ejercicio de la responsabilidad social¹¹⁶⁴.

No todas las leyes civiles pueden ser permisivas. «Un ordenamiento civil conforme a la ley de Dios exige leyes que impongan en la vida pública obligaciones de acuerdo con el orden moral o impidan actuaciones contrarias al mismo», independientes del arbitrio de los gobernantes y de los ciudadanos. Se trata de «tutelar con una coerción jurídica valores que afectan a la consistencia de la misma sociedad civil y a los derechos inalienables de personas e instituciones»¹¹⁶⁵.

La Iglesia no sólo propone a la conciencia de los hombres obligaciones morales, sino que exige también la inspiración moral de las leyes, sin aceptar de forma universal la tolerancia jurídica. Don José cita a Pablo VI: «Nos decimos a los gobernantes: no aceptéis que se introduzcan legalmente en la familia prácticas contrarias a la ley natural y divina»¹¹⁶⁶. Incluso los poderes públicos deben evitar en los medios de comunicación social «la difusión de cuanto menoscabe el patrimonio común de valores, sobre el cual se funda el ordenado progreso civil»¹¹⁶⁷.

La doctrina de la Iglesia no acepta la suficiencia del principio de la libertad civil. Porque la Iglesia no se debe a la voluntad de los hombres sino a las exigencias del bien común. Un respeto absoluto a las minorías variadas y discrepantes llevaría a la Iglesia a declarar lícita en las leyes civiles la propaganda y la práctica de comportamientos nocivos para la salud moral del pueblo. Cita don José los anticonceptivos, el aborto, la eutanasia, el divorcio, o la comunidad homosexual¹¹⁶⁸.

¹¹⁶⁴ Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 506.

¹¹⁶⁵ Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 501.

¹¹⁶⁶ *Humanae vitae*, 23.

¹¹⁶⁷ *Octogesima Adveniens*, 20.

¹¹⁶⁸ Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 507-

Por su misma naturaleza invariable, la vida social tiene que ordenarse según juicios de valor, que a veces no concuerdan con la opinión de todos los ciudadanos. Entonces es necesario establecer algunas jerarquías. Por eso se puede afirmar que todos los Estados del mundo son en realidad confesionales, en la medida que tienen la supremacía de un sistema de valores. La Iglesia defiende que ese sistema de valores debe inspirarse en el orden moral objetivo para que una sociedad sea justa y verdaderamente libre¹¹⁶⁹.

Por otra parte, la intención de inspirar la conducta en los mandamientos o en las bienaventuranzas no equivale, ni en los hombres ni en los gobiernos, a que la conducta sea perfecta. Habrá que fomentar siempre la humilde responsabilidad ante los defectos. Pero los defectos no justifican la renuncia al propósito¹¹⁷⁰.

Se habla con ligereza de la dificultad en acomodar toda la legislación a la doctrina de la Iglesia. Pero ni la dificultad es imposibilidad, ni la dificultad es incompatible con la aspiración legítima. En cualquier caso, tanto las dificultades propias de sociedades pluralistas que precisen una política de tolerancia dentro de sus límites, como las exigencias de gradualidad o experimentación, etc., en la realización de los fines, están previsto por la doctrina social católica¹¹⁷¹.

A propósito de los inconvenientes que el documento episcopal: *La Iglesia y la comunidad política* (1973), 56, encuentra a la confesionalidad, se pregunta una CEE gobernada ya por el cardenal Tarancón por el caso de un Estado confesional que no cumpliera su compromiso constitucional. Entiende el texto que eso comprometería a la jerarquía de la Iglesia. Don José contesta que, si el texto se refiere al desprestigio de los posibles fallos de los fieles que pudieran repercutir en la Iglesia, no hay alternativa. La única opción sería desprenderse de los posibles pecadores. Pero eso sería radicalmente antieclesial y ningún miembro de la jerarquía se atrevería a contarse entre los «puros»¹¹⁷².

Precisamente la «politización» son intervenciones en el campo político. Será ilegítima la que constituya usurpación de funciones o un desvío de la misión de la Iglesia. El influjo y las intervenciones para que la acción política sea conforme al

¹¹⁶⁹ Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 509; Guerra Campos, monseñor José, *La monarquía católica*. Op. Cit. Pág. 15.

¹¹⁷⁰ Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 510.

¹¹⁷¹ Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 511.

¹¹⁷² Guerra Campos, monseñor José, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 513.

orden moral y favorezca el ejercicio de la acción de la Iglesia (leyes y gobierno en favor de la familia, la sana educación, el sano ambiente público, la ayuda a la vida religiosa, etc.) podrán practicarse en forma más o menos acertadas, pero no están fuera del servicio a la misión propia de la Iglesia. En realidad la «politización» radical se da en la supuesta «no intervención», si se cae en la tentación de reducir la acción de la Iglesia a facilitar la convivencia pluralista, debilitando para ello el ejercicio de su misión propia, siendo su misión una oferta entre otras en el mercado. Ahora que se habla de renunciar a la Iglesia-cristiandad para ser Iglesia-misión, es la misión la que se oscurece¹¹⁷³. Los que acusan de politización de la Iglesia a los defensores de la confesionalidad, ignoran que es mayor en quienes se oponen a ella, porque reducen la misión de la Iglesia a facilitar la convivencia pluralista, tarea central de la política, debilitando su propia misión sobrenatural¹¹⁷⁴.

La Iglesia predica en todo el mundo los mismos deberes morales relativos a la orientación y contenido de las leyes: «El ejercicio de la autoridad política... debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral... según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer. Es entonces cuando los ciudadanos están obligados en conciencia a obedecer»¹¹⁷⁵. El Estado que reconoce estos deberes en su legislación positiva es confesional. Don José denuncia que un profesor eclesiástico desde las páginas del periódico *YA* el 27 de enero de 1973 la disociación entre normas legales y exigencias morales de la Iglesia, como un medio para la coexistencia pacífica del Estado y la Iglesia, y la Iglesia se reservaría la libertad de enjuiciar moralmente e incluso castigar canónicamente los comportamientos de los católicos¹¹⁷⁶. Es obligación de la Iglesia predicar, sea quien sea quien tenga la

¹¹⁷³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 140.

¹¹⁷⁴ **Ayuso Torres, Miguel**, «*Aproximación a una teología política*». En *Iglesia-Mundo*, 384 (1989) 6-9.

¹¹⁷⁵ *Gaudium et spes*, 74-75; *Dignitatis humanae*, 7.

¹¹⁷⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 502.

soberanía, la obligación del que manda de subordinar la misma estructura constitucional de la «ciudad» al orden moral¹¹⁷⁷.

La práctica de la confesionalidad jurídica del Estado es recomendable, exigible y legítima, y además viable cuando la sustenta la confesionalidad de la mayoría del pueblo. Antes y después de la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, la sociedad española ha aprobado en dos referendos el principio legal de la confesionalidad¹¹⁷⁸.

A propósito de la admonición del Concilio¹¹⁷⁹, el Episcopado español advertía «a los que, guiados por la inspiración cristiana, se afanan noblemente en abrir con generosidad caminos que lleven a la mayor perfección en las cosas humanas. No canonicen sus soluciones preferidas ni condenen ligeramente en nombre del Evangelio las ajenas... Empleen en sus discusiones datos y razones técnicas, de orden político, social, económico o histórico; no se propongan precipitadamente a reivindicar en exclusiva a su favor la autoridad de la Iglesia o del Concilio. Ni los ciudadanos ni los gobernantes, aun profesándose católicos e intentando realizar fielmente el ideal de la doctrina de la Iglesia, propongan sus ideas, realizaciones o programas como las únicas que corresponden a las exigencias del Evangelio»¹¹⁸⁰.

3.2.8.El Reinado Social de Cristo

La encíclica de Pío XI sobre Cristo Rey, *Quas primas* (1925), tuvo como antecedente otra encíclica, *Ubi Arcano* (1922) sobre la paz de Cristo en el reino de Cristo. La Iglesia insistía en que la necesidad de Dios en la vida social evitaría la injusticia primero y el cataclismo después.

Quas Primas se fundamenta en la sentencia de San Agustín: lo que conviene a los individuos, conviene a las sociedades¹¹⁸¹. Con ella se instituyó la fiesta litúrgica

¹¹⁷⁷ **Ayuso Torres, Miguel**, «La contrarrevolución, entre la teoría y la historia». En **VV. AA.**, *La contrarrevolución legitimista (1688-1876)*. Editorial Complutense. Madrid, 1995. Pág. 26.

¹¹⁷⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 503.

¹¹⁷⁹ *Gaudium et spes*, 43.

¹¹⁸⁰ Instrucción *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, 1966.

¹¹⁸¹ **Cano, Luis**, *La mentalidad católica a la llegada de la II República*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. Pág. 200.

de Cristo Rey. Aunque es una encíclica esencialmente teológica, tiene sin embargo profundas enseñanzas sociales y sobre todo políticas. No aporta sustancialmente nada que la Iglesia no hubiera enseñado ya (especialmente en las encíclicas de León XIII *Inmortale Dei* y *Diuturnum Illud*). *Quas Primas* constituye sin embargo un punto de inflexión en la catequesis política de la Iglesia.

Es costumbre «general y muy antigua» en la Iglesia llamar rey a Jesucristo en sentido metafórico, por su «grado de excelencia que se encuentra sobre todas las cosas creadas», de tal manera que la Iglesia siempre ha enseñado que Cristo reina en las inteligencias con la luz de la Verdad, en la voluntad humana con la Gracia, y en el corazón del hombre con la caridad que Dios Padre y Espíritu Santo se profesan. Sin embargo, *Quas Primas* va más allá de estas enseñanzas, para proclamar el derecho, por un lado, y la necesidad, por otro, de la realeza social de Cristo, fuente de bien público y privado¹¹⁸². Benedicto XI lo expresaba con otras palabras: «Las nuevas ideologías han llevado a una suerte de crueldad y desprecio del hombre, antes impensables porque se hallaba todavía presente el respeto por la imagen de Dios, mientras que, sin ese respeto, el hombre se absolutiza a sí mismo y todo le está permitido, volviéndose entonces realmente destructor»¹¹⁸³. En este sentido decía León XIII que «hubo un tiempo en que la filosofía del Evangelio gobernaba los Estados. En aquella época la eficacia propia de la sabiduría cristiana y su virtud divina habían penetrado en las leyes, en las instituciones, en la moral de los pueblos, infiltrándose en todas las clases y relaciones de la sociedad. La religión fundada por Jesucristo se veía colocada firmemente en el grado de honor que le corresponde y florecía en todas partes gracias a la adhesión benévola de los gobernantes y a la tutela legítima de los magistrados. El sacerdocio y el Imperio vivían unidos en mutua concordia y amistoso consorcio de voluntades. Organizado de este modo el Estado produjo bienes superiores a toda esperanza. Todavía subsiste la memoria de estos beneficios y quedará vigente en innumerables monumentos que ninguna corruptora habilidad de los adversarios podrá desvirtuar u oscurecer»¹¹⁸⁴. Porque «todo Estado que disponga la exclusión de Dios de la legislación y del gobierno rechaza, en cuanto

¹¹⁸² Cf. **Santa Cruz, Manuel**, «*Confesionalidad católica del Estado, culto e instrumento*». En *Siempre P'alante*, 574 (2007) 7.

¹¹⁸³ **Benedicto XVI**, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Meter Seewald*. Herder. Ciudad del Vaticano, 2010. Pág. 67.

¹¹⁸⁴ **León XIII**, *Inmortale Dei*, 9.

de él depende, el auxilio de la bondad divina; y, por lo tanto, se hace merecedor de la negación de toda protección celestial»¹¹⁸⁵. La necesidad social de la doctrina cristiana en las leyes civiles y la acción del Estado aparece en *Incrustabili Dei* (1878), 11; *Quod apostolici muneris* (1878), 10; *Diuturnum illud* (1881), 19; *Nobilissima gallorum gens* (1884), 2; *Praeclara gratulationis* (1894) 12-15; y *Annum ingressi* (1902), 19).

Dice *Quas primas* que el derecho de Cristo como Rey se funda en su naturaleza divina, que comparte con Dios Padre y Creador (ex iure nativo), constituyendo una monarquía teológica. Como Dios hecho hombre, tiene derecho de conquista en virtud de la Redención, de tal manera que hemos sido comprados con la sangre de Cristo (ex iure adquisitio), constituyendo una monarquía cristológica.

Pío XI en *Ubi Arcano* había señalado antes que la justa autonomía del poder civil no puede tomarse como pretexto para «oponerse... a aquellos bienes más elevados de que depende la salvación eterna de los hombres, o para intentar su daño y perdición con leyes y decretos inicuos..., o para conculcar los sagrados derechos del mismo Dios en la sociedad civil»¹¹⁸⁶.

Es cierto también que Cristo no utilizó este poder temporal durante su vida terrenal. Pero el poder terrenal sólo se ejerce con su permiso, de tal manera que se administra directamente por los hombres con el poder recibido de Dios. Los gobernantes no mandan por derecho propio, y ni siquiera por elección, sino por mandato y en representación del Rey divino. Cuando Cristo sentenció: «mi Reino no es de este mundo»¹¹⁸⁷ negaba que su poder tuviese un origen aquí abajo y que se ejerza de un modo mundano. Cristo no negó que fuera el verdadero soberano de este mundo: «Se me ha dado toda potestad en el cielo y en la tierra»¹¹⁸⁸.

¹¹⁸⁵ León XIII, *Nobilissima gallorum gens*, 2.

¹¹⁸⁶ Cano, Luis, *La mentalidad católica a la llegada de la II República*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. Pág. 116.

¹¹⁸⁷ Jn. 18, 36-37.

¹¹⁸⁸ Mt. 28, 18; Cf. Cano, Luis, *La mentalidad católica a la llegada de la II República*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. Pág. 183.

Como ha ocurrido con la dimensión positiva de la libertad religiosa, la recepción de *Ubi Arcano* y de *Quas primas* fue deficiente en las diócesis españolas, entre la indiferencia y sin glosas en la mayoría de los boletines episcopales¹¹⁸⁹.

«La fiesta de Cristo Rey fue instituida hace medio siglo precisamente para que se reconozca y proclame en sociedad la soberanía de Cristo, y los mismos gobernantes –que, según el Papa, deben sentirse representantes de Aquel– den públicas muestras de veneración y obediencia al Señor. Los ciudadanos y gobernantes cristianos no pueden actuar como si Cristo no estuviese presente o no fuese la clave de la historia. Proceder así sería una apostasía pública, de la cual son formas actuales –además del ateísmo que niega a Dios, y del laicismo que intenta construir la sociedad prescindiendo de la religión¹¹⁹⁰– una “secularización” en la que se eclipsa toda referencia directa y operativa a Dios y a su Ley, la confesión del Señor se diluye vergonzosamente en vaguedades, y el supuesto “humanismo cristiano” de muchos elimina a Cristo degradándolo a mero símbolo de la autonomía del hombre»¹¹⁹¹.

En un resumen de su pensamiento sobre la confesionalidad, don José decía en 1984, en una coronación canónica, que Pío XI instituyó la fiesta de Cristo Rey pensando en la sociedad civil. Que el Estado tiene autonomía jurídica con respecto a la Iglesia, pero no tiene independencia moral respecto a Dios, cuyos mandatos propone la santa Iglesia. No se puede organizar la sociedad civil ni contra Dios, ni sin Dios, ni como si Dios «estuviese entre paréntesis», y muchos menos cuando los miembros de la sociedad son en su práctica totalidad cristianos. Tenemos una sociedad que se encamina hacia una especie de apostasía pública, donde no cuenta Dios, ni su ley moral, con el pretexto de respetar el pluralismo y la libertad, olvidando al Concilio que, al hablar de la libertad civil en materia religiosa, no

¹¹⁸⁹ **Cano, Luis**, *La mentalidad católica a la llegada de la II República*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. Págs. 117-120, y 130, 339-343.

¹¹⁹⁰ *Lumen Gentium*, 36.

¹¹⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Homilía de monseñor Guerra Campos en el Valle de los Caídos». En *Fuerza Nueva*, 569 (1977) 12-14.

reduce ésta al permisivismo sino para promover y mantener condiciones propicias para la vida religiosa y moral¹¹⁹².

Don José volvía a insistir el último domingo de noviembre, festividad de Cristo Rey¹¹⁹³ o en la fiesta del Corpus Christi, en el núcleo de la confesionalidad: el Reinado Social de Cristo. Dice don José que cuando hablamos del reinado de Cristo hablamos de su reinado social, en la familia y en esa gran familia de familias que es la sociedad, sobre todo en la atmósfera social, de la que dependen las actitudes y posibilidades de tantos, sobre todo de los más pequeños y débiles.

«Señor, en estos últimos años tu pueblo oye que le dicen que él tiene la Soberanía. Sabe cuán limitada y equivocada es tal soberanía; pero es verdad que muchas decisiones dependen de él. En cualquier caso, a él se atribuyen; son oficialmente suyas. En nombre del pueblo, con su “firma” de soberano, se implanta la matanza de inocentes indefensos; se llena de agentes venenosos el aire que respiran niños y jóvenes, en sectores de la educación, los medios informativos, los espectáculos, la publicidad»¹¹⁹⁴.

Cuatro años después insistirá en la misma dirección: «Se nos dice que la soberanía está en el pueblo. Este es inteligente. Conoce los límites y equívocos de esa soberanía. Pero muchas decisiones dependen de nosotros, y en todo caso nos las atribuyen. En nuestro nombre se favorece la matanza de los inocentes. Somos oficialmente los responsables: el pueblo soberano. En nuestro nombre la atmósfera pública en espectáculos y publicidad están llenos de elementos corrosivos, de veneno. En nuestro nombre, y somos los reyes según la tesis oficial, se priva a los pequeños y jóvenes de aire limpio para respirar, se les asfixia, se les deja huérfanos. Esto lo hacemos y lo permitimos. Lleva nuestra firma.

¿Es esto un ejercicio de Tú reinado? Si tú no reinas por nuestro reinado de ciudadanos, ¿cómo vas a reinar?, ¿qué significa cuando cantamos “Tú reinarás”?

¹¹⁹² **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía de monseñor José Guerra Campos en Mota del Cuervo. Coronación canónica de Nuestra Señora de la Antigua, 8 de septiembre de 1984. Grabación en video.

¹¹⁹³ **Guerra Campos, monseñor José**, Programa de TVE «El Octavo Día». Fiesta de Cristo Rey del Universo. Madrid, 27 de noviembre de 1972.

¹¹⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 93.

Pero el Señor conoce la distancia entre el buen deseo y las posibilidades efectivas»¹¹⁹⁵.

Cuando la Iglesia canta «Tú reinarás», se refiere también al reinado de Jesús en su dimensión social. Es la acción del Amor en la familia, en la familia de familias que debe ser la sociedad civil, en esa atmósfera o ambiente público del que dependen tanto la vida de todos, especialmente de los pequeños, los jóvenes, los débiles¹¹⁹⁶. Es el derecho-deber del Estado a vigilar la fe y moral en la vida pública como si del tráfico de drogas se tratase¹¹⁹⁷.

Es necesario no olvidar que Él solo reinará socialmente, a través de nuestro «reinar» de ciudadanos. Hay que intentar cambiar la situación. Hay que pensar en el modo de conseguir que sean coherentes nuestro corazón y su proyección social¹¹⁹⁸.

Para don José los laicos cristianos no pueden refugiarse en una confianza frívola en la supuesta «buena voluntad» de las leyes y las instituciones, que no es tal si no se somete al Bien dado por la Voluntad de Dios, conocido o, al menos, buscado y deseado.

Después de la exigencia evangélica del testimonio con la palabra y la conducta del amor de Dios a los hombres, la segunda exigencia de la Evangelización es promover el Reinado Social del Corazón de Jesús: ejercer nuestra función de ciudadanos haciendo nuestros el sentir y el criterio del Corazón de Cristo. En nombre nuestro, en nombre de la soberanía que nos atribuyen o en nombre de la mayoría (aunque a veces no sea más que la quinta parte), se vierten en el aire que respira la familia de Cuenca y de España los venenos que reseña el hermano antes aludido, que participó en la consagración de 1940 (se refiere a la consagración de Cuenca al Sagrado Corazón de Jesús)¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta del Corpus Christi. Catedral de Cuenca, 1994. Audio.

¹¹⁹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 92-94.

¹¹⁹⁷ **Guerra Campos, José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. Op. Cit. Pág. 62.

¹¹⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 92-94.

¹¹⁹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Romería al monumento del Sagrado Corazón en el Cerro del Socorro y renovación de la Consagración». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8

Don José pide mirar con ojos sobrenaturales el Derecho Público de la Iglesia. Porque también las sociedades civiles son hijas de la Iglesia. Y lamenta que la enseñanza en centros eclesiásticos, por virtud de reacciones diversas, se haya infiltrado prácticamente una concepción liberalista (sic) sobre la Iglesia y el Estado, por desconocer el Misterio de la Iglesia¹²⁰⁰.

Pedía don José, en pleno debate sobre la confesionalidad del Estado, que España no se avergonzase de aquellas diferencias, si las hubiere, que dimanen de su positiva fidelidad a Cristo, y que no identifique el progreso hacia la unidad con la traición a Cristo¹²⁰¹.

3.2.9.El cardenal Marcelo González y la confesionalidad

El gran amigo de don José Guerra Campos fue el cardenal de Toledo y Primado de España, don Marcelo González. Fue su gran valedor cuando monseñor Tarancón insultó a don José. A Toledo acudía don José con gusto a las reuniones de los obispos de la provincia Eclesiástica de Toledo, jurisdicción eclesiástica a la que pertenece el obispado de Cuenca, donde bromeaba como un niño, sintiéndose acogido como en familia. En don Marcelo confiaba don José y desahogaba su melancolía, que no era otra que la triste situación de la Iglesia española, desorientada, rebelde muchas veces con el Papa, gobernada desde la ambigüedad y el cedimiento, languideciendo después de varias décadas de florecimiento en vocaciones y fecundos resultados apostólicos.

Don Marcelo habría pasado a la historia como un cardenal defensor, como don José, del Estado cristiano resultante de la victoria militar en la Guerra Civil. Lo defendió siempre. Y su clarividencia al respecto de la necesidad de subordinar el orden temporal al orden moral en la vida político-social, fue una constante en el

(1990) 96-102; **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía, 50º aniversario de la consagración diocesana al Sagrado Corazón de Jesús. Cuenca, 24 de junio de 1990.

¹²⁰⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, Prólogo al libro de *H. Clerissac: El misterio de la Iglesia*. Epesa. Madrid, 1964. Págs. XXXI-XXXII; **Guerra Campos, monseñor José**, «San Ambrosio y el mundo antiguo». Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1951.

¹²⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 234.

tiempo, defendiendo con firme convicción los derechos de Dios en la comunidad política. Sonora fue su amenaza de suspender la procesión del Copus Christi el 18 de junio de 1981 si el ministro de Justicia, promotor final en la ley del divorcio, presidía el acto como era costumbre secular. El ministro de Justicia Fernández Ordóñez tuvo que conformarse con presenciar la procesión desde un balcón del gobierno civil.

Defensor de lo que don José denominaba el núcleo de la confesionalidad defendió esta posición en numerosas ocasiones¹²⁰². En el discurso de ingreso en el Consejo de Estado¹²⁰³ se congratulaba de que el pueblo español viese con agrado la cooperación entre las Potestades Eclesiástica y Civil. Defensor de la independencia de la Iglesia justificó la colaboración con el Estado en aras del bien común¹²⁰⁴. Enseñó desde su cátedra el derecho y la obligación de la desobediencia cuando una ley contradiga la Ley Natural¹²⁰⁵. Se hizo eco en el boletín diocesano de Toledo de uno de los textos de don José que justifican la confesionalidad religiosa del Estado¹²⁰⁶.

Pero la influencia ambiental, la deriva de la Iglesia española, o la soledad..., hicieron cambiar de criterio a don Marcelo. Pocos se han enterado de que el otrora cardenal llamado integrista al final de su vida se adhirió a la tesis de la aconfesionalidad del Estado, el gran empeño del cardenal Tarancón y gran parte del episcopado español.

Con motivo del XIV centenario del III Concilio de Toledo, don Marcelo negó a las Uniones Seglares de España, versión seglar de la Hermandad Sacerdotal Española, su permiso para celebrar una misa con sacerdote propio en la catedral de Toledo. También prohibió proclamar en la catedral una interpretación distinta a la tesis de la Comisión Permanente de la CEE sobre el XIV centenario del III Concilio

¹²⁰² Cf. **González, Cardenal Marcelo**, «*La ausencia de lo sagrado: una sociedad a la deriva*». En *El Alcázar*, 1 de abril de 1978. Págs. 118-120.

¹²⁰³ Cf. **González, Cardenal Marcelo**, «*Discurso del Primado y arzobispo de Toledo en el Consejo de Estado*». En *Iglesia Mundo*, 24 (1972) 23.

¹²⁰⁴ Cf. **González, Cardenal Marcelo**, *Creo en la Iglesia*. BAC. Madrid, 1973.

¹²⁰⁵ Cf. **Migelsanz Palomo, Miguel**, «*Relaciones Iglesia-Estado y (II)*». En *Iglesia Mundo*, 360 (1988) 9-10.

¹²⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 8-10 (1988) 135-156.

de Toledo de septiembre de 1988, que hacía suya. Tampoco concedió permiso para ninguna ceremonia de juramento, abjuración de errores, manifiestos públicos y organización de actos religiosos en las calles de la ciudad, pues de lo contrario emitiría una nota desautorizándolos¹²⁰⁷.

Según denuncia la revista «Siempre P'alante», los permisos verbales iniciales, rodeados de cariñosa acogida, se tornaron finalmente en arisca hostilidad. La revista contestó duramente a don Marcelo, replicando la inexactitud de sus explicaciones y mostrando su decepción por esta nueva actitud¹²⁰⁸. En la entrevista con don Marcelo para los permisos verbales, éste había declinado presidir la misa, pues la Conferencia Episcopal no sostiene la tesis del Estado confesional, y ni siquiera él mismo la sostiene. Pero no quería ni agraviar a los reunidos ni tampoco apoyarlos. Según los organizadores, don Marcelo estaba enterado del programa, que los solicitantes le presentaron en persona. Para don Marcelo todo fue un malentendido. Podían celebrar misa pero con un sacerdote del Cabildo, y no con uno propio¹²⁰⁹.

La revista se quejaba en boca de su director del nuevo criterio de don Marcelo, que lideró en compañía de ocho obispos, el documento contra la Constitución laica que rompía una tradición de Estado confesional de 1400 años, y que no dudó entonces en oponerse a la mayoría de la Conferencia Episcopal, ahora se desdice y deja abandonados a sus seguidores en una bandera que él mismo enarboló¹²¹⁰.

La cascada de críticas de quienes eran sus defensores y partidarios no se hizo esperar. El doctor Alberto Ruiz de Galarreta le recordó su parte alícuota de responsabilidad en la descristianización de España, citando dos hechos: su gestión

¹²⁰⁷ Cf. **González, Cardenal Marcelo**, «*La respuesta de don Marcelo*». En *Siempre P'alante*, 181 (1989) 11.

¹²⁰⁸ Cf. **Comisión Organizadora de las Jornadas de Seglares Católicos Españoles**, «*Carta abierta (...) a don Marcelo González Martín*». En *Siempre P'alante*, 184 (1990) 10-11; **Gil de Sagrado, Julián**, «*Don Julián Gil de Sagrado a don Marcelo*». En *Siempre P'alante*, 505 (2004) 10-11.

¹²⁰⁹ **Gil de Sagrado, Julián**, «*Don Julián Gil de Sagrado a don Marcelo*». En *Siempre P'alante*, 505 (2004) 10-11.

¹²¹⁰ **Dallo Larequi, José Ignacio**, «*Y nació en el Alcázar porque no hubo sitio para ellos en la catedral*». En *Siempre P'alante*, 504 (2004) 11); **Ramírez, Eulogio**, «*¿Cuándo se equivocaban ustedes?*». En *Siempre P'alante*, 178 (1989) 9; **Muñiz de Cárdenas, Manuel**, «*Don Marcelo, un prestigio decaído*». En *Siempre P'alante*, 185 (1990) 14.

negativa del arzobispado de Barcelona y su aceptación de la aconfesionalidad del Estado junto a monseñor Suquía¹²¹¹.

Como contraste a don Marcelo, en declaraciones al periodista Pedro Pascual a propósito de la Ley sobre Libertad Religiosa debatida en las Cortes durante 1966, el obispo de Sigüenza-Guadalajara, amigo de don José, monseñor Laureano Castán Lacoma, señaló que es imposible un Estado que de una u otra manera no sea confesional. Un Estado difícilmente puede organizarse sin que su ordenamiento jurídico quede subyacente alguna filosofía o teología, ya sea el liberalismo, ya el marxismo, ya el racismo, ya un credo explícita o implícitamente religioso..., ya el agnosticismo. De hecho, existen hoy Estados liberales, marxistas, racistas, islámicos, protestantes... La misma teoría que pretende que el Estado debe reducirse a ser un mero guardián del orden público, no es, al fin y al cabo, más que una filosofía. ¿Por qué se ha de rasgar nadie las vestiduras ante la posibilidad de que haya una nación de abrumadora mayoría católica, como hecho sociológico, que quiera organizarse de acuerdo con la fe de sus ciudadanos, siempre que ello se haga, tal como indica el Concilio, dejando a salvo la libertad religiosa de las exiguas minorías no católicas?

Respecto a si la confesionalidad es conveniente en el orden práctico, monseñor Castán Lacoma señalaba que «un Estado confesional no quiere decir ni Estado sacristán ni Estado teocrático. La confesionalidad tampoco lleva consigo necesariamente la dotación económica de la Iglesia por el Estado, ni mucho menos la intromisión de una potestad en lo que es propio de la otra; al contrario, lleva consigo un mutuo reconocimiento y una verdadera independencia en las propias esferas por parte de una y otra potestad»¹²¹².

Monseñor Barrachina Estevan publicó en su boletín diocesano de Orihuela-Alicante una pastoral afirmando que «ninguna autoridad puede prohibir que un Estado se confiese católico»¹²¹³.

¹²¹¹ **Santa Cruz, Manuel**, «Responsabilidades de don Marcelo». En *Siempre P'alante*, 503 (2004) 11.

¹²¹² **Castán Lacoma, monseñor Laureano**, «Estado confesional». En *Fuerza Nueva*, 12 (1967) 28.

¹²¹³ **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Págs. 459-460.

3.2.10. La génesis de la confesionalidad católica en la Guerra de 1936

La confesionalidad católica del Estado se restituyó en España en virtud de una mayoría social católica, y por una larga tradición milenaria constitucional y concordada. España era una «nación católica casi en su totalidad» y la confesionalidad era enseñanza firme de la Iglesia. Pío XI había condenado el principio de separación entre Estado e Iglesia.

Se produjeron algunos equívocos en plena contienda. El Programa fundacional de Falange Española decía en su punto 25: «Nuestro movimiento incorpora el sentido católico –de gloriosa tradición y predominante en España– a la reconstrucción nacional. La Iglesia y el Estado concordarán sus facultades respectivas sin que se admitan intromisión o actividad alguna que menoscabe la dignidad del estado o la integridad nacional». Parecía una actitud laica que incorporaba lo católico no por verdadero sino sólo por tradición histórica o por pragmatismo al estilo de la Acción Francesa y Charles Maurras. Sin embargo, para don José la afirmación programática falangista incluía el núcleo de la confesionalidad, y su fundador, José Antonio Primo de Rivera, era de confesión cristiana ferviente. Lo que se pretendía subrayar era una legítima independencia institucional mutua, compatible con el núcleo de la confesionalidad¹²¹⁴.

El 1 de octubre de 1936 el general Franco asumió la jefatura del Estado, sorprendiendo con la expresión «aconfesionalidad del Estado»¹²¹⁵. La Comunión Tradicionalista protestó. Pero el cardenal Gomá, conocido el criterio del Jefe del Estado, aseguró que la frase carecía de importancia «mientras él se deje llevar por su sentido político-cristiano». Lo que el general Franco excluía era el concepto turbio de confesionalidad como interferencia de las instituciones, no el núcleo de la confesionalidad: el culto público a Dios, la inspiración cristiana de la acción política, la libertad para el ejercicio de la misión propia de la Iglesia, la autonomía del Estado

¹²¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, *«Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado»*. En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 107.

¹²¹⁵ **Martín Patino, José María**, *La Iglesia de la transición*. En **VV. AA.** *Memoria de la transición*. El País. Madrid, 1996. Pág. 225.

en sus competencias respectivas, y las condiciones propicias para la vida católica. Estas exigencias eran demanda de la Iglesia y enseñanza entonces vigente de Pío XI. El obispo Pla en septiembre de 1936 había advertido que la confesionalidad no es teocracia, es simplemente lo contrario del laicismo, y comporta la libertad e independencia de la Iglesia, juntamente con la debida cooperación.

Durante la guerra de España y en los primeros años de la europea hubo presión ideológica de la propaganda nacionalsocialista alemana contra la confesionalidad religiosa del Estado. Hay que advertir que a la Falange se habían incorporado numerosos ex-socialistas y ex-anarquistas (ya antes de la Guerra se habían incorporado a la Falange joseantoniana destacados dirigentes comunistas (Manuel Mateo o Carlos Rivas), cenetistas (Nicasio Álvarez de Sotomayor, Guillén Salaya, Sinforiano Moldes o Juan Orellana) o socialistas (José García Vara)¹²¹⁶. Algunos de ellos serían asesinados en los primeros días de la guerra por sus antiguos correligionarios, salvo Álvarez de Sotomayor, que lo fue por los nacionales. La España nacional había recibido apoyo diplomático y militar de Alemania, lo que provocó un sentimiento de simpatía hacia Alemania, que ya era tradicional con anterioridad a la llegada nazi al poder. En la Santa Sede había preocupación al respecto¹²¹⁷.

La oposición diametral entre el falangismo cristiano y el neopaganismo nazi se manifestó con extraordinaria valentía en 1942 en el Congreso Internacional del Movimiento Juvenil Pan-europeo, celebrado en Viena. Así lo comunicó paladinamente a la Santa Sede en 1941 el nuncio apostólico Cicognani, que había

¹²¹⁶ Vid. **Castro, Enrique**, *Hombres made in Moscú*. Ediciones Luis de Caralt. Barcelona, 1963; y **Maestú Barrio, Ceferino**, *Los enamorados de la Revolución: Falange y CNT en la II República*. Plataforma 2003. Madrid, 2013.

¹²¹⁷ Las comparaciones son inevitables. La influencia nazi en la España nacional fue retórica y estética, sin que hubiese efecto contagio en la legislación, en las costumbres o en la filosofía de la vida. Hay que recordar que la filosofía materialista del nazismo estaba condenada por la Iglesia por Pío XI en *Mit brennender Sorge* (1937). Valgan como ejemplos la verdadera confraternización entre los soldados de la División Azul y la población civil rusa, frente al trato inhumano y despectivo que realizaba el ejército alemán a los campesinos rusos; o la salvación de 30.000 judíos perseguidos por la Alemania nazi que encontraron ayuda española. En el bando del Frente Popular sin embargo la influencia de Stalin en todas las esferas de la vida política y social fue una evidencia que llegó a denunciar el mismo Julián Besteiro.

venido en 1938 procedente de Viena, donde había conocido la presión absorbente de Alemania que culminó en el Anschluss¹²¹⁸.

La conjunción de lo religioso y lo social coincidirá con el mensaje de Pío XII al final de la guerra. Y la confesionalidad católica, con proyección de justicia social, será principio expreso o supuesto de las siete Leyes Fundamentales del Régimen de Franco.

El artículo 1º. del Concordato de 1851, que proclamaba el Estado Católico, fue incorporado por deseo de la Santa Sede al Convenio provisional de 1941, y luego al Concordato de 1953 con este texto: «La religión católica sigue siendo la única de la nación española y gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico».

Los Principios del Movimiento Nacional, promulgados en 1958, condensaban la legislación anterior. El II Principio decía: «La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación». Y el VII Principio: «La forma política del Estado es (...) la Monarquía tradicional, católica, social y representativa»¹²¹⁹.

Para la historiadora María Luisa Rodríguez Aisa, monseñor Pla y Deniel defendió la confesionalidad católica y al tiempo la separación formal de la Iglesia y el Estado¹²²⁰. Confesionalidad significaba lo contrario del laicismo, del ateísmo público antisocial e inhumano. La libertad de la Iglesia, el reconocimiento de su carácter de sociedad perfecta, la enseñanza religiosa, el matrimonio religioso, la restitución de los cementerios eclesiásticos incautados..., eran algunas de las exigencias propias de un Estado confesional¹²²¹. La doctrina de la confesionalidad

¹²¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 109.

¹²¹⁹ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 110-111.

¹²²⁰ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Madrid, 1981. Págs. 124 y 125.

¹²²¹ *Ibidem*. Pág. 124.

era doctrina oficial de la Iglesia, antes y después del Concilio¹²²². Por eso los privilegios de la confesionalidad siempre estuvieron en la agenda del Régimen por exigencia de Roma¹²²³.

3.2.11. El debate sobre la confesionalidad

El debate sobre la confesionalidad es anterior al Concilio. Nació con el modernismo, fue sostenido en el tiempo con la democracia cristiana de Marc Sagnier y Le Sillón, y fue incorporado por «Cristianos por el socialismo» y otros grupos semejantes, antecedentes e impulsores de la Teología de la Liberación. La cuestión cobró en España un interés especial con motivo del final del Régimen militar del 18 de Julio y la llegada de la Transición política.

Ya en 1958 el padre Segarra respondió a las objeciones a la confesionalidad, concluyendo en su necesidad para el bien común¹²²⁴ al tiempo que defendió la Unidad Católica como un bien al que hay que tender¹²²⁵. Hizo referencia a la «sana laicidad» de Pío XII, como distinción entre poderes no como separación absoluta, señalando que no es lo mismo autonomía que independencia. Y no es lo mismo independencia que falta de reconocimiento mutuo y falta de colaboración en el cumplimiento de los fines que a cada uno le son propios. Dice que ya León XIII habló de la sana laicidad, enmarcándola en este contexto de la distinción de poderes¹²²⁶.

El ex dirigente de Acción Católica Enrique Miret Magdalena combatió al Estado confesional antes del Concilio¹²²⁷.

¹²²² **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Madrid, 1981. Pág. 351.

¹²²³ **Garralda, Ángel**, «Los silencios del Arzobispo de Pamplona (II)». En *La Nación*, 262 (1998) 8.

¹²²⁴ **Segarra, Francisco**. *Iglesia y Estado*. Editorial Ifiba. Barcelona, 1958. Págs. 187-195.

¹²²⁵ *Ibidem*. Pág. 195-215.

¹²²⁶ *Ibidem*. Pág. 221. En una dirección análoga pero en 1939 vid. **Azpiazu, Joaquín**. *El Estado Católico*. RAYFE. Burgos, 1939

¹²²⁷ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 378.

En un artículo en *Razón y Fe* titulado «La confesionalidad superada», el obispo auxiliar de San Sebastián, monseñor José María Setién, ignoraba las disposiciones conciliares donde queda íntegra la doctrina tradicional católica sobre el deber de las sociedades hacia la religión verdadera.

Le contestó el fraile dominico Victorino Rodríguez. La confesionalidad ni enfeuda a la Iglesia ni obliga a nada a la Iglesia fuera del Concordato. La confesionalidad es un compromiso del Estado con la moral verdadera sin la cual es imposible salvaguardar el bien común, es una obligación de las personas hacia Dios, también cuando son gobernantes, aunque no representen a todos, representan a una parte cualificada de la sociedad.

Vivir según el Evangelio es más fácil bajo un Estado confesional o sin él. La Iglesia no busca en la confesionalidad protección sino el cumplimiento de un deber-derecho religioso del Estado. Y este no lo hace por exigencias del concordato sino por obligaciones hacia la verdad y por colaboración la verdad que se hace presente en la Iglesia¹²²⁸.

El profesor Isidoro Martín Martínez, a quien don José cita como fuente de autoridad¹²²⁹, en una línea similar a la tesis de don José¹²³⁰, dice que la confesionalidad del Estado no es hipótesis sino tesis. En la doctrina del Concilio son hipótesis la aconfesionalidad y la tolerancia religiosa. Otra cosa es la oportunidad del tema en una sociedad sociológicamente plural o adversa, y con oscilaciones ideológicas acusadas en los Estados democráticos. Es legítima para el Concilio la proclamación del Estado católico, otra cosa es la oportunidad por circunstancias de lugar o tiempo¹²³¹.

¹²²⁸ **Rodríguez, Victorino**, «Errores del obispo Dn. José María Setién acerca de la confesionalidad del Estado». En *Iglesia-Mundo*, 111 (1976) 11-13.

¹²²⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 8-10 (1988) 142.

¹²³⁰ **Martín Martínez, Isidoro**, *Sobre la Iglesia y el Estado*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1989. Págs. 491-498, 571-574, 840-846.

¹²³¹ Cf. *Apostolicam Actuositatem*, 7; *Gaudium et spes*, 42-43; **Martín Martínez, Isidoro**, *Sobre la Iglesia y el Estado*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1989. Págs. 743-763.

Pío XI definió el Estado católico como aquel que «tanto en el orden de ideas como en el orden de la acción práctica no quiere admitir nada que no se acomode con la doctrina y con la práctica católica»¹²³². «Cuando el Vaticano II se refiere de la posibilidad de que “si en atención a circunstancias de los pueblos, se otorgase a una comunidad religiosa determinada un especial reconocimiento civil en el ordenamiento jurídico de la sociedad” tampoco se refiere de una manera directa al problema de la confesionalidad. Ese especial reconocimiento puede tener matices muy variados: puede ir desde el simple apoyo económico a la confesionalidad propiamente dicha. Las Constituciones españolas de 1837 y 1869, por ejemplo, otorgaron un especial reconocimiento a la religión católica, en cuanto que establecían el apoyo económico a la Iglesia pero no proclamaron la confesionalidad católica del Estado». Aunque el Concilio no ha tocado de manera directa el tema de la confesionalidad, sino que ha subrayado la inmunidad de coacción, «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹²³³.

El profesor tomista de Ciencias Políticas en la Universidad de Georgetown, Heinrich Albert Rommen (1897-1967), en su obra *El Estado en el pensamiento católico*, traducida por Tierno Galván, explica el núcleo de la confesionalidad. El origen divino del poder temporal, las obligaciones morales del Estado hacia el bien y la verdad como exigencia de su legitimidad en el bien común¹²³⁴, o el Derecho natural como fundamento del orden socio-político. Habla también de la historia de la Iglesia en sus relaciones con el poder civil, antes de la Cristiandad, en la Cristiandad, y en el liberalismo. La filosofía católica es un sistema, un método, no un régimen ni un partido¹²³⁵.

El estado de gracia del gobernante es independiente de su legítima autoridad¹²³⁶. Y el Derecho natural es norma de la acción política¹²³⁷. La

¹²³² Carta *Ci si è domandato*, 30 de mayo de 1929.

¹²³³ Cf. **Martín Martínez, Isidoro**, *Sobre la Iglesia y el Estado*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1989. Pág. 844.

¹²³⁴ **Rommen, Heinrich Albert**, *El Estado en el pensamiento católico*. IEP, Madrid, 1956. Págs. 575-578.

¹²³⁵ *Ibidem*. Pág. 24.

¹²³⁶ *Ibidem*. Pág. 19.

¹²³⁷ *Ibidem*. Pág. 17.

independencia de la Iglesia de Cristo de las diversas formas político-sociales de la historia, aunque se ha identificado históricamente con algunas, ha sobrevivido a todas ellas¹²³⁸. Muchas veces en la historia bajo un barniz de teoría cristiana en lo político se ha buscado volver a privilegios anticristianos¹²³⁹. Crítica del uso de la religión para fines políticos (pragmatismo sociológico): Maurras, Voltaire, Napoleón¹²⁴⁰.

El padre Salvador Muñoz, en un folleto, defiende la legitimidad de ejercicio como fundamento de la autoridad, cuyo origen divino es un don para el servicio al creador y a la comunidad, impidiendo el autoritarismo desmedido y la inhibición¹²⁴¹.

Para el profesor Luis Suárez, no debe confundirse en la confesionalidad del Estado el ámbito moral donde el Estado no tiene autoridad para decidir, con las relaciones administrativas entre el Estado y la Iglesia. La supresión de la confesionalidad implica el retorno al Estado laico: si el laicismo se impone es imposible que la Iglesia no sufra con ello, enviada al recinto de de las «creencias toleradas y respetadas»¹²⁴².

Decía Rousseau que jamás Estado alguno se fundó sin que la religión sirviera como base, ya sea a favor o en contra. Donoso Cortés comienza así el capítulo 1 del libro primero de su *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*: «De cómo en toda gran cuestión política va envuelta siempre una cuestión teológica»¹²⁴³. Proudhon también veía en el fondo de toda cuestión política una cuestión teológica¹²⁴⁴.

Numerosas personalidades civiles y eclesiásticas sostuvieron la compatibilidad entre el Concilio y la confesionalidad religiosa del Estado¹²⁴⁵.

¹²³⁸ *Ibidem*. Pág. 9.

¹²³⁹ *Ibidem*. Pág. 15.

¹²⁴⁰ *Ibidem*. Págs. 16-17.

¹²⁴¹ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *La autoridad como servicio*. BAC. Madrid, 1980.

¹²⁴² **Suárez Fernández, Luis**, *Francisco Franco y su tiempo*. Ocho tomos. FNFF. Madrid, 1984. Págs. 368-369 VIII.

¹²⁴³ **Pío Álvarez, Alfredo**, «*El Estado confesional*». En *Iglesia-Mundo*, 453 (1992) 23.

¹²⁴⁴ **Rommen, Heinrich Albert**, *El Estado en el pensamiento católico*. IEP, Madrid, 1956. Pág. 21.

¹²⁴⁵ **Muñoz Alonso, Adolfo**, «*La confesionalidad del Estado español*». En *Iglesia Mundo*, 28-29 (1972) 15-16; **Marrero Suárez, Vicente**, «*¿Mantener la confesionalidad del Estado es la tesis del Vaticano II?*». En *Iglesia Mundo*, 28-29 (1972) 26; **Redacción**, «*Editorial*». En *Iglesia-Mundo*, 46 (1973)

La doctrina de la Iglesia respecto al poder civil señala que el origen de toda potestad humana está en Dios y sólo en Dios alcanza sentido y justicia. Así lo establece la Sagrada Escritura¹²⁴⁶.

En el Nuevo Testamento ocurre lo mismo¹²⁴⁷. El Estado, según la Escritura, debe adorar y confesar públicamente a Jesucristo, Dios y Hombre, porque es su único Señor, porque es su único Legislador, porque es su único Juez, porque su poder está sometido a su Poder, y porque es Rey de Reyes y Señor de Señores.

En el Evangelio Cristo proclama categóricamente su realeza por virtud de su propia Esencia Divina¹²⁴⁸.

Dice que el Catecismo de 1992 que la realiza de Cristo es sobre toda la Creación, pero «en particular, sobre las sociedades humanas»¹²⁴⁹. Dice el «El deber de rendir a Dios un culto auténtico corresponde al hombre individual y socialmente considerado»¹²⁵⁰. No se refiere al derecho a practicar el culto colectivamente, como algunos han pretendido. Es un deber asumido constitutivo de la sociedad de acuerdo con su naturaleza, y por lo tanto constitucional¹²⁵¹. «Permitidme gritar fuerte. ¡Es

1-2); **Rodríguez, Victoriano**, «*Realeza de Cristo y confesionalidad*». En *Iglesia Mundo*, 61 (1973) 1-4.; **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974. Págs. 129-159, 207-209, 331-351; **Zurdo Piorno, Manuel**, *Falsificaciones del Vaticano II*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974; **Rodríguez, Victoriano**, «*11 razones críticas contra un nuevo documento*». En *Iglesia-Mundo*, 96 (1975) 15-18; **Pérez Argós, Baltasar**, *Política-Básica*. Ediciones Fe Católica. Madrid, 1976. Págs.183-191; **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Págs. 391-392); **Monzón, Juan Bautista**, «*La confesionalidad del Estado y la doctrina católica*». En *Iglesia-Mundo*, 152 (1978) 5-6; **Monzón, Juan Bautista**, «*La separación de la Iglesia y el Estado*». En *Iglesia-Mundo*, 159 (1978) 21-23; **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 225; **Ulíbarri, José**, «*No es verdad que el Concilio esté en contra de la confesionalidad católica del Estado*». En *Siempre P'alante*, 520 (2005) 16.

¹²⁴⁶ Dn. 7.13; Sal. 71; Sal. 148

¹²⁴⁷ 1 Cor. 8, 6; Mt. 28, 18; Jn. 5, 22; Ap. 1 y 19.

¹²⁴⁸ Cf. **Gil Sagredo, Julián**, «*Cristo Rey*». En *Iglesia-Mundo*, 352 (1987) 1-2.

¹²⁴⁹ Catecismo, 2105.

¹²⁵⁰ Catecismo, 2136.

¹²⁵¹ **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994.

hora de volver a Dios! (...) Es necesario volver a Dios: reconocer y respetar los derechos de Dios»¹²⁵².

Dios quiere que todas las criaturas le alaben¹²⁵³: los seres inanimados al cumplir matemáticamente las leyes físicas, los seres vivos siguiendo sus instintos, las personas de modo libre y racional, y las sociedades según su naturaleza: de modo formal y jurídico, en catos oficiales de gobernantes y legisladores¹²⁵⁴. Pensando en el Juicio Final: «“El no habéis recibido” de Cristo implica también a instituciones sociales, Gobiernos y Organizaciones internacionales»¹²⁵⁵.

Esta es «la doctrina tradicional católica sobre el deber moral de los hombres y de las sociedades respecto a la religión verdadera y a la única Iglesia de Cristo»¹²⁵⁶. La Iglesia considera una obligación del fiel laico «informar con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad en la que cada uno vive»¹²⁵⁷. El número 2107 recuerda que «si, teniendo en cuenta las circunstancias peculiares de los pueblos, se concede a una comunidad religiosa un reconocimiento civil especial en el ordenamiento jurídico de la sociedad, es necesario que al mismo tiempo se reconozca y se respete el derecho a la libertad en materia religiosa a todos los ciudadanos y comunidades religiosas»¹²⁵⁸.

El Catecismo remite a *Inmortale Dei* (1885) y *Quas primas* (1925), que se ocupan de la confesionalidad¹²⁵⁹. A *Libertas praestantissimum* (1888), que condena el liberalismo, a *Quanta cura* (1864) y a *Quod aliquantum* (1791), que rechazó la Constitución civil del clero de la Revolución Francesa¹²⁶⁰. Otras encíclicas sobre el

¹²⁵² **Juan Pablo II**, Ángelus del 7 de marzo de 1993. En L'Osservatore Romano (edición española), núm. 1263, de 12 de marzo de 1993. Citado por **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 190.

¹²⁵³ Catecismo 294 y 337.

¹²⁵⁴ **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 233.

¹²⁵⁵ **Juan Pablo II**, Carta Apostólica a las familias del mundo con motivo del año Internacional de la Familia, 13 y 22.

¹²⁵⁶ *Dignitatis humanae*, 1.

¹²⁵⁷ *Apostolicam actuositatem*, 13.

¹²⁵⁸ *Dignitatis humanae*, 6. Cf. **Rodríguez, Victorino**, «La moral política». En *Iglesia-Mundo*, 469 (1993) 10-11.

¹²⁵⁹ Catecismo, 2105.

¹²⁶⁰ Catecismo, 2108-2109.

tema no citadas por el Catecismo: *Vehementer nos* (1906), y los documentos *Cum multa* (1882), *Sapientiae christiane* (1890) y *Au milieu des sollicitudes* (1892)¹²⁶¹.

3.2.12. Los detractores de la confesionalidad

Son mayoría abrumadora los artículos y libros que ven incompatible la confesionalidad del Estado con el Concilio. Pocos citan textos conciliares, y la mayoría de manera selectiva. Buena parte de la teología moral que se ocupa de la Doctrina Social de la Iglesia ha copiado el método Miret Magdalena, que consiste en usar textos pontificios sacados de contexto para justificar lo injustificable. Miret ha llegado a utilizar al pontífice Pío XI, defensor del Estado católico, como fuente de autoridad. En este artículo usa a Pío XI nada intentar justificar un Estado aconfesional¹²⁶².

Todos ocultan el primer número de *Dignitatis humanae* donde el debate queda sentenciado: el Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹²⁶³. Para Gerardo Fernández el Estado confesional es imposición de la evangelización, privilegios de la Iglesia¹²⁶⁴. Vicente Cárcel dice que la Iglesia española adoptó la aconfesionalidad en coherencia con el Concilio y el Evangelio a favor de su credibilidad y la evangelización¹²⁶⁵. Fraga Iribarne se apunta a la tesis interpretativa del Concilio que sostiene la idea de que ya no hay base teológica para defender la confesionalidad del Estado, sino sólo histórica o

¹²⁶¹ Cf. **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 200.

¹²⁶² **Miret Magdalena, Enrique**, «Católicos por un Estado laico». En *Triunfo*, 792 (1978) 16-17.

¹²⁶³ **Barrera, Carlos**, «Revistas católicas y conflictos con el poder político en el tardofranquismo». En *AHIg*, 10 (2001) 101-142; **Raguer, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Págs. 17-18; **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 224.

¹²⁶⁴ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999. Págs. 18-19, 29-30.

¹²⁶⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 304.

sociológica¹²⁶⁶. No faltan quienes identifican el magisterio pontificio tradicional con una alianza con el poder y el dinero, confundiendo la inspiración cristiana de las leyes civiles por exigencia del bien común y la bendición eclesial de regímenes imperfectos o limitados por la miseria humana. Se mezcla un legítimo anticapitalismo con la aconfesionalidad. Algunos autores hacen compatible la hipercrítica del pasado de la Iglesia con su complicidad personal con regímenes de signo comunista que no mejoran sino que agravan las injusticias del pasado¹²⁶⁷.

La mayoría episcopal que apoyó la tesis de la aconfesionalidad promovida por el cardenal Tarancón no ha dejado durante la transición política de reiterar esta posición, ya sea de forma individual o colectiva.

Monseñor García Gasco, secretario de la CEE, rechaza el Estado confesional. Tan sólo «se trata de dar un alma cristiana a la política»¹²⁶⁸. Monseñor Osés¹²⁶⁹; y monseñor Suquía, entonces presidente de la CEE, también¹²⁷⁰.

El obispo que se había dicho simpatizante del marxismo, monseñor Alberto Iniesta, escribía contra el Estado cristiano y rechazaba al Estado confesional¹²⁷¹.

Sendos artículos de monseñor Cirarda, arzobispo de Pamplona, en *Ya*¹²⁷² y de monseñor Cases, obispo de Segorbe-Castellón, en *ABC* un día después, reflejan el escamoteo de la confesionalidad a propósito de la fiesta de Cristo Rey, reivindicando el reinado de Cristo sobre todo menos sobre los Estados, contra las disposiciones de Pío XI en *Quas Primas* (1925), y de las visitas de Juan Pablo II a España¹²⁷³.

¹²⁶⁶ **Fraga Iribarne, Manuel**, *Un objetivo nacional*. Editorial Diosa. Barcelona, 1976. Pág. 130.

¹²⁶⁷ **VV. AA.**, *La Carta del padre Arrupe. Requiem por el Constantinismo*. Editorial Nova Terra. Barcelona, 1968.

¹²⁶⁸ **Redacción**, «Rechazan la confesionalidad y se quejan del laicismo». En *Siempre P' alante*, 219 (1991) 13.

¹²⁶⁹ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Silex Ediciones. Madrid, 2012. Págs. 149-150.

¹²⁷⁰ **Redacción**, «Críticas al Primado y a Suquía por aceptar la aconfesionalidad del Estado». En *Siempre P' alante*, 169 (1989) 15.

¹²⁷¹ **Iniesta, monseñor Alberto**, *Creo en Dios Padre*. Desclée Brouwer. Bilbao, 1975. Págs. 13 y 137-139.

¹²⁷² 25 de noviembre de 1995.

¹²⁷³ **Santa Cruz, Manuel de**, «El escamoteo de la fiesta de Cristo Rey». En *Siempre P' alante*, 314 (1996) 16.

Monseñor Rouco, en su conferencia en el Club siglo XXI el 27 de octubre de 2005, después de relatar los grandes beneficios de la Iglesia a la historia de España, fue incapaz de trasladarse del orden natural al sobrenatural, con el necesario complemento de los derechos políticos de la Iglesia consecuencia de la divinidad de Jesucristo¹²⁷⁴.

La CEE ha emitido varios documentos en la transición política cuyo denominador común es la bendición del régimen político liberal al tiempo que se lamentan las consecuencias morales que se derivan de un régimen político cuyo criterio moral es la voluntad de las mayorías¹²⁷⁵.

El diario Ya y la CEE defendían un Estado aconfesional en la línea de la Constitución de 1978, contradiciendo el magisterio del Concilio y del magisterio pontificio desde el siglo XIX hasta el momento¹²⁷⁶: León XIII¹²⁷⁷, San Pío X¹²⁷⁸, Pío XI¹²⁷⁹, Pío XII¹²⁸⁰.

El cardenal Fernando Sebastián dice que el Concilio no cierra la puerta a la confesionalidad del Estado. Pero justifica su destrucción, porque en España no había unanimidad para eso (sic)¹²⁸¹. En otra ocasión asociaba la confesionalidad del Estado a un privilegio¹²⁸², olvidando las exigencias del bien común.

Uno de los impulsores de la aconfesionalidad fue el filósofo francés converso al cristianismo Jacques Maritain (1882-1973). Maritain, propuso una concepción

¹²⁷⁴ **Santa Cruz, Manuel**, «¿Vuelve el “nacional-catolicismo”?». En Siempre P’alante, 530 (2005) 11.

¹²⁷⁵ Instrucción *Testigo del Dios Vivo* (1985); Instrucción pastoral de la Comisión Permanente de la CEE, *Cristianos en la Vida Pública* (1986), Instrucción *Constructores de la Paz* (1986), Instrucción de la Comisión Permanente *Responsabilidad Cristiana ante las próximas elecciones* (1989); **Gil de Sagredo, Julián**, «El Estado confesional en la pastoral de los obispos». En Siempre P’alante, 183 (1990) 13; **Santa Cruz, Manuel**, «Confesionalidad católica del Estado y la crisis política en curso». En Siempre P’alante, 529 (2005) 3.

¹²⁷⁶ **Feliu, V**, «Ideas claras sobre la confesionalidad del Estado». En Iglesia-Mundo, 151 (1978) 4.

¹²⁷⁷ *Inmortale Dei*, 1885; *Libertas*, 1888; y *Logiqua Oceani*, 1885.

¹²⁷⁸ *Vehementer Nos*, 1906.

¹²⁷⁹ *Divini Illius magistri*, 1929.

¹²⁸⁰ *Alocución a los Juristas Italianos*, 12 de enero de 1953.

¹²⁸¹ Entrevista a monseñor Fernando Sebastián el 16 de febrero de 2012.

¹²⁸² **Garralda, Ángel**, «Los silencios del arzobispo de Pamplona (II)». En Siempre P’alante, 357 (1998) 15.

liberal de la sociedad y del Estado, disfrazando su laicidad de fondo con un barniz cristiano ahogado por el peso del pluralismo y el consenso, y definiendo todo bajo una inspiración cristiana vaga y abstracta¹²⁸³.

El sacerdote del Opus Dei Martin Rhonheimer ve una ruptura de la tradición pastoral de la Iglesia en las relaciones Iglesia-Estado con la llamada «sana laicidad del Estado»¹²⁸⁴. Confunde la justa separación Iglesia-Estado, con la separación política religión, o política-moral. Y dice que la Iglesia es madre de la cultura política laica.

La cultura del Estado liberal y democrático tendría con el cristianismo un vínculo genético¹²⁸⁵. Admite que la Iglesia ha estado largo tiempo contra la modernidad política y que ahora se ha reencontrado con su carisma original¹²⁸⁶. La Iglesia pretende permanecer como alma espiritual del orden social (sic), sin imponer por la fuerza un orden social y jurídico «formulado por ella misma»¹²⁸⁷. El antiliberalismo de la Iglesia sería un malentendido¹²⁸⁸. Un larguísimo malentendido.

Confunde la justa autonomía de lo temporal con la independencia, confunde la independencia de la Iglesia con la independencia de la moral¹²⁸⁹. Que la política pertenezca al orden natural de la Creación, no significa que esté exento de condicionantes morales, que sea de Derecho divino y no eclesiástico no priva al Estado de obligaciones para el bien común, que son las condiciones sociales óptimas para el perfeccionamiento humano material y moral. Este cuadro es la esencia del Estado confesional. Criticar la evolución (habría que decir estrictu sensu, desarrollo), de la doctrina católica sobre las relación es Iglesia-Estado hacia el Estado laico, no hacia el Estado cristiano¹²⁹⁰. Confunde las mutuas injerencias Iglesia-Estado,

¹²⁸³ **Rodríguez, Victorino**, «Límites de la “Nueva Cristiandad” maritana al reinado de Cristo». En *Iglesia-Mundo*, 384 (1989) 44-46.

¹²⁸⁴ **Rhonheimer, Martin**, *Cristianismo y laicidad*. Rialp. Madrid, 2009 Pág. 17.

¹²⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 18.

¹²⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 20.

¹²⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 19.

¹²⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 24.

¹²⁸⁹ *Ibidem*. Págs. 26-27.

¹²⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 31.

accidentes en una relación humana entre poderes, con el fondo de las relaciones entre lo civil y lo religioso, que es la colaboración que demanda el propio Concilio¹²⁹¹.

Dice que la misión de la Iglesia, la salvación de las almas, exige la separación entre religión y política, olvidando que el bien común es obligación del orden temporal, porque éste influye decididamente en la eficacia misionera de la Iglesia, y porque la Iglesia tiene una misión de salvaguarda de la dignidad humana, cuyo respeto está condicionado por el orden social¹²⁹². Finalmente critica la paradoja entre libertad de conciencia y lucha contra las herejías, olvidando que el propio Concilio pone límites a la libertad religiosa en el orden público y el bien común¹²⁹³.

Es una teoría confusa, que pretende enmendar la plana a los pontífices de la Iglesia que durante 1800 años se habrían equivocado. Probablemente el ministro de Educación Julio Rodríguez, que negó el saludo al cardenal Tarancón en el funeral por Carrero Blanco, y el propio Carrero, vinculados al Opus Dei, estarían escandalizados al escuchar las teorías del padre Rhonheimer.

Un ejemplo de perversa manipulación de los textos es la exposición del profesor jesuita Rafael Sanz de Diego. Dice que la Iglesia no quiere hoy la confesionalidad porque son mayores los inconvenientes que las ventajas, y que no quiere privilegios¹²⁹⁴. Que la Iglesia no quiere la confesionalidad es un deseo propio más que una realidad. Podrá aducir textos episcopales de la CEE, pero no textos pontificios ni del Concilio. Afirma que *Gaudium et spes* señala la «absoluta independencia» entre Iglesia y Estado, que pide libertad no profesión de fe. Y que excluye la confesionalidad¹²⁹⁵ al trazar las relaciones Iglesia-Estado¹²⁹⁶. Pero un exégeta honrado no puede ignorar otros textos del propio Concilio, e incluso textos anteriores y posteriores al Concilio, para opinar sobre asunto de tal relevancia. El Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de

¹²⁹¹ *Ibidem*. Págs. 31-32.

¹²⁹² *Ibidem*. Pág. 33.

¹²⁹³ *Ibidem*. Pág. 34.

¹²⁹⁴ **Sanz de Diego, Rafael María, et álii**. *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996. Pág. 444.

¹²⁹⁵ *Gaudium et spes*, 76.

¹²⁹⁶ **Sanz de Diego, Rafael María, et álii**. *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996. Págs. 440-441.

Cristo»¹²⁹⁷. Dice que el Concilio desmotiva y desaconseja la confesionalidad, pero no da cita. Se lo inventa. Confunde la separación Iglesia-Estado con la separación de la moral¹²⁹⁸, y sólo atiende a la dimensión negativa de la libertad religiosa¹²⁹⁹. Estas interpretaciones subjetivas y retorcidas de los textos eclesiásticos afinan en algunos conceptos. Entienden por confesionalidad la profesión pública de fe¹³⁰⁰. Al contrario que Juan Pablo II en *Ecclesia en Europa*, que la entiende como teocracia o cesaropapismo.

Hace un análisis histórico de la confesionalidad como ideología, con intereses espúreos o circunstanciales, en la mejor tradición materialista¹³⁰¹.

Esta perspectiva liberal y falseada, insólita en una universidad eclesiástica, deja poco o nada operativa la subordinación del Estado al orden moral, como dice el Concilio¹³⁰². La moral católica se identifica arbitrariamente con ética civil, con su ingrediente voluntarista o relativista, en una obsesión con la imposición de convicciones propias a los demás; y con vaguedades como el respeto a la dignidad del hombre, la solidaridad y otros valores universales tan solemnes como incumplidos¹³⁰³.

El jurista y militar católico liberal José María García Escudero¹³⁰⁴ pidió a la Iglesia que se desvinculase de lo temporal como hizo en el régimen de la Cristiandad,

Aún reconociendo a la Iglesia el derecho y el deber de pronunciarse en todo cuanto afecte a la dignidad humana, no niega que la Iglesia no postule la confesionalidad porque la legitimidad política se funda en la verdad y la justicia. Pero la Iglesia no quiere intervenir directamente en cuestiones políticas desde Bonifacio VIII, aunque sí desea impregnar todo el tuétano de la vida civil. Muy

¹²⁹⁷ *Dignitatis humanae*, 1.

¹²⁹⁸ **Sanz de Diego, Rafael María, et álii.** *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996. Pág. 434.

¹²⁹⁹ *Ibidem*. Pág. 441.

¹³⁰⁰ *Ibidem*. Pág. 439.

¹³⁰¹ *Ibidem*. Pág. 440.

¹³⁰² *Gaudium et spes*, 74.

¹³⁰³ **Sanz de Diego, Rafael María, et álii.** *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996. Págs. 407-415.

¹³⁰⁴ **García Escudero, José María,** *Historia política de las dos Españas. Volumen 4*. Editora Nacional. Madrid, 1975. Pág. 1941.

preocupado con desligar las opciones temporales de la fe religiosa (1940), no simpatiza con el Estado cristiano¹³⁰⁵.

3.2.13. El contexto histórico y la salvaguarda de lo permanente

Un cambio en las circunstancias históricas exige variaciones que funcionen como exigencia y aplicación de algo permanente. No se puede simplificar diciendo que la Iglesia ni necesita ni debe apoyarse en el poder civil, porque le basta gozar de la libertad común en un Estado democrático. Esta perspectiva está descentrada, porque la clave esencial no es la relación entre el poder civil y el poder temporal, sino la predicación de la Iglesia acerca de los deberes del poder civil y los ciudadanos¹³⁰⁶.

Este es el eje en torno al cual deben girar todas las variaciones en la relación Iglesia-Comunidad política. Dicen algunos que la Iglesia, superados los siglos de «implicación» con el poder civil, debería encaminarse hacia una presencia en el mundo de tipo preconstantiniano, como en los siglos I-III. Pero el despliegue de la comunidad cristiana se movía ya entonces hacia la exigencia de la Iglesia actual: que los cristianos no se conformen con «vivir su vida como grupo alojado en una sociedad ya dada», sino que participen activamente como ciudadanos «constructores de la misma sociedad».

Si molesta una determinada imagen de la historia, y queremos ilusionarnos con imágenes «más puras», habrá que confesar en todo caso que «Constantino» son los ciudadanos católicos que ejercen la «soberanía» en una sociedad democrática. Si «Estado católico» era el que se obligaba a inspirar su legislación y la práctica de gobierno en la doctrina católica (Pío XI), en cualquier forma de Estado los ciudadanos católicos en cuanto de ellos depende la legislación y el gobierno, están

¹³⁰⁵ **García Escudero, José María**, *Historia política de las dos Españas. Volumen 4*. Editora Nacional. Madrid, 1975. Págs.132, 1938, 1940.

¹³⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 140.

obligados a configurarlos según su conciencia iluminada por la Iglesia (Pío XI y Concilio Vaticano II)¹³⁰⁷.

En relación con cualquier comunidad política, quienquiera que sea el titular de la soberanía (¿todo el pueblo en asamblea?, ¿una representación elegida?, ¿un monarca elegido o aceptado?), la misión de la Iglesia es predicar en nombre de Dios que, no sólo los actos y comportamientos de los ciudadanos, sino además la misma estructura constitucional de la «ciudad» ha de estar subordinada eficazmente al orden moral.

La Doctrina Católica sobre la comunidad política, tal como se enuncia en el Concilio Vaticano II¹³⁰⁸, reclama en conciencia para la acción del poder civil dos condiciones: primera, que se ejerza «dentro de los límites del orden moral»; segunda y para limitar la «arbitrariedad», «según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer»: En resumen: «según normas jurídicas conformes con el orden moral».

Parece este un punto muy claro. Pero está oscuro. En torno a ese punto se difunde la niebla de la indeterminación.

La dificultad que encuentran muchos pastores para transmitir a los fieles ese cuerpo doctrinal está en que sus elementos (a saber, fundamento moral del orden político, libertad religiosa, deber religioso de la comunidad política, relación institucional entre Iglesia y Estado) no tienen integración armónica.

La doctrina magisterial no es recibida de modo efectivo y concorde en la pastoral ordinaria. Y este fallo es demoledor. Es imposible conseguir aquella «unidad de orientación y actuación» que Juan Pablo II requiere de los católicos en la nueva etapa de la sociedad española.

Entre los «agentes de pastoral» el magisterio de los documentos sobre moral política se tiene por «superado» (anulado por el «Concilio») y los criterios con que se actúa se degradan según los estereotipos de la propaganda política¹³⁰⁹.

¹³⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 141.

¹³⁰⁸ «*Gaudium et spes*» 74, «*Dignitatis humanae*» 7.

¹³⁰⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la

Sólo después de mucha reafirmación y quizá recomposición de la doctrina los fieles y pastores reconocerán los valores permanentes del magisterio, y sólo entonces podrán trabajar para darle vigencia. Algo parecido a lo que ocurrió durante decenios con la doctrina social de la Iglesia¹³¹⁰.

Don José estima que un sector de la Iglesia huye del vocablo confesionalidad, pero la predicación de la Iglesia sobre la comunidad política, el compromiso moral de todo régimen político y la misión positiva del poder civil respecto a la vida religiosa, nos lleva de nuevo a la Confesionalidad

Porque es constitutivo interno de la sociedad civil la subordinación a la ley moral y su dimensión religiosa. En una sociedad de mayoría católica, los ciudadanos católicos, obligados en conciencia, deben implantar las exigencias de la Iglesia en el orden social. Este deber llevado al orden constitucional (según corresponde a un estado de derecho) nos lleva al núcleo de lo que se llama «confesionalidad»¹³¹¹.

3.2.14. La invariante moral del orden político

El 29 de abril de 1982 monseñor Guerra Campos pronunció una conferencia en el Club Siglo XXI de Madrid con el título «La invariante moral del orden político». Presentó la conferencia el ex-ministro José Solís. Allí estaba Emilio Romero, que escribía así en Ya: «Guerra Campos, con sotana clásica, atractivo, con aire de consiliario de jóvenes universitarios, llenó el gran Salón Turquesa. Su texto lo declamó de manera sencilla y apostólica. Era un texto de alto nivel intelectual, filosófico y teológico. Es una de las cabezas más brillantes de la Iglesia española. Tiene imagen y dialéctica de gran Monseñor»¹³¹².

necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 138) 142.

¹³¹⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 138 y 143.

¹³¹¹ *Ibidem*. Págs. 155-156.

¹³¹² **Romero, Emilio**, «*Opinabile politicum*». En Ya, 1 de mayo de 1982. Pág. 5.

«La conferencia era un prodigio de sinceridad, pero era una rica envoltura dialéctica, arropada con las afirmaciones de Einstein, San Mateo, Santo Tomás, Kant, Ortega, el Sermón de la Montaña, Serrano Suñer, San Pablo, Benavides, Monsegú y una de Emilio Romero que no la dijo, pero estaba en el texto (...). Un torrente, que a veces era de ideas caudalosas, y otras se despeñaba en cataratas, pero sin alzar nunca la voz»¹³¹³.

A Emilio Romero le llamó la atención que don José descargase de responsabilidad de la deriva materialista de España a los titulares de la soberanía popular. No sería justo, porque las responsabilidades corresponden a los titulares del poder. Y no basta decir que todo ciudadano puede llegar a presidente de los EE. UU., porque hay que saber quienes salen en carrera con mil metros de ventaja¹³¹⁴. A la conferencia siguió una cena.

Don José desplegó en esta disertación todo su bagaje intelectual como viejo profesor de filosofía, respondiendo a los principales problemas del liberalismo político y la pastoral política episcopal que implícitamente lo apoya en aras de la convivencia pluralista. Estamos ante un alegato contra la democracia moderna como absolutismo moral, contra el Estado liberal por abandono de las funciones que legitiman un orden jurídico, y contra la tesis de que la convivencia pluralista es un valor superior al imperio del bien, la Justicia y la Verdad.

Comienza don José delimitando la potestad de la democracia moderna con una cita del Papa Juan Pablo II en un discurso a los obispos de Milán a comienzos de 1982: «ninguna democracia puede sobrevivir si menosprecia la moralidad común de base». Afirma don José que si hay una invariante moral en la vida humana también hay como consecuencia una invariante moral en la vida política. El director de RTVE había afirmado un año antes que los valores supremos o inviolables en el uso del medio eran la monarquía parlamentaria, el Estado social democrático de derecho, y la unidad indisoluble de España. Y añadió: «Todo lo demás es interpretable ideológicamente»¹³¹⁵.

¹³¹³ **Monsegú, Bernardo**, «*Dos conferencias sonadas*». En *Roca Viva*, 178-179 (1982) 353.

¹³¹⁴ Cf. **Romero, Emilio**, «*Opinabile politicum*». En *Ya*, 1 de mayo de 1982. Pág. 5.

¹³¹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 10-16.

Hay una posición contradictoria cuando se habla a la ligera de la relatividad total de las normas morales: ¿cómo pueden dudar de que hay invariantes en los deberes aquellos que están siempre gritando la más puntillosa igualdad en los derechos?¹³¹⁶.

Todos aquellos que tienen una responsabilidad de poder tienen un dilema desde la invariante moral de la vida humana, entre la ley civil como expresión de la voluntad, el pacto de muchos o el pensamiento unánime de la sociedad; y la ley civil como expresión del orden moral objetivo, recordando que la conciencia dicta que «es preciso obedecer a Dios antes que a los hombres»¹³¹⁷.

Para monseñor Guerra Campos, la desorientación en cuestiones morales antecede a la desorientación en cuestiones políticas. Todo el mundo es capaz de reconocer la necesidad de la moral o ética (significan lo mismo la palabra latina y griega) para la política, pero apelan a distintas concepciones de la moral, huyendo de toda invariante determinada, que en lo personal es un «imperativo categórico subjetivo», sin valor absoluto en el orden social. Por eso crece la utopía del permisivismo o negación de la moral, o coexistencia pacífica de discrepantes. La política sólo tutelaría libertades sin relación con la Justicia y la Verdad o el Bien moral¹³¹⁸.

La réplica más frecuente cuando se toca un tema moral, es esta: eso lo dice usted desde su concepción, pero la mía es otra. Don José no quiere hablar deductivamente desde una concepción determinada del orden moral. Por su índole práctica, lo moral sólo puede vivirse desde una concepción determinada. Será mejor insertarnos en la hipótesis del pluralismo indeterminado, y desde una opinión cualquiera caminar sin imponerle a priori nada exterior a ella misma, exigiéndole una sola condición ineludible: que no se contradiga, que no juegue con trampas¹³¹⁹.

Ahora bien, ¿es posible la convivencia o la pluralidad ideológica sin referencia al absoluto moral? ¿Es posible conciliar interpretaciones de la moral antitéticas en lo social? Valga como ejemplo, casi siempre recurrente en don José, el aborto. ¿Puede justificarse el mismo desde la moral y rechazarse con la misma moral el terrorismo,

¹³¹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 4.

¹³¹⁷ *Ibidem*. Pág. 5.

¹³¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 5.

¹³¹⁹ *Ibidem*. Pág. 6.

como algo exigible ante la conciencia de los demás?. El caso moral es el mismo. Y si hay alguna atenuante, será por comparación en favor del terrorista. Es la regla de oro de la tradición moral, recogida también en el Evangelio como fórmula «operativa» de la Ley del Amor: «No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti» Cita don José en este sentido a F. Hayek, quien rechaza, refiriéndose a las formulaciones contemporáneas de Derechos Humanos, la equivocidad conceptual de estas declaraciones de principios, que encubren muchas veces la negación de los mismos con postulaciones vagas sin concreción ni exigencia jurídica¹³²⁰.

El orden moral es indivisible, porque es universal, para que proteja al débil, para que nos proteja a todos. Juan Pablo II ponía el mismo ejemplo del aborto en su visita a Irlanda el 1 de octubre de 1979, para afirmar que «atacar una vida que todavía no ha visto la luz en cualquier momento de su concepción es minar la totalidad del orden moral, auténtico guardián del bien humano». A falta de norma moral absoluta, los relativistas abogan por la «racionalidad subjetiva dialogada». Esto no es más para don José que una moral «parcializada». Santo Tomás compara esta situación con la vida de los bandoleros: disponer de vida y hacienda ajenas, legítima a cada parte de la banda a disponer de la vida y botín de la otra parte¹³²¹. Decía Santo Tomás que la ley es para hacer a los hombres buenos. Si la ley no tiende al bien común regulado por la justicia divina, sino sólo a lo «útil» o lo «deleitante» e incluso a lo que repugna a la justicia divina, hará a los hombres «buenos secundum quid», esto es, en orden a un determinado régimen. Y así se habla, por ejemplo, de un «buen ladrón»...

Don José cita a Kant y su *Crítica de la Razón Práctica*. Aunque es ley subjetiva sabe que debe imponerse con validez universal. Pretender que la ley no sea universal, pero que proteja al interesado, sería parasitismo. Pero el parasitismo no sólo se impone como derecho sino que busca reconocimiento social. Evoca don José el dictamen de San Pablo, después de pintar el cuadro de las depravaciones de su tiempo: «Y no sólo las hacen, sino que aplauden a quienes las hacen»¹³²².

Un orden político sin invariantes morales es inviable y contradictorio. Y el caso del aborto demuestra las consecuencias: desprecio de los más débiles. Destrucción de la

¹³²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 7.

¹³²¹ *Ibidem*. Pág. 9.

¹³²² Rom. 1, 29-32.

universalidad de la norma y por tanto socavamiento del orden moral y de los propios derechos (con la imposibilidad lógica de condenar el terrorismo). Parasitismo de los que en un clima relativizado quieren, no obstante, asegurar su propia inviolabilidad personal. Instauración de una moral parcializada y convencional, que degenera en imposición y fomenta la emancipación egoísta y la ceguera para los valores morales¹³²³.

Las invocaciones recurrentes a la libertad necesitan enmarcarse en el contexto de las exigencias del bien común, de tal manera que el uso de la libertad sea compatible con los valores morales que orientan hacia la Verdad o el Bien. Y don José define el bien común, siguiendo al Concilio y la tradición de la Iglesia como «el conjunto de aquellas condiciones de vida social con las cuales los hombres, las familias y las asociaciones pueden lograr con mayor plenitud y facilidad su propia perfección»¹³²⁴.

Hay valores y principios morales, para cuyo servicio y tutela la autoridad y la ley deben representar a Dios, por encima de las variables corrientes de opinión. El pluralismo de las opiniones sólo se justifica en el marco, y como aplicación multiforme, de unos mismos valores morales básicos, implícitos en la Ley de Dios»¹³²⁵. El gobernante tiene una responsabilidad moral propia, que no puede imputar al pueblo. Es más que un «árbitro»¹³²⁶.

Ese sentido moral del orden político deriva de que toda autoridad o poder legítimo procede de Dios¹³²⁷. «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios»¹³²⁸. El César hoy tiende a ser un Absoluto bajo la forma de soberanía de las libertades autónomas y la regulación de su «convivencia». Habrá que conceder a ese imperativo lo que sea imprescindible para salvaguardar el bien que en ello haya; mas no

¹³²³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 8.

¹³²⁴ *Gaudium et spes*, 74.

¹³²⁵ Cf. **León XIII**, *Diuturnum illud*, 5-12; *Humanum genus* 18, 22, 26; *Immortale Dei* 4-7, 24, 31, 38; *Libertas* 10; **Pío XI**, *Quas Primas*, 18; **Concilio Vaticano II**, *Gaudium et spes*, 74. **Guerra Campos, monseñor José**, *La Monarquía Católica*. Op. Cit. Pág. 14.

¹³²⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 12.

¹³²⁷ Jn. 19, 11; Rom. 13. Hch. 5, 29; 1 Pe. 2, 13.

¹³²⁸ Mt. 22, 21.

anulando lo que es de Dios: lo que es condición esencial de todo bien, intentando disociar la justicia de la moral¹³²⁹.

Es cierto, dice don José, que el orden político no regula directamente todos los valores, sino sólo aquellos que afectan al Bien común. Para el resto de los valores hay decisiones que deben ser libres de injerencia del poder político, bien porque no competen a la jurisdicción de los gobernantes, bien no puede permitirse un mal sin evitar males mayores, esto es el principio de tolerancia que siempre ha invocado la Iglesia. Los valores que el poder político no puede regular directamente son los que afectan al vivir hondo de personas y grupos: la trascendencia religiosa; la libertad interior (que se da aunque falte la exterior); las actitudes morales profundas (las que generan amor al enemigo, perdón, renuncia a derechos, fecundidad del fracaso); la creación filosófica, artística, científica, técnica, literaria; que el mandar sea «servir»¹³³⁰.

Pero la conformidad positiva del Estado con los valores morales tiene un mínimo sin el cual el bien común no prevalece, la convivencia invocada se resiente, y la legitimidad se pierde. Don José señala tres casos:

1.- Nunca debe legislarse contra la Ley Natural. No es lo mismo tolerar que promover o legitimar. Los Mandamientos del Decálogo son la expresión de la ley natural, porque expresión de los deberes esenciales y de los derechos fundamentales¹³³¹.

2.- Algunos valores deben tutelarse jurídicamente. Son aquellos que afectan a la consistencia misma de la sociedad civil: los derechos de las personas y los valores morales y religiosos.

3. Donde no llega la coerción jurídica porque el poder político «no regula» o bien «tolera») subsiste el deber simultáneo de facilitar, favorecer positivamente los bienes morales extrapolíticos. ¿Cómo?. Reconociéndolos y respetándolos. Sin atacarlos. No creando condiciones adversas: ni por «desinterés», ni por «totalitarismo político» o pretensión de configurar desde lo político todo el vivir humano (tentación que se da por igual en formas pluralistas «democráticas» y en formas de poder concentrado). Y sobre todo creando condiciones propicias: por ejemplo no permitiendo el mal sin razón

¹³²⁹ Rom. 1, 24-32; 1 Cor. 6, 9-10; Gal. 5, 19-21; Jac. 2, 10-11; **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 10-11.

¹³³⁰ Lc. 22, 26.

¹³³¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La libertad, liberada en la Verdad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1994) 93.

suficiente, cuando ello incita al mal y lo promueve. Estos valores que el poder político no puede regular directamente son los que afectan al vivir hondo de los personas y grupos: la libertad interior (posible aún cuando falte la exterior), las actitudes morales profundas (amar a los enemigos, el perdón, la renuncia a derechos, la fecundidad del fracaso, que el mandar sea servir...); o la creación filosófica, artística, científica, técnica, literaria...

La «libertad política» es «no coacción», pero tampoco «neutralidad». La libertad exterior debe favorecer a la libertad interior, que se orienta al bien. «La libertad profunda se da aunque falte la libertad civil. Condición esencial de ésta es que favorezca a aquella. Si, al revés, fomenta la pérdida de la libertad interior, señal de un fallo gravísimo: entonces, bajo especie de libertad, campea la desidia y lo negativo, y aun el despotismo arbitrario».

El Concilio Vaticano II, al defender la libertad frente al poder civil, no se contenta con su dimensión «negativa» o no coacción. Reclama la dimensión positiva de la libertad, el favorecimiento, que se refiere a los que quieren cumplir su deber religioso¹³³².

Puede ocurrir que algún gobernante se niegue promulgar en la ley civil opiniones, aunque sean mayoritarias. Por ejemplo, respecto al aborto provocado. La Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en su declaración de 1974, consideraba la cuestión pluralismo, libertad, orden moral. Junto a los católicos y otros ciudadanos que condenan el aborto, otros muchos lo juzgan lícito, ¿por qué imponerles el seguir una opinión que no es la suya, sobre todo en países en los cuales sean mayoría?. Hay valores fundamentales como el derecho a la vida que prevalecen sobre todas las opiniones. No se puede invocar la libertad de pensamiento para arrebatarla. La función de la ley no es registrar lo que se hace, sino modelo y estímulo de lo que se debe hacer, como decía Juan Pablo II. Una ley opuesta a la ley natural no sería ley¹³³³.

Si alguien estima defendible disponer de la vida del niño no nacido, habría que decirle incluso desde el altar que muy bien, pero haga el favor de no protestar nunca por un acto de terrorismo. Las razones de un abortista no son menos respetables que las razones de un terrorista. Está por ver. El interesado no aceptaría fácilmente que se

¹³³² **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Pág. 10-12-13.

¹³³³ *Ibidem*. Pág. 12.

despreciasen sus razones. Y yo como obispo le diría que el terrorista tiene las mismas razones que el infanticida. No cabe sino el desprecio para los que invocan selectivamente la dignidad de la persona¹³³⁴.

3.2.15. La sociedad permisiva

La antítesis de la confesionalidad religiosa del Estado es la sociedad permisiva. Al permisivismo dedicó don José numerosas homilias, charlas y conferencias¹³³⁵.

También una obra escrita¹³³⁶, resultado de una conferencia sobre Humanismo y Cristianismo impartida en el INP de Madrid invitado por la ADUE el 23 de febrero de 1978¹³³⁷.

La sociedad permisiva es un fenómeno clínico que retorna periódicamente. Se dio en el mundo civil antiguo, cuando se estaba implantando la Iglesia de Cristo. Ya antes, en muchos sectores del mundo helenístico, se había propagado una relajación en la familia y en el matrimonio, que se desligó de la procreación y de la educación, creciendo la tolerancia para la pederastia y la exaltación abierta de la homosexualidad. Otro tanto ocurrió en el mundo romano de los siglos primero y segundo. La llamada liberación de la mujer se entendía sólo como evasión de los deberes de la maternidad, copiando al varón. Se multiplicó frívolamente el divorcio¹³³⁸.

Aquella sociedad romana tenía en común con las sociedades actuales la contradicción de mantener por una parte la máxima tolerancia respecto a cualesquiera formas de pensamiento y de religión, y la rígida exigencia del culto al Emperador. Por eso el cristianismo, juntamente con los grupos judíos, no pudo beneficiarse mucho

¹³³⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Charlas cuaresmales. El aborto. Cuenca, 21 de marzo de 1977. Audio.

¹³³⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilia. Fiesta de la Virgen de la Luz. Cuenca, 1 de junio de 1987. Audio; **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de Pentecostés. Día de la Acción Católica. Cuenca, 2 de junio de 1990. Audio.

¹³³⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978.

¹³³⁷ **Monsegú, Bernardo**, «*Sendos obispos y sendas conferencias*». En *Roca Viva*, 124 (1978) 255-256.

¹³³⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 42.

tiempo de la libertad religiosa, y sufrió persecución social y legal. La permisividad, que lleva a la laxitud e indiferencia ante el culto a Dios, se vuelve hostil e impaciente ante las palabras hondas que rasgan los convencionalismos sociales¹³³⁹. *La Ciudad de Dios* de San Agustín relata la decadencia de la sociedad romana a partir de la permisividad. Y «muchas situaciones del siglo XX reproducen la misma música (...). La diferencia está, quizá, en que tal permisivismo es exaltado, incluso por gentes de Iglesia, como un logro cultural y un progreso histórico»¹³⁴⁰.

En la antigüedad la Iglesia se afirmó con autoexigencia moral, no con cedimientos. Se ganó a un pueblo numeroso sin halagar pasiones ni dar facilidades. La condición para los adultos que querían incorporarse a ella como miembros era una conversión seria y una ordenación vigorosa de la vida.

Los requisitos impuestos casi obligaban en algunos casos al apartamiento del mundo aunque continuando en medio del mundo. Parece más fácil la entrada en un monasterio hoy que la entrada en la Iglesia entonces. La templanza se aplicó a la acogida de los pecadores, no al cambio de los criterios morales¹³⁴¹.

3.2.16. Lícito moral y lícito civil

Hay tendencia a un permisivismo legal y una disociación entre lo lícito moral o las obligaciones de conciencia y lo lícito civil o las obligaciones legales¹³⁴².

Son muchos, incluidos eclesiásticos, lo que estiman que este permisivismo es valioso, por doble título: primero, por la necesidad de garantizar la convivencia pacífica de los discrepantes con el respeto al pluralismo de las ideas o de las actitudes de las personas. Segundo, porque piensan con optimismo que eso favorece además un despliegue de actitudes morales más auténticas, más enraizadas en el núcleo valioso de cada persona.

¹³³⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 43.

¹³⁴⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Degradación moral de una sociedad permisivista*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986), 239-240.

¹³⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 44.

¹³⁴² *Ibidem*. Pág. 5.

Ahora bien, donde ese permisivismo legal se extiende provoca actitudes de agnosticismo moral, degradando las convicciones morales en la sociedad. Puede comprobarse este síntoma cuando todas las esferas de autoridad en la sociedad, desde el poder político hasta el padre de familia o el maestro de escuela, renuncian a la coerción legal pero también a la solicitud educativa, al estímulo del prójimo. Porque la tendencia permisivista presiona para que todas las actitudes u opiniones civilmente lícitas no sólo sean toleradas sino que gocen sin discriminaciones de la estima social¹³⁴³.

Se da la paradoja de que el permisivismo, que disocia lo lícito civil de lo lícito moral, tiende fatalmente a recomponer la identidad entre lo lícito civil y lo válido lícito moral, reduciendo el Decálogo a un solo mandato como valor social supremo: el mandato de la no violencia¹³⁴⁴.

La dificultad de obtener en la vida social un consentimiento unánime, y la imposibilidad de que participen muchos hombres en el llamado pacto social fundador de la vida social, por ejemplo los que están en la primera fase de la vida, supone que lo permisible no está determinado por los derechos de los demás, sino los derechos de una mayoría o por una supuesta representación de la mayoría, incurriendo en la negación del permisivismo.

El único valor moral con vigencia en la ordenación de una sociedad es la autodeterminación de los individuos. Una vuelta al humanismo de la libertad autónoma, ya sea por divinización de los individuos como por ateísmo¹³⁴⁵.

Pero nadie acepta de verdad la disociación entre lo lícito civil y lo lícito moral, porque nadie quiere pasar por un delincuente tolerado, sino por un ciudadano responsable y legítimo.

En realidad el permisivismo inviable y destructor viene de la obsesión unilateral por los derechos. El precio de la emancipación de la tradición cristiana es la renuncia a la Esperanza, con el olvido subsiguiente de la correlatividad entre el deber y el derecho, y sobre todo al olvido de la prioridad del deber. Como decía el cardenal Newman, «nuestra conciencia tiene unos derechos porque tiene unos deberes»¹³⁴⁶.

¹³⁴³ *Ibidem*. Pág. 6.

¹³⁴⁴ *Ibidem*. Págs. 6-7.

¹³⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 7.

¹³⁴⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La libertad, liberada en la Verdad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1994) 93.

Sin Dios no hay humanismo¹³⁴⁷, como no hay humanismo sin Dios¹³⁴⁸. La dignidad de la persona es esencialmente correlativa a la supremacía de la persona en el universo y por tanto a Dios¹³⁴⁹.

Donde hay permisivismo la vida no se inspira en la correlación Amor-Deber. El permisivismo es la tendencia a dignificar la persona sólo por su autonomía

La persona sólo puede afirmarse y desplegarse como tal saliendo de sí. Es un foco de decisión y de «creación» pero orientado hacia el Bien. Una de las causas de tantos complejos de inferioridad patológica precisamente está en intentar «realizarse» egocéntricamente (...) ¹³⁵⁰.

En esto coinciden todas las interpretaciones teóricas del mundo, desde la cristiana hasta la marxista o la anarquista: la libertad humana verdadera se expande en la integración social, y no pese a la integración social, discrepando en el modo de entender o de concebir la integración en la totalidad.

3.2.17. Libertad y permisividad

Conviene no olvidar que la moral cristiana no se centra en el deber por sí mismo, al contrario de la moral kantiana, para la cual el deber es lo absoluto, por exigencia de la racionalidad o de la universalidad de la razón humana.

En resumen, una actitud moral que sea auténticamente humana y que perfeccione al hombre y afirme su persona de verdad (sin logomaquias que impliquen su negación) consiste siempre en una correlación jerarquizada de los tres factores.

1. En la cúspide el Bien: la finalidad o factor primario determinante de nuestros actos y del conjunto de nuestras vidas; considerado como realidad superior, que exige sumisión amorosa (por algo- y no hace falta llegar hasta Platón- el Bien ha sido identificado con Dios)¹³⁵¹. «No podemos quedar jamás satisfechos con cualquier nivel de bien; estamos obligados a buscar el máximo bien, el máximo posible, pero con una

¹³⁴⁷ Guerra Campos, monseñor José, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág.8.

¹³⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 5.

¹³⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 8.

¹³⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 11.

¹³⁵¹ *Ibidem*. Pág. 16.

posibilidad medida por el mandamiento del amor, no por nuestros cálculos utilitarios»¹³⁵².

2. Sigue el Deber: necesidad manifestada en la conciencia, que equivale al mandato de Dios, pero ordenado al Bien, no absolutizado en sí mismo.

3. Y la Felicidad: el bien mío, incluido en el Bien: objeto no sólo de apetencia egoísta, sino de amor en comunión. Sin esta correlación jerarquizada nada significa afirmar a la persona humana; sin ella, más bien la negamos, por mucho que derrochemos palabras sonoras¹³⁵³.

Se parte de una noción de libertad que no es la libertad indiferenciada, la libertad de la pura indeterminación, sino que es la libertad orientada, un movimiento hacia el Bien. La libertad se realiza cuando realmente se mueve hacia el bien; si no, se enquistada en sí misma y se destruye (la libertad «pura» es el hombre sería esclavitud). Para que haya libertad auténticamente valiosa y perfeccionadora del hombre, no basta poder elegir, es necesario elegir bien. Por eso la máquina de los derechos humanos funciona muy mal cuando los engranajes no se ungen con el aceite del amor a la persona, amor paciente y solícito, que busque al verdadero necesitado aunque no pueda exhibir un derecho¹³⁵⁴.

La manifestación suprema de la libertad está en la adhesión, y no en la elección ni en la búsqueda. Se es más libre cuando se busca avanzando hacia el bien, que cuando uno se mueve desorientado¹³⁵⁵.

«Esta actitud de obediencia, esta interpretación de la vida como un mandato que hay que cumplir, una misión que hay que realizar, no solamente no se opone -como creen tantos- a la libertad, sino que es la libertad, y no hay otra. Todo lo que no sea esta comunión filial en amor y esperanza es vacío, es desorientación, es ser arrastrado por fuerzas inferiores, es ser zarandeado de acá para allá como unas veletas por todos los vientos que soplan, es ser esclavos. Esclavos del pecado, de la falta de luz, esclavos de la muerte. Y esta coincidencia, que es el secreto último del Evangelio entre el sentido de

¹³⁵² **Guerra Campos, monseñor José**, *«La libertad, liberada en la Verdad»*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1994) 94.

¹³⁵³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Págs. 16-17.

¹³⁵⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Programa de TVE «El Octavo Día». El Credo del Pueblo de Dios. Amor I. Madrid, 12 de marzo de 1973. Audio.

¹³⁵⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 19.

la obediencia, de la misión, del encargo que se cumple, y la libertad; esta coincidencia, no sólo formulada por el Señor y los Apóstoles, sino experimentada por los que saben vivirla, es posible, gracias al Espíritu, a esta fuerza divina que el mismo Jesús nos comunica, el cual hace que sea verdad lo que anunciaron los profetas, que el encargo, el mandato, la ley, la norma, la dirección que hay que seguir, todo eso que a los ojos del mundo aparece como algo coactivo, como una imposición exterior, se escriba dentro del corazón e inmediatamente deja de ser una imposición exterior para ser una corriente que fluye desde dentro, para ser libertad, y no hay otra libertad»¹³⁵⁶.

El pecado no se reduce a unas cuantas formas de «injusticia», como se hace en la sociedad permisivista. Una de las características de la sociedad permisiva es declarar permisible todo lo que afecta, por ej., al orden sexual, con el pretexto de reservar las energías morales para el orden de la justicia¹³⁵⁷.

El fallo de la libertad no está sólo ni principalmente en la coacción externa, sino en la esclavitud de nuestras propias pasiones¹³⁵⁸. Sólo es hombre libre el que se educa para sentir espontáneamente afición al cumplimiento de las leyes legítimas¹³⁵⁹.

Lo mismo que las personas, la sociedad necesita en todo el tejido de sus relaciones, en las leyes y en la acción de gobierno, que se fomente el binomio Amor-Deber, es decir, la orientación al Bien. El pensamiento cristiano asigna a las leyes un objetivo que va mucho más allá de la prescripción o prohibición. Santo Tomás dice algo que pocos tratados contemporáneos de leyes se atreverían a decir: «La intención principal de la ley humana es crear amistad entre los hombres»¹³⁶⁰. No olvidamos que la misma Iglesia acoge la regla según la cual en la sociedad «debe reconocerse al hombre el máximo de libertad y ésta no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida que lo sea»¹³⁶¹. Pero la Iglesia no patrocina el permisivismo legal, tanto si se

¹³⁵⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Las siete palabras. Semana Santa. Cuenca, 1986. Audio.

¹³⁵⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 25.

¹³⁵⁸ Cf. *Gaudium et Spes*, 17.

¹³⁵⁹ Cf. *Dignitatis Humanae*, 8; **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 26.

¹³⁶⁰ *Summa Th.*, 1-2, q 99, a.2.

¹³⁶¹ *Dignitatis Humanae*, 7; **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 28.

hace por pensar que el único valor moral es la autodeterminación de los individuos como si se hace por postular en nombre de la libertad civil la disociación entre obligaciones de conciencia y obligaciones legales.

Don José advierte del peligro para la libertad que supone la obsesión de oponer verdad y libertad. El hombre pretende decidir sobre el bien y sobre el mal, trayendo fatalmente la confusión de bien y de mal, que es la enfermedad característica de nuestro tiempo. La libertad se autodestruye cuando se encierra en sí misma como un absoluto, cuando quiere ser como Dios. La libertad entonces, advierte *Veritatis Splendor*, nos esclaviza. Nuestra propia experiencia avala las palabras de Jesús: «La verdad os hará libres»¹³⁶².

La libertad no es pura licencia, ni mera autonomía, ni simple inmunidad de coacción interna. La libertad sin referencia a un bien superior, sin norma, sin camino, indeterminada, es la negación de la libertad. Lo han dicho los ateos existencialistas: para ser libres, tendríamos que ser dioses. Elegir el bien no disminuye la libertad sino que la perfecciona. Algunos creen ser más libres sin normas morales, para no atarse en ninguna dirección. Cualquier decisión ata. Lo importante no es atarse más o menos, sino acertar. La moral auténtica no selecciona direcciones arbitrariamente, sino las exigidas por la necesidad vital. «La libertad de elección busca el bien. Cuando lo consigue, cesa la necesidad de elegir, pero no cesa la libertad. La máxima libertad coincide entonces con el apego irrevocable del corazón. Dios es en sí mismo la libertad pura»¹³⁶³.

A propósito del libro del Nobel francés J. Monod, sobre *El azar y la necesidad*, don José señala que no existe la libertad. Para que pueda afirmarse la libertad, ha de ser correlativa a un orden universal en que tenga cabida, en que la ley suprema no sea solamente lo fatal o lo necesario, sino la inteligencia¹³⁶⁴. Esto nos conduce a una consideración de valor inestimable: la afirmación del hombre, tan grata a nuestro tiempo, lleva a Dios; porque el misterio del hombre, como persona libre, es correlativo al misterio de Dios. Es cierto que mi libertad no es independiente; está condicionada. El condicionamiento de mi libertad, ¿está en la actuación ciega de fuerzas fatales?

¹³⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, «*La libertad, liberada en la Verdad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1994) 92-93.

¹³⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, Programa de TVE «El Octavo Día». Libertad Cristiana I. Madrid, 18 de septiembre de 1972.

¹³⁶⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 249-250.

Entonces, no existe mi libertad. ¿Está, en última instancia, en la relación con otra libertad? Si así es, puede existir mi libertad¹³⁶⁵.

3.2.18. Censura y libertad de expresión

Una ley típica de la sociedad permisiva es reclamar para uno mismo facultad ilimitada de publicar y exhibir¹³⁶⁶. Es indiferente si eso conculca los derechos ajenos: derechos de las familias en la educación de los hijos, derecho de los niños y adolescentes a ser no solamente no estorbados sino estimulados en el aprecio de los valores morales y religiosos, derecho de todos a un ambiente social respirable. Se apela a la libertad, pero se está practicando el desprecio de los demás¹³⁶⁷.

Fácilmente las familias convendrán que hay que prohibir la difusión de las drogas. ¿Por qué? Porque se palpa el efecto nocivo. Y los demás efectos nocivos mucho peores: la droga de los criterios desorientadores, de la confusión espiritual, de la pornografía..., como no se palpan inmediatamente o no interesan se miran con indiferencia. Se canonizan como expresión de la libertad. Cuando no hay aplicación seria, coherente, formal, sin escapatorias y gozosa de verdaderos principios morales, y no queda más que el pacto social, ha desaparecido la moral y la hemos sustituido por nuestra conveniencia egoísta.

A los niños y los no niños no se les mata solamente truncándoles su vida biológica. Hay males mayores. La corrupción de la vida familiar, el deterioro y la erosión de los grandes valores familiares: el amor auténtico, la fidelidad a los compromisos, la actitud de servicio auténtico a una misión superior por encima de los caprichos variables de los contrayentes, las exigencias de la vida educativa para los niños. Todo está sometido a un deterioro a un desgaste permanente. El argumento es siempre el mismo: está mal, pero la libertad consiste en que mientras nadie se meta con mi libertad, mientras no haya un asesinato (...). Que cada uno diga, escriba, haga, proyecte sobre la sociedad lo que quiera. No es verdad. Esta es la negación misma de la libertad. Y si un cristiano no reacciona instintivamente dando la importancia que tiene al

¹³⁶⁵ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 250.

¹³⁶⁶ Guerra Campos, monseñor José, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 37.

¹³⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 37-38.

elemento positivo de la libertad: crear condiciones propicias, proponer la verdad, reanimar, estimular, impulsar hacia el bien, es porque no cree, no le interesa. Su libertad es hija de la indiferencia, de la incredulidad, del agnosticismo, no de una convicción. No hay respeto por la persona humana, hay desprecio, hay encogimiento de hombros. Hay pretensión en que unos a otros nos dejemos en paz, lo cual no tiene ninguna dignidad y valor: es pura comodidad y egoísmo¹³⁶⁸.

Quienes reclaman libertad omnímoda para arrojar en el ambiente social cualquier cosa, argumentan que no es obligatorio consumir el producto, como si la sociedad fuera un pacto entre adultos. La sociedad permisiva piensa de manera irresponsable que la sociedad es un club de adultos. Sin pensar en los niños, como si éstos pudiesen ser educados aparte. La dimensión educadora de la familia condiciona a toda la sociedad¹³⁶⁹.

Don José denuncia como se llenan la boca todo el mundo contra la violencia, el asesinato, el disponer de la vida de los demás, la tortura, la falta de respeto a la dignidad. «Que pena da escuchar esta fraseología que huele a distancia a insinceridad». Es el tiempo en que en todo el mundo, en una corriente masiva y que parece incontenible, el derecho y la libertad tutelada por ley el disponer de la vida de los niños no nacidos. Las razones: es la conveniencia de un adulto. Lo espeluznante del hecho no es que el hecho exista sino la pretensión casi universal de legitimarlo en un grado de ceguera y contradicción descorazonador¹³⁷⁰.

Pero los adultos también necesitamos que el ambiente social nos facilite el acceso a los principios morales. Después de tanto hablar en años pretéritos de la fuerza determinante de las estructuras, ahora vienen los mismos que las invocaban, incluso desde la Iglesia, a que cada uno se las arregle como pueda, cualquiera que sea el marco social. Esto es inhumano e injusto¹³⁷¹.

¹³⁶⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Charlas cuaresmales. El aborto. Cuenca, 21 de marzo de 1977. Audio.

¹³⁶⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 38.

¹³⁷⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Charlas cuaresmales. El aborto. Cuenca, 21 de marzo de 1977. Audio.

¹³⁷¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 38.

En una sociedad en que se respetan de verdad los derechos humanos el gobernante no se limita a castigar al asesino o al ladrón; si puede, evita sus actos delictivos. Cuando la sociedad es permisiva, quienes postulan una libertad de expresión sin censura, sostienen que no haya ninguna defensa contra el daño (difamación, calumnia, perversión) hasta que el daño se ha producido y por tanto es ya irreparable. Ciertamente que la intervención previa puede ser abusiva. Ciertamente que cabe pensar en la prevista acción judicial posterior como solución preventiva. Habrá que estudiar la fórmula que tenga menos inconvenientes. Pero no se puede renunciar al principio de la prevención, renunciar a gobernar, y dejarse arrastrar por la dejación o por la permisividad. Sería una cómoda manera de hablar de libertad a costa del prójimo¹³⁷².

Decía Juan XXIII que «el derecho a la verdad y a la orientación hacia una norma moral objetiva, fundada sobre la perennidad de las leyes divinas, es anterior y superior a todo otro derecho y exigencia. La libertad de prensa debe encuadrarse y regularse dentro de este respeto a las leyes divinas, que se reflejan en las humanas, como la libertad de los individuos está encuadrada y regulada por la observancia de las leyes positivas. Y así como no es lícito al ciudadano libre -por el hecho de proclamarse libre- inferir ofensa violenta y daño a la libertad, a los bienes, a la vida de su prójimo, así no puede ser lícito a la prensa -bajo el pretexto de que ésta debe ser libre- atentar diaria y sistemáticamente contra la salud religiosa y moral de la humanidad. Toda otra exigencia de lucro y difusión de noticias, debe estar sujeta a estas leyes fundamentales... Se llegaría a legalizar la licencia, si se permitiese a la prensa... destruir los fundamentos religiosos y morales de la vida del pueblo»¹³⁷³.

3.2.19. Las contradicciones de la sociedad permisiva

La sociedad permisiva tiene numerosas contradicciones. Los valores humanos que esa sociedad dice servir, son únicamente dos: la no violencia y la «felicidad» o satisfacción subjetiva de los ciudadanos, que no se sientan comprimidos. En realidad

¹³⁷² Guerra Campos, monseñor José, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 39.

¹³⁷³ Juan XXIII, *Discurso al X Congreso de la Unión de Juristas Católicos Italianos, 8 diciembre 1959*. Doctrina Pontificia, Vol. V, Documentos Jurídicos. BAC 194. Madrid, 1960, págs. 707-709.

esas sociedades permisivas generan más violencia. Hay en la vida social un vacío y una desgana nada gratificantes: una laxa mediocridad. Don José cita *La Rebelión de las Masas* de Ortega y Gasset: «Sin mandamientos que nos obliguen a vivir de un cierto modo, queda nuestra vida en pura disponibilidad»¹³⁷⁴. «Lo más peligroso de estos momentos en España no es que unas fuerzas políticas o culturales arrastren con ímpetu revolucionario en una dirección o en otra a los ciudadanos; si arrastraran, señal sería de que hay una corriente, y una corriente, aunque desviada, se puede canalizar. El peligro está en que nadie arrastra a nadie y que todos terminamos chapoteando en una charca inmunda»¹³⁷⁵.

Otra contradicción está en la tutela de los derechos de los demás¹³⁷⁶. La corriente permisiva acepta en su maximalismo –al menos teóricamente– un límite engañoso: el respeto a los derechos de los demás¹³⁷⁷. «¿Quién determina los derechos que hay que tutelar? ¿Quién los selecciona? Arbitrariedad sobre arbitrariedad. Como falta siempre el consenso unánime (porque en una sociedad a merced de opiniones, supuesta cualquier opción legal o educativa, por permisiva que sea, siempre caben opiniones y comportamientos opuestos, que según una moral permisiva son tan lícitos como los demás), de hecho el límite de los derechos tutelados lo establece un grupo: una mayoría (real o supuesta) o una minoría. Como este límite, por suposición, no se impone en virtud de criterios morales superiores, la imposición, fluctuante según convenciones o tácticas, no se justifica moralmente; y tampoco se justifica la coerción que la acompaña y que contradice al criterio de permisividad»¹³⁷⁸.

Si en la imposición de un criterio a la sociedad no hay un valor moral, hay un acto de fuerza. Alguien tiene que decir que los coches van por la derecha y no por la izquierda, imponiendo criterios contra la voluntad de algunos. No se puede dar gusto a

¹³⁷⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Pág. 14.

¹³⁷⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 33.

¹³⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 34.

¹³⁷⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Pág. 14.

¹³⁷⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Pág. 15; **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Charlas Cuaresmales: El aborto. Cuenca, 21 de marzo de 1977. Audio.

todos simultáneamente. Al imponer estos criterios que exige la vida social, si no se hace por respeto a valores morales superiores, se hace arbitrariamente o por la fuerza de la mayoría, o por la decisión de quienes ocupan el poder, acertando más o menos, pero con inestabilidad y arbitrariedad. Porque se ha rechazado la verdad objetiva, la ley de Dios¹³⁷⁹.

La permisividad moral en el orden político fomenta el agnosticismo moral, porque se rebaja el nivel de la ley moral a lo «permitido legal». Al tiempo que se exaltan hasta el paroxismo derechos vagos e inconcretos, que no se cumplen, que no son jurídicamente exigibles ante nadie, que pocos demandan, o que no tienen correlación con los justos deberes. Se trata de una especie de libertad entendida como indiferencia, la llamada postmodernidad, donde se ha perdido esa vieja y profunda concepción de la libertad, la libertad con mayúsculas, como orientación estimulante hacia el Bien.

Vamos a una sociedad embriagada de derechos y sin deberes correlativos, que no es viable sino suicida. Y en la vida social, además de derechos, hay deberes intrínsecos, que nadie nos puede exigir. Los hombres no pueden exigir lo que más necesitan: el amor, la dedicación a promover y facilitar el bien, la solicitud cariñosa, la comprensión, el perdón, la renuncia al propio derecho por amor a los débiles. Son deberes morales exigidos por Dios, no derechos exigibles por los beneficiarios. Sin ellos la sociedad no funciona; desfallece la tensión positiva y creadora; se produce un vacío irrellenable¹³⁸⁰.

Si llegamos a la conclusión de que debemos evitar imponer nada a nadie, estamos destruyendo la vida social. Hasta la propia sociedad permisiva impone una lista interminable de valores. ¿Son verdaderos estos valores o son convenciones arbitrarias?. Dice don José que a veces la suplantación de lo absoluto moral por absolutizaciones de lo instrumental y relativo (por ejemplo las formas de gobierno, las formas de representación...) es tan llamativa que induce a recordar la recriminación de Jesús a escribas y fariseos: «Os preocupáis (escrupulosamente) del pago de los diezmos de la menta y la ruda (...), y descuidáis lo principal de la Ley: la justicia, la misericordia y la

¹³⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Charlas Cuaresmales: El aborto. Cuenca, 21 de marzo de 1977. Audio.

¹³⁸⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 14; **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 34.

lealtad (...). Bien sería hacer aquello (...), pero sin omitir esto»¹³⁸¹. Lo contrario, ¿no equivale a «colar un mosquito y tragarse un camello»?¹³⁸².

En toda sociedad se impone a los discrepantes un sistema intangible de juicios de valor, aunque se presuma hipócritamente de permisivismo. Quizá no se impone el respeto a Dios. Pero se impone el respeto a la reina u otros valores análogos. Es un hecho natural, porque sin imponer algo la sociedad se desmorona. A mayor anarquía moral, mayor dictadura. ¿No hemos experimentado todos cuánto abunda la intransigencia en los ambientes que se visten de liberales?, señala don José.

En una sociedad donde se tutela a las personas contra la sustracción de sus bienes o contra la lesión de sus cuerpos, pero se autoriza como un derecho la perversión de la juventud o la destrucción de la vida de innumerables personas en las entrañas de sus madres, hay una excepción incongruente. En este tipo de sociedades los derechos de utilizan como cobertura de un egoísmo organizado; son la negación de la justicia...¹³⁸³.

Si fomentamos la llamada sociedad permisiva, donde las valoraciones morales se dejan al arbitrio de cada uno, traicionando la misión superior que tenemos encomendada, ¿por qué nos quejamos de las consecuencias? ¿Es acaso sorprendente que, si se infringen las leyes de tráfico, se destrocen entre sí los automóviles? Si niños, jóvenes y adultos respiran una atmósfera de incitaciones a la rebeldía y al placer egoísta, ¿es extraño que se produzcan epidemias mortíferas en los corazones?. Es natural que no funcionen los derechos, tan reclamados, si se desconectan de los deberes correlativos. ¿Por qué lamentamos los efectos, si nos empeñamos en mantener sus causas? Nos disgustan efectos como la discordia, la violencia, la insolidaridad, la falta de entrega a ideales y al servicio del Bien común; pero cultivamos causas como la emancipación moral (justificada con el nombre de libertad), la apetencia obsesiva de dominio, de

¹³⁸¹ Mt. 23, 23; Lc. 11, 42.

¹³⁸² Mt. 23, 24; **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 16; **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Págs. 35, 40 41.

¹³⁸³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Págs. 35-36; **Guerra Campos, monseñor José**, «Las razones de un “no”, válidas para muchos “sí”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1976) 371.

dinero y de placeres, la impureza, la infidelidad matrimonial, el desprecio de las exigencias de la vida familiar y de la función educativa¹³⁸⁴.

3.2.20. Confesionalidad y pluralismo.

Una de las preocupaciones pastorales más importantes de don José fue la elevación de la convivencia pluralista al primero de los objetivos de la vida social, de la comunidad política, y hasta de la predicación eclesial. Para don José, hay muchos equívocos sobre el pluralismo. Hay un pluralismo natural, en la diversidad de instituciones donde el hombre vive y se perfecciona a lo largo de la historia. Y hay un pluralismo artificial, asentado sobre la base de los partidos políticos que relativiza todo lo importante y absolutiza lo secundario o vano. Una cosa es la resignación ante la pluralidad artificial, y otra cosa es conceder a este pluralismo categoría esencial.

El Papa Pablo VI lamentaba el pluralismo partidista, la institucionalización del disenso, como un «estado patológico», abogando por la comunión orgánica, por la familia unificada, por la legítima diversidad de sus miembros¹³⁸⁵. Porque toda convivencia justa tiene que fundarse en el orden moral establecido por Dios¹³⁸⁶. En una recepción a los sacerdotes de la diócesis de Roma, Pablo VI rechazó el «pluralismo ideológico que sabe a libre examen»¹³⁸⁷.

Por eso, todo pluralismo tiene límites, un límite radical por ejemplo a la libertad de prensa, expresión del pluralismo, cuando dice que los poderes públicos deben evitar en los medios de comunicación social «la difusión de cuanto menoscabe el patrimonio común de valores, sobre el cual se funda el ordenado progreso civil»¹³⁸⁸.

El Concilio ha servido también como excusa para intentar situar al pluralismo artificial como uno de los postulados de la Iglesia. Como una de sus aspiraciones básicas en detrimento de otras clásicas como el bien común. Del Concilio se ha llegado

¹³⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *Carta del obispo anunciando la santa misión en la ciudad de Cuenca*. Imprenta de la Falange. Cuenca, 1975. Págs. 5-6.

¹³⁸⁵ **Pablo VI**, *Exhortación apostólica sobre la reconciliación dentro de la Iglesia*, 8 de diciembre de 1974. Capítulo 4.

¹³⁸⁶ **Juan XXIII**, *Pacem in terris*, 46-56.

¹³⁸⁷ **Redacción**, «*Palabras de Pablo VI*». En CIO, 168 (1974) 13.

¹³⁸⁸ **Pablo VI**, *Octogesima Adveniens*, 20.

a decir que el respeto y amor a quienes piensan distinto de nosotros¹³⁸⁹ implica que la Iglesia postula el pluralismo político¹³⁹⁰.

Es un catolicismo liberal condenado por la Iglesia en la democracia cristiana, que entiende el diálogo no como contraste de pareceres en honradez intelectual, sino como diálogo con el error desde la libertad social y legal del error para vivir y desarrollarse. Este catolicismo liberal creyó ver en el Concilio el reconocimiento eclesial del pluralismo, creyó ver en el Concilio un repliegue de la Iglesia hacia lo religioso y una concesión de una amplia libertad a los cristianos en cuestiones temporales, en contraste con la Iglesia preconiliar¹³⁹¹.

Don José decía que merece respeto la libertad creadora en el ancho campo de lo opinable, y que no hemos de restringir arbitrariamente este campo. Pero tampoco hemos de caer en el escepticismo absurdo. Ante las desviaciones manifiestas contra el bien máximo, el respeto y el servicio a la libertad de los demás no consiste en la aceptación ecléctica de un pluralismo caótico. Hay que favorecer la libertad para el bien; y en cuanto a lo demás, la doctrina cristiana de la libertad social o civil permite tres posibilidades:

La primera, no coaccionar, no violentar a quienes no perciben o no viven los valores; ser pacientes con quienes están en su búsqueda.

La segunda, que tendemos, desgraciadamente, a omitir, proponerles el bien, estimular la atención de los interesados hacia ese bien.

La tercera, defenderse y defender a los hermanos, particularmente a los más débiles, contra la agresión injusta de quienes traten de proyectar su propia oscuridad o su propia turbulencia sobre los demás¹³⁹².

La deificación del pluralismo relativista ha llevado al absurdo entre muchos católicos de luchar por los derechos de gobierno sobre los pueblos de los enemigos de la Iglesia y de los valores del Evangelio. Don José observa esta tentación más allá de la Iglesia española. Hay una tentación en Europa: rebajar el Evangelio al fomento de la convivencia pluralista en perspectiva política. O sea, nada. De lo que se trata es de saber

¹³⁸⁹ *Gaudium et Spes*, 29.

¹³⁹⁰ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Editorial Diles. Madrid, 2005. Pág. 34.

¹³⁹¹ **García Escudero, José María**, *Historia política de las dos Españas. Volumen 4*. Editora Nacional. Madrid, 1975. Págs. 1934-1935.

¹³⁹² **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 227.

qué aportamos dentro de esa convivencia pluralista. Y no aportamos nada, más que fomentar por sí mismo ese valor, que es a su vez como un vacío, es la negación misma del Evangelio. Aunque favorecer la convivencia pacífica pueda ser una de las aplicaciones del Evangelio¹³⁹³. «Una de las grandes tentaciones de algunos sectores apostólicos en el mundo contemporáneo es rebajar ese misterio de la promoción de la unidad a los niveles más frívolos del mundo mismo, como si el principio de unidad fuese un mero componedor que trata en cierto modo de canonizar y dar por válidas todas las posturas subjetivas para que no haya discusión, que –en definitiva– no encabeza a un grupo de caminantes hacia una meta, sino que queda paralizado en unos corros sin orientación»¹³⁹⁴.

3.3. La Libertad religiosa¹³⁹⁵.

3.3.1. La incomprensión de *Dignitatis Humanae*.

La declaración sobre Libertad Religiosa del Concilio Vaticano II. Bien por insuficiente desarrollo, bien porque ha sido recortada en la predicación ordinaria, no se ha logrado que aparezca clara la coherencia de las «cosas nuevas con las antiguas», postulada en el documento; y tanto los adversarios como muchos partidarios, unos lamentándolo y los otros alegrándose, coinciden en una misma interpretación, según la

¹³⁹³ Guerra Campos, monseñor José, Homilía. Fiesta de Pentecostés. Día de la Acción Católica. Cuenca, 2 de junio de 1990. Audio.

¹³⁹⁴ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 164.

¹³⁹⁵ Las tesis de don José sobre la libertad religiosa pueden encontrarse, ampliamente desarrollada en el programa de TVE (1967) «Tribuna TV» (**Logos**, «Es bueno reconocer y tutelar en todos los países el máximo de libertad»). En *La Vanguardia Española*, 31.332 (1967) 6), su artículo «Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa». En *Ecclesia*, I (1967) 352-353, y sus intervenciones en el programa de TVE «El octavo día», reproducidas parcialmente en el libro *El octavo día*.

cual la Iglesia ha abandonado su «doctrina católica» y se ha convertido, sin más, a una doctrina que rechazaba¹³⁹⁶.

La Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* tiene detractores entre el progresismo y entre un pretendido tradicionalismo.

Unos y otros realizan una lectura sesgada y selectiva. Todos olvidan con desdén los límites a la libertad religiosa que el Concilio establece, ya sea porque ello niega su adaptación al espíritu del mundo, ya sea porque los límites parecen insuficientes en intensidad. Todos ellos desdeñan la expresión conciliar clave que deja íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia. Los progresistas porque les impide presentar Concilio como una revolución. Los segundos porque les parece contradictoria con otros textos pontificios anteriores, que estiman más claros, rotundos o vehementes. Tanto en el progresismo como en el falso tradicionalismo se esconde la pretensión de hurtar al Primado de Pedro la potestad de Derecho divino a interpretar qué es conforme con la Revelación, con la Tradición de la Iglesia y con las exigencias del bien común.

Hay un primer grupo de autores que, sin negar la coherencia esencial de *Dignitatis humanae* con la tradición de la Iglesia, muestra recelos variables. La revista Punta Europa recibió negativamente la declaración de libertad religiosa y el contenido del Concilio Vaticano II, no así la revista Atlántida¹³⁹⁷.

El padre Gherrardini estima que la hermenéutica de la continuidad con *Dignitatis Humanae* en abstracto es posible, pero en el plano de la concreción histórica no lo ve posible.

En esencia, *Dignitatis Humanae* no se desvía de lo que la Iglesia siempre ha enseñado: «sponte libentergue fiat, cum nemo credat nisi volens»: «hágase libre y espontáneamente, de forma que a nadie se obligue a creer si no quiere»¹³⁹⁸. San Gregorio Magno enseñaba que la fe católica no debe ser impuesta por la fuerza. Lo mismo enseñó Santo Tomás, que habla de voluntariedad y racionalidad con edad de

¹³⁹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 150.

¹³⁹⁷ Cf. **González Cuevas, Pedro Carlos**, *Punta Europa y Atlántida: Dos respuestas a la crisis de la teología política*. En Historia y Política, 28 (2012) 124 y 131.

¹³⁹⁸ **Gherardini, Brunero**. *Vaticano II: una explicación pendiente*. Editorial Gaudete Madrid, 2011. Pág. 167.

razón. Ejemplos de inmunidad de coacción fueron los pontificados de Nicolás I (siglo IX), Alejandro II (siglo XI) o Inocencio III (siglo XII). Urbano VIII (siglo XVIII) y sobre todo Benedicto XIV, que en la instrucción *Postremo mense* (28 de febrero de 1747) apeló a Santo Tomás y a la praxis de la Iglesia, nunca consistió que los niños judíos fuesen bautizados contra la voluntad de sus padres, y juzgó los bautismos impartidos de ese modo como «contrarios a la justicia natural». Hasta la *Inmortale Dei* (DS 3177) reafirmó la doctrina tradicional de la Iglesia «que prohíbe la conversión a la fe católica de cualquiera que la rechace»¹³⁹⁹.

Observa sin embargo ruptura con el magisterio de Gregorio XVI (*Mirari Vos*), con Pío IX (*quanta Cura* y *Syllabus*), con León XIII (*Inmortale Dei*), con Pío X (*Pascendi*) y con Pío XII (*Humani Generis*). Aunque reconoce un «magisterio desdoblado» donde cada cual interpreta como le apetece¹⁴⁰⁰.

La libertad de los errores no tenía derecho de ciudadanía para San Agustín¹⁴⁰¹. Cuando Pío XII afrontó el problema de la libertad religiosa, intentó conjugar los derechos de la persona con el bien común. No puso a todas las religiones en el mismo plano, sino que simplemente buscó la pacífica convivencia civil y política. No reconoció a todas las religiones el derecho «a la existencia, a la propaganda y a la acción», pero no incurrió en la confusión de ideas antitéticas, entre verdad y error, entre derechos para la verdad y la tolerancia para el resto. Declaró el principio indiscutible de la conversión libre y espontánea, con miras a la paz social, y reclamó la libertad religiosa sin traspasar el concepto de tolerancia, por el bien común de la Iglesia y de los propios Estados, en una tolerancia sin paridad¹⁴⁰².

La tolerancia tiende a evitar males mayores en aras de la convivencia entre verdad y error, de otro modo imposible. Y la libertad religiosa del Concilio no ve en esa cohabitación un mal a tolerar, o un expediente para evitar males peores, sino un bien a afirmar, tutelar y defender para salvaguardia del derecho personal a la autodeterminación (168-169). Se extraña de la libertad religiosa como un derecho

¹³⁹⁹ **Gherardini, Brunero.** *Vaticano II: una explicación pendiente*. Editorial Gaudete Madrid, 2011. Págs. 157-159.

¹⁴⁰⁰ *Ibidem*. Págs. 172-173.

¹⁴⁰¹ *Ibidem*. Pág. 162.

¹⁴⁰² *Ibidem*. Pág. 164.

fundado en la Palabra de Dios y en la dignidad humana. Hasta el Concilio no se habló en estos términos o se consideró de modo diferente¹⁴⁰³.

Blas Piñar en un principio dijo que puede entender la compatibilidad de la confesionalidad del Estado con la tolerancia de otras religiones, pero que no ha podido entender la compatibilidad, y afirma haberlo intentado, de la unidad religiosa con la libertad religiosa tal y como está planteada en *Dignitatis Humanae*¹⁴⁰⁴. Mucho más tarde afirmará que hubo un cambio sustancial en el tema de la libertad religiosa¹⁴⁰⁵. Al tiempo que reconoce que le surgen dudas respecto a la afirmación del Concilio, que deja íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia sobre los deberes de las sociedades hacia la verdad, porque quizás fuese una concesión a quienes seguían fieles al Estado confesional¹⁴⁰⁶. Recordando su conferencia en una reunión de la Ciudad Católica en Lausanne (Suiza), *Libertad religiosa: Teología y Derecho*, afirma: «se hace necesario un gran esfuerzo para concordar la doctrina del Concilio sobre esta cuestión (la libertad religiosa), con los textos bien conocidos y enseñados, no sólo del Syllabus, de Pío IX, a que antes hicimos referencia, sino de León XIII y de Pío XI»¹⁴⁰⁷.

Para David Núñez, en un equilibrio vacilante, *Dignitatis humanae* es coherente con la Tradición, aunque el bien común no cree que permita la libertad de palabra¹⁴⁰⁸.

Daniel Boira se esfuerza por encontrar compatibilidad, pero lamenta la confusión conceptual frente a la clarividencia de la tradición de la Iglesia¹⁴⁰⁹.

La revista Iglesia-Mundo, frente a su tradición de defensa de la continuidad, manifiesta en una de sus editoriales reservas al respecto¹⁴¹⁰.

Las Uniones Seglares fueron la versión secolar de la HSE. Aunque los textos de la HSE en su inmensa mayoría se adhieren leal y sinceramente al Concilio, algún artículo en sus revistas no dejó de manifestar inquietud por la ley de libertad religiosa de

¹⁴⁰³ *Ibidem*. Pág. 155.

¹⁴⁰⁴ **Piñar, Blas**, «*Libertad Religiosa. Teología y Derecho*». En *Verbo*, 47-48 (1966) 9.

¹⁴⁰⁵ **Piñar, Blas**, «¿*Los vencedores vencidos?*». En *Fuerza Nueva*, 1.350 (2008) 9.

¹⁴⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 8.

¹⁴⁰⁷ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 123.

¹⁴⁰⁸ **Núñez, David**, «¿*Todavía más sobre la libertad religiosa?*». En *Roca Viva*, 30 (1970) 519-521; **Núñez, David**, «¿*Todavía más sobre la libertad religiosa (II)?*». En *Roca Viva*, 35 (1970) 801-804; **Núñez, David**, «¿*Todavía más sobre la libertad religiosa (III)?*». En *Roca Viva*, 36 (1970) 872-875.

¹⁴⁰⁹ **Boira, Daniel**, *Liberalismo y socialismo*. Rigsa. Barcelona, 1977. Pág. 95.

¹⁴¹⁰ **Editorial**, «*Libertad religiosa*». En *Iglesia-Mundo*, 152 (1978) 1-2.

1967. Es el caso del padre Alberto Gómez Matarín. Aunque cita a don José añade que «la fe española resistió dos siglos de liberalismo, masonería, persecución, ILE, blasfemadores públicos en el Ateneo; y tuvo alientos para vencer al comunismo internacional, y asombrar al mundo»¹⁴¹¹.

Entre los autores de más o menos inspiración progresista, hay un desdén por la dimensión positiva de la libertad religiosa, y una infravaloración de los límites a la libertad religiosa, subrayando de manera desmedida la idea de la libertad, que como todas las libertades debe regularse en aras de la paz o el orden público. El padre jesuita Sanz de Diego distingue la tolerancia de la libertad en que la tolerancia no reconoce en el otro un derecho y la libertad sí. Pero unas líneas más atrás, reconoce que León XIII en *Inmortale Dei* y *Libertas* hablaba de no forzar a nadie en lo religioso, y que se pueden admitir otros cultos por motivos graves¹⁴¹². No cita al Catecismo, ni concede el valor suficiente a los límites a la libertad religiosa, operantes sea o no sea un derecho la libertad religiosa¹⁴¹³.

Unas veces la afirmación del Concilio que afirma dejar íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia se deja en la notas a pie de página como una curiosidad inoperante¹⁴¹⁴.

Otros autores, siendo de pluma prolífica, citan la cuestión pero no la resuelven, no la comenta, y no extraen consecuencias prácticas. Para apuntarse tímidamente a la tesis del cambio revolucionario, recordando que Gregorio XVI calificaba la libertad religiosa como delirio¹⁴¹⁵.

¹⁴¹¹ **VV. AA.**, *Primeras Jornadas Nacionales de las Uniones Seglares*. Unión Seglar de san Antonio María Claret. Barcelona, 1977. Pág. 142.

¹⁴¹² **Sanz de Diego, Rafael María, et alii**. *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996. Pág. 446.

¹⁴¹³ *Ibidem*. Pág. 446-448.

¹⁴¹⁴ **Buqueras Segura, M^a. Elena**, *La Iglesia y el orden temporal en el magisterio del Episcopado Español*. Bosch Casa Editorial. Barcelona, 1986. Págs. 120-124.

¹⁴¹⁵ **García Escudero, José María**, *Los cristianos, la Iglesia y la política (3 volúmenes)*. MCC. Madrid, 2003. Págs. 60-62.

A veces parece que el texto conciliar no ha sido leído, que unos autores se citan a otros sin acceso a las fuentes originales, confundiendo arbitrariamente la libertad religiosa con igualdad de todas las religiones y con aconfesionalidad¹⁴¹⁶.

Para Gerardo Fernández las discrepancias en los debates conciliares son atípicos. Por eso las diferencias entre algunos obispos españoles con otros padres conciliares le resulta noticable. Le llama la atención que monseñor Tarancón o Bueno Monreal defendiesen las mismas posiciones que la mayoría del entonces Episcopado español¹⁴¹⁷, como monseñor Cantero Cuadrado, cuando dijo 24-25 de septiembre de 1964 que «el error y el mal no tienen derecho objetivo a la existencia y a la acción»¹⁴¹⁸.

El sacerdote del Opus Dei, padre José Orlandis, dice que *Dignitatis Humanae* enmienda el Derecho Público de la Iglesia, que se acomoda a las sociedades pluralistas¹⁴¹⁹.

Enrique Miret, celebra una supuesta ruptura con la Tradición de la Iglesia, sin hacer ninguna valoración de la dimensión positiva del texto ni de sus límites¹⁴²⁰.

Lo más extraño es que monseñor Rouco Varela, considerado obispo «conservador», al menos en su etapa como arzobispo de Madrid, en una conferencia en el siglo XXI, identificase la libertad religiosa del Concilio con la idea de que el Estado «no se identifique excluyentemente con ninguna confesión religiosa»¹⁴²¹.

Pero el Concilio no dice eso, sino que «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹⁴²². El propio Catecismo de 1992 habla del «deber de rendir a Dios un culto auténtico corresponde al hombre individual y

¹⁴¹⁶ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Editorial Diles. Madrid, 2005. Págs. 42-43.

¹⁴¹⁷ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999. Pág. 79.

¹⁴¹⁸ *Ibidem*. Pág. 79.

¹⁴¹⁹ **Orlandis, José**, «*La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*». Ediciones Palabra. Madrid, 1998. Págs. 117-118.

¹⁴²⁰ **Miret, Enrique**, *Los nuevos católicos*. Editorial Nova Terra. Barcelona, 1966. Págs. 235-270.

¹⁴²¹ Cf. **Rouco Varela, monseñor Antonio María**, «*España y su futuro. La Iglesia católica*». En Alfa y Omega, 253 (2001) Documentos – 12 (separata).

¹⁴²² *Dignitatis humanae*, 1.

socialmente considerado», y de «la realeza de Cristo sobre las sociedades humanas»¹⁴²³. Remite el Catecismo a las encíclicas *Inmortale Dei* (Constitución Cristiana de los Estados) y *Quas primas* (Realeza de Jesucristo). Llama también el Catecismo a «informar con el espíritu cristiano el pensamiento y las costumbres, las leyes y las estructuras de la comunidad»¹⁴²⁴.

Y monseñor Cañizares, en aquel momento Cardenal Primado, en declaraciones a Europa Press el 15 de diciembre de 2007, a propósito de un concilio ateo en Toledo, celebrado entre el 7 y 9 de diciembre de 2007, señaló: «respeto a toda libertad religiosa y de conciencia», olvidando los límites que el Concilio establece, límites que son tan doctrina conciliar como los derechos que se proclaman¹⁴²⁵.

Un sector del tradicionalismo encuentra incompatibilidad entre *Dignitatis humanae* y la doctrina tradicional de la Iglesia¹⁴²⁶. El profesor Rafael Gamba imputa a *Dignitatis humanae* toda la corrupción moral que sufre España desde la conclusión del Concilio. «Con la Ley de Libertad Religiosa en la mano no se puede en rigor, mandar ni prohibir nada: siempre cabe invocar la pertenencia a un religión que permita o mande aquello que se quiere hacer u omitir: la poligamia, el suicidio o los crímenes rituales, la insumisión militar, el consumo de drogas, etcétera. El resultado global está ya a nuestra vista: un Estado débil y corrupto, la descristianización de España en poco más de veinte años».

Concluye afirmando que «la llegada de sectas destructivas a España, puede animar a Estados no confesionales a tomar partido contra las sectas, y como para un Estado aconfesional no está claro quién es secta y quien deja de serlo, podría establecer de acuerdo con la Libertad Religiosa que todas lo son, y que los menores quedan al

¹⁴²³ CCE 2105 y 2244.

¹⁴²⁴ *Inmortale Dei*, 8 y 11, *Libertas*, 27, y *Quas Primas*, 33.

¹⁴²⁵ **Diosdado, José Luis**, «*I Concilio ateo de Toledo*». En *Siempre P'alante*, 577 (2008) 11.

¹⁴²⁶ Vid. **Gamba Ciudad, Rafael**, *Tradición o mimetismo*. IEP. Madrid, 1976. Págs. 247-270; en **Gamba Ciudad, Rafael**, «*La unidad religiosa, encrucijada de la teología y la política*». En *Verbo*, 279-280 (1989) 1239-1250; **Gamba, Rafael**, «*La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia (I)*». En *Siempre P'alante*, 218 (1991) 11; **Gamba, Rafael**, «*La libertad religiosa y la tradición de la Iglesia (II)*». En *Siempre P'alante*, 219 (1991) 11; **Gamba, Rafael**, «*Democracia con valores*». En *Siempre P'alante*, 320 (1996) 9.

margen de práctica religiosa alguna, que sólo podrán practicar cuando alcancen la mayoría de edad» (sic)¹⁴²⁷.

Otro tanto puede decirse de Manuel de Santa Cruz, seudónimo del coronel médico Alberto Ruiz de Galarreta¹⁴²⁸. Ruiz de Galarreta recuerda que no estamos ante un documento infalible y por lo tanto indiscutible, insinúa que no es cierto que hubiese malas interpretaciones ni aplicaciones defectuosas de los textos conciliares, y reclama volver a la doctrina eclesial de la tolerancia religiosa en sustitución de la novedosa libertad religiosa¹⁴²⁹.

Evoca al cardenal Soldevilla. A propósito del intento de reforma del artículo 11 de la Constitución de 1876, que era confesional, con la idea de aceptar la libertad religiosa, el arzobispo de Zaragoza, cardenal Soldevilla Romero envió al presidente del Gobierno, García Prieto, una carta de protesta porque tal reforma afectaría al concordato. El proyecto era una exigencia del partido reformista para formar parte de una coalición de gobierno de signo liberal. El proyecto se truncó, pero el Sr. cardenal fue asesinado a tiros por unos anarquistas¹⁴³⁰.

Y añade que el pluralismo cristiano es aquel que proclama la libertad como la facultad de escoger entre las cosas buenas y entre cosas indiferentes, no entre el bien y el mal. «El pluralismo de máxima amplitud nace de la declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II que concede, con el rango máximo de tesis, la equiparación

¹⁴²⁷ **Gambra, Rafael**, «*El techo de la ley de libertad religiosa*». En *Siempre P' delante*, 322 (1996) 9.

¹⁴²⁸ **Santa Cruz, Manuel de**, *Apuntes y documentos para la historia del Tradicionalismo Español 1939-1966*. Ediciones Monte Casino. Zamora, 1985. Tomo 7, pág. 80; tomo 9, pág. 240; tomo 12, pág. 137; tomo 14, pág. 170; tomo 22, pág. 322; tomo 26, pág. 15; tomo 27, pág. 95; tomo 28, págs. 5, 11, 132 y 191; **Santa Cruz, Manuel**, «*El final de la papolatría*». En *Fuerza Nueva*, 606 (1978) 14). Y **Martin, Michel**, «*El Vaticano II y los errores liberales*». En *CIO*, 247 (1976) 4-26; **Meramo, Basilio**, *La libertad religiosa*. S. e. Madrid, 1993; **Palacios, L. E.**, *La Iglesia y la «libertad religiosa»*. En *Roca Viva*, 198 (1984) 294-299; **Ramírez, Eulogio**, «*Derechos de la conciencia*». En *Fuerza Nueva*, 771 (1981) 37; **Ramírez, Eulogio**, «*Evangelización de la mitad del orbe*». En *Siempre P' delante*, 241 (1992) 5 y 7; 242 (1992) 11; **Palacios, Leopoldo Eulogio**, «*Iglesia y “libertad religiosa”*». En *Roca Viva*, 198 (1984) 295-299.

¹⁴²⁹ **Santa Cruz, Manuel de**, «*XXX años de la libertad de cultos*». En *Siempre P' delante*, 313 (1996) 5.

¹⁴³⁰ **De Gregorio, Aurelio**, «*El cardenal Soldevilla fue asesinado por oponerse a la libertad religiosa*». En *Siempre P' delante*, 525 (2005) 16.

legal al error con la verdad en su más alto nivel, que es el religioso. Si las religiones erróneas tienen derecho a la misma consideración legal que la única verdadera, resultará que cualesquiera otros errores en cuestiones de menor rango, y lo son todas, también tendrán, a fortiori, sus derechos equiparados a la verdad. Con la única excepción, verdaderamente bobalicona e hipócrita de que no alteren el orden público. Si no existe una referencia a Dios, si Dios no existe, como decía uno de los hermanos Karamazof, de Dostoiewski, entonces todo es posible»¹⁴³¹.

Julio Alvear, que dedica mucha atención a lo que pudo ser, pero no fue¹⁴³², sostiene que el Concilio supone un cambio de paradigma, de estructura de pensamiento. Le parece insuficiente que *Dignitatis Humanae* afirme dejar íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia, porque le parece una declaración de intenciones que deja el tema a criterio interpretativo¹⁴³³. Dice que no es lo mismo doctrina tradicional que doctrina de los últimos pontífices: esto debilita al documento. Entiende sorprendente que un Concilio tenga que afirmar que no rompe con el magisterio anterior. Ve la redacción por lo menos defectuosa. Le parece ambigua la referencia a la doctrina de los últimos pontífices¹⁴³⁴.

Dice que *Dignitatis Humanae* distingue inadecuadamente entre bien común y orden público como límites de la libertad religiosa. Porque la fe o moralidad pública forma parte del primero en la intención de *Dignitatis Humanae*, pero en ninguna hipótesis del segundo, por lo que es más importante el bien de la libertad religiosa que el de la comunidad política¹⁴³⁵.

Dignitatis Humanae ha renunciado al concepto de tolerancia pidiendo que el Estado se autolimita en su poder consagrado en su ordenamiento jurídico este derecho natural. La libertad religiosa ya no depende de la prudente apreciación del legislador como en el caso de la tolerancia, sino que en términos jurídicos es un derecho subjetivo

¹⁴³¹ **De Gregorio, Aurelio**, «El pluralismo». En Siempre P' alante, 510 (2004) 16.

¹⁴³² **Alvear Téllez, Julio**, *La libertad moderna de conciencia y de religión. El problema de su fundamento*. Madrid. Marcial Pons, 2013.

¹⁴³³ **Alvear, Julio**, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis Humanae*». En **VV. AA.**, *Iglesia y política*. Fundación Elías de Tejada. Madrid, 2013. Págs. 57-58.

¹⁴³⁴ *Ibidem*. Pág. 59-60.

¹⁴³⁵ *Ibidem*. Pág. 72.

fundado en la dignidad natural del hombre que tiene por objeto la inmunidad de coacción, esto es, no ser forzado en materia religiosa ni en público ni en privado¹⁴³⁶.

Ignorando o restando importancia a otros límites, lamenta que el límite a la libertad religiosa en el orden público¹⁴³⁷ permita el proselitismo de las falsas religiones en un país católico¹⁴³⁸. Las consecuencias políticas son el derecho a practicar religiones objetivamente erróneas, con preceptos lesivos del orden natural o sobrenatural¹⁴³⁹. Teme que esta perspectiva pueda acabar en la libertad moral o el derecho al error¹⁴⁴⁰. Cree que la declaración pone en cuestión la posibilidad de futuro (y la realidad pasada) de una Cristiandad¹⁴⁴¹. Acusa a la Santa Sede ha promovido la «desconfesionalización» de los antiguos Estados cristianos¹⁴⁴².

Afirma que la hermenéutica de la Doctrina Social de la Iglesia en Benedicto XVI tiene como ideal la laicidad del orden temporal¹⁴⁴³. Aunque el Catecismo promulgado por el prefecto de la Sagrada Congregación para la doctrina de la fe dice lo contrario¹⁴⁴⁴.

3.3.2. La libertad religiosa en *Dignitatis Humanae*

Dignitatis Humanae se promulgó la víspera de la clausura del Concilio. Se habían llegado a presentar hasta seis borradores. En el segundo borrador, el cardenal Ottaviani dijo que la declaración establecía un principio que la Iglesia siempre había reconocido: que nadie sea forzado en materia religiosa. Echaba en falta sin embargo recordar que el derecho a la libertad religiosa objetivamente pertenece primero a los

¹⁴³⁶ *Ibidem*. Pág. 64-65.

¹⁴³⁷ *Dignitatis Humanae*, 7.

¹⁴³⁸ **Alvear, Julio**, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis Humanae*». En **VV. AA.**, *Iglesia y política*. Fundación Elías de Tejada. Madrid, 2013. Pág. 69.

¹⁴³⁹ *Ibidem*. Pág. 72.

¹⁴⁴⁰ **Alvear, Julio**, «El eje principal. Aproximación política a la declaración *Dignitatis Humanae*». En **VV. AA.**, *Iglesia y política*. Fundación Elías de Tejada. Madrid, 2013. Pág. 71.

¹⁴⁴¹ *Ibidem*. Pág. 70.

¹⁴⁴² *Ibidem*. Pág. 73.

¹⁴⁴³ *Ibidem*. Págs. 73-74.

¹⁴⁴⁴ Otros estudios del autor al respecto, en **Alvear Téllez, Julio**, «La libertad moderna de conciencia y de religión y la construcción del Estado. Una apelación a nuestro presente histórico». En *Verbo*, 489-490 (2010) 47-83.

miembros de la verdadera religión revelada¹⁴⁴⁵. Los cardenales Quiroga y Palacios, y José Bueno Monreal observaban ambigüedades en el trascurso de las discusiones conciliares y la sucesión de borradores¹⁴⁴⁶.

El Grupo Internacional (Coetus) reconocía los méritos de las correcciones al penúltimo borrador, pero decía que los límites a la libertad religiosa están en el bien común, y no sólo en parte del bien común: la ley y el orden¹⁴⁴⁷. En votación final hubo 2308 votos afirmativos y 70 noes. Aunque los 70 noes aceptaron el texto cuando fue promulgado por el Papa¹⁴⁴⁸. Algunos padres conciliares entendieron que *Dignitatis Humanae* introducía el derecho al error (monseñor Giuseppe Meglio) o que el error tiene derechos¹⁴⁴⁹.

La mayoría de los textos del Concilio fueron apoyados por unanimidad, y cuando no fue así, los votos negativos (non placet) no alcanzaron el cinco por ciento¹⁴⁵⁰. Es el Concilio de obispos y cardenales nombrados mayoritariamente antes del Papa Juan XXIII.

Los obispos españoles pusieron objeciones a la redacción del esquema inicial e influyeron en su redacción definitiva, frente a la idea muy extendida de que su presencia apenas tuvo repercusión en la vida del Concilio. Monseñor Quiroga Palacios consideraba que el texto inicial sobre la libertad religiosa tenía ambigüedades y oscuridades, con novedades que dañaban la Tradición. Monseñor Temiño consideraba contrario a la Revelación y al Vaticano I la misma consideración social para todas las religiones. Monseñor Añoveros dijo que el bien común no implica la difusión del error. Para monseñor Castán Lacoma la afirmación de que las autoridades políticas no son competentes para pronunciarse sobre la verdad en materia religiosa proponía el agnosticismo absoluto del Estado contra la Sagrada Escritura, la Tradición de la Iglesia,

¹⁴⁴⁵ **Wiltgen, Ralph.** *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II.* Criterio Libros. Madrid, 1999. Pág. 188.

¹⁴⁴⁶ *Ibidem.* Pág. 189.

¹⁴⁴⁷ *Ibidem.* Pág. 287.

¹⁴⁴⁸ **Wiltgen, Ralph.** *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II.* Criterio Libros. Madrid, 1999. Pág. 289.

¹⁴⁴⁹ **Wiltgen, Ralph.** *El Rin desemboca en el Tiber. Historia del Concilio Vaticano II.* Criterio Libros. Madrid, 1999. Pág. 288.

¹⁴⁵⁰ **Orlandis, José,** «*La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*». Ediciones Palabra. Madrid, 1998. Pág. 63.

la doctrina pontificia, la doctrina ordinaria de los teólogos y contra la historia de España. Hasta monseñor Tarancón observó un exceso de racionalidad en el texto. No menos de doce obispos rechazaron el esquema inicial, que ponía en cuestión además los propios concordatos firmados por la Iglesia¹⁴⁵¹.

¹⁴⁵¹ Laboa, Juan María, «*Los obispos españoles en el Concilio*». En AHig, 14 (2005) 42.

3.3.3.El concepto de libertad religiosa

La doctrina conciliar de *Dignitatis Humanae* no ha supuesto una revolución traumática en la vida de la Iglesia, frente a más de una «interpretación extraña», que don José ha leído u oído¹⁴⁵².

Y desde un punto de vista jurídico, don José no hace más que continuar con la doctrina oficial del Episcopado español, que se pronunció, en el mismo sentido que monseñor Guerra Campos lo hace, el 22 de enero de 1968 con un documento pastoral: *Sobre libertad religiosa*¹⁴⁵³.

Don José denuncia que algunos textos conciliares se han exaltado hasta el paroxismo, mientras que otros, complementarios o que arrojan luz sobre los primeros para que sean entendidos en su contexto, se ocultan hasta parecer que nunca han existido. Don José veía en esta actitud una reinterpretación no autorizada del Concilio, una traición a su espíritu y a los planes de los padres conciliares y de la Iglesia.

«Al amparo del aggiornamento pululan audacias superficiales o, en todo caso, se tiende a confundir o mezclar nocivamente las opiniones personales o de grupo con la auténtica doctrina de la Iglesia promulgada en el Concilio»¹⁴⁵⁴.

La suprema voz de la Iglesia ha establecido qué debe entender por aggiornamento. El Papa Pablo VI, tras el Concilio, en sesión solemne, dijo que el periodo que comienza es «de la aceptación y la ejecución de los decretos conciliares. (...) La discusión acaba; empieza la comprensión (...) Es éste el período del verdadero aggiornamento, preconizado por el Papa Juan XXIII, el cual no quería ciertamente atribuir a esta programática palabra el significado que alguno intenta darle, como si ella consintiera "relativizar", según el espíritu del mundo, todas las cosas de la Iglesia, dogmas, leyes, estructuras, tradiciones... Aggiornamento querrá decir de ahora en

¹⁴⁵² Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Op. Cit. Pág. 210.

¹⁴⁵³ Cf. Iribarren, Jesús, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Págs. 411-425.

¹⁴⁵⁴ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 210-211.

adelante para nosotros sabia penetración del espíritu del Concilio que hemos celebrado y aplicación fiel de sus normas»¹⁴⁵⁵.

Dice don José que el Concilio entiende por libertad religiosa el derecho que tienen los hombres a vivir sin coacción en sus relaciones con Dios. Sin coacción desde afuera por los hombres. Es decir, que no sean obligados ni impedidos en su actuación contra lo que les dicta su propia conciencia.

El Concilio pide actuar de modo humano, esto es, actuar por convicción interior, asumiendo la responsabilidad de esta decisión ante Dios, movidos por la conciencia del deber y por el amor al bien.

La noción de libertad religiosa que nos propone el Concilio, igual que toda libertad humana, tiene un correlativo en la obligación. Porque la libertad no es una mera posibilidad de decisiones arbitrarias, sino un instrumento para encaminarse hacia el bien. La libertad implica la posibilidad de dirigirse a Dios libremente, pero también la obligación de buscar a Dios, conocerle, amarle y cumplir su voluntad¹⁴⁵⁶.

3.3.4. Un derecho-deber

El Concilio, y la Iglesia desde siempre, han reconocido que las personas que sin culpa buscan a Dios en cualquiera de las confesiones religiosas, obran bien, obran mejor que si no lo hiciesen. Pero –añade don José– que el Concilio y la Iglesia tienen también que reconocer que esas confesiones religiosas humanas son imperfectas, un tanteo del hombre en la sombra.

Don José recuerda que no hay ninguna confesión religiosa humana que pueda exigir para sí misma un título de superioridad o preferencia. La Iglesia sabe y vive que hay una revelación histórica del Dios. Hay una iluminación o revelación, que es la respuesta de Dios. Sin demérito para ninguna religión, respetando su nobleza y sus valores positivos, todas esas religiones quedan asumidas, transfiguradas por la respuesta de Dios. Una vez que se conoce la Revelación de Dios, el hombre está obligado en conciencia a ordenar su propia vida según la misma. Por eso la Iglesia desde siempre ha proclamado, junto a la libertad interior, el esfuerzo misionero, la proposición constante

¹⁴⁵⁵ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 211.

¹⁴⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 186.

y humilde «de lo que no es mérito propio de la Iglesia, sino don de Dios que se ofrece a todos y para todos sirve»¹⁴⁵⁷.

3.3.5. Antecedentes históricos

En España se había distinguido históricamente entre la religión oficial del Estado, y el respeto y tolerancia con las religiones no católicas. Recordemos que la expulsión de los judíos en 1492 vino precedida de una larga etapa de convivencia, difícil pero real, donde los judíos gozaron de la protección real frente a las iras populares, motines antijudíos... Muchos judíos, expulsados de toda Europa, encontraron en España refugio. De la misma manera, los moriscos del reino de Granada fueron expulsados en 1609 con Felipe III. Varias generaciones de moriscos desde finales del siglo XV vivieron y murieron en España hasta su expulsión a comienzos del siglo XVII. Los motivos de la expulsión de unos y otros tenían motivaciones religiosas, pero también de orden público, de seguridad nacional, de naturaleza política, y de búsqueda de la uniformidad o unidad religiosa en una nación que se proyectaba hacia el exterior con sentido misionero.

Jean Dumont, en su libro *Luces católicas de ayer para mañana*, cita precisamente a Francisco Elías de Tejada, que señalaba a San Vicente Ferrer como ejemplo de combate teológico contra los judíos, sabedor de que una de las formas de opresión del tirano expuestas por Santo Tomás estaba en «no respetar las creencias de los infieles». Las conversiones forzadas de judíos en el reinado de Sisebuto en el siglo VII merecieron las críticas de San Isidoro, que lamentó la imprudencia del rey: la fuerza no es buen camino para la conversión

La tolerancia entendida como permisividad hacia un mal o error para evitar males mayores ha sido práctica común en la historia de España. El Infante don Juan Manuel, en su libro *De los estados* habla de la guerra entre cristianos y moros, que no cesará hasta que el invasor sea expulsado. Pero recuerda que Cristo no mandó forzar a

¹⁴⁵⁷ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs.187-188.

nadie para que tomase su ley, y que Él no quiere servicio forzado sino voluntario¹⁴⁵⁸. Santo Tomás de Aquino decía que la fe es acto de la voluntad y la voluntad es libre¹⁴⁵⁹. Antes los dominicos habían promovido el diálogo ecuménico como consta en la fundación y funcionamiento de los «Studia Linguarum», con el patrocinio de san Raimundo de Penyafort¹⁴⁶⁰.

La pacífica convivencia y la tolerancia se fue deteriorando con la figura de los «falsos conversos», que dio lugar a la aparición de la Inquisición. Santo Tomás comparaba a los herejes con los falsificadores de moneda; éstos desestabilizan la economía del Estado, aquellos corrompen la religión. La amenaza del protestantismo, que acabó con la unidad religiosa de Europa y la estabilidad del Imperio en época de Carlos I, también cambió la mentalidad española, que pasó de tolerante a intransigente¹⁴⁶¹.

3.3.6.El Estado y la libertad religiosa

Una exageración de la libertad interior o de la independencia frente a la coacción externa ha desembocado en una interpretación simplista: la interpretación puramente liberal. La religión sería un asunto personal, mientras la sociedad y el Estado, no tienen nada que decir en materia religiosa.

Esta concepción es inaceptable desde la enseñanza de la Iglesia. Todo lo humano tiene dimensión social, y esta dimensión no atenta contra la intimidad de las conciencias. El hombre no existe aislado sino en sociedad.

La sociedad tiene, en materia religiosa, al menos dos deberes morales:

Primero, reconocer y fomentar la vida religiosa interna de cada persona con condiciones propicias¹⁴⁶². Consiste en tutelar la libertad de todos los ciudadanos sin excepción, aceptando la libertad en su pleno y doble sentido, no sólo como libertad

¹⁴⁵⁸ **Huerga, Álvaro**, «Los teólogos españoles en el concilio». En AHIg, 14 (2005) 51-67. Pág. 61.

¹⁴⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 61.

¹⁴⁶⁰ *Ibidem*. Págs. 61-62.

¹⁴⁶¹ *Ibidem*. Pág. 62.

¹⁴⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 188.

formal sino también como instrumento para conocer la verdad y para perfeccionarse con su conocimiento¹⁴⁶³.

Segundo, reconocer como sociedad a Dios, declarar que Dios es la realidad importante más importante de la vida individual y social. Y rendir a Dios en consecuencia el homenaje que le corresponde como realidad suprema¹⁴⁶⁴.

Y el Estado tiene en materia religiosa tres misiones:

Primero, tutelar el derecho de todos los ciudadanos sin excepción a no ser coaccionados. Esta tutela incluye a los ateos y también a las personas insinceras, contra su propia conciencia y con mala voluntad¹⁴⁶⁵. En principio, ni el Estado ni las personas tienen derecho a inmiscuirse desde fuera en esta decisión íntima.

Segundo, el Estado tiene obligación de tutelar la libertad protegiendo la libertad de unos contra el abuso de otros. Tenemos aquí una limitación aparente de la libertad.

Tercero, «y esto corresponde a la dimensión positiva de la libertad: tiene el Estado la obligación, aunque las concepciones liberales la hayan olvidado, no solamente de respetar la libertad y de tutelarla, sino de favorecer positivamente y facilitar la vida religiosa»¹⁴⁶⁶. «Abiertamente el Concilio Vaticano II dejó dicho, que la libertad religiosa no autoriza a sostener una actitud de neutralidad, como creen tantos de nuestros hermanos, por parte del Estado, porque implica, por parte de los responsables de la vida pública, la creación de condiciones propicias, para vivir una vida religiosa, para responder a la vocación de Dios. La libertad religiosa no autoriza a olvidar, como se olvida sistemáticamente, la doctrina formal del Concilio»¹⁴⁶⁷.

Frente a la dimensión negativa de la libertad religiosa, la inmunidad de coacción, encontramos en el Concilio una dimensión positiva, la solicitud del Estado a favor de la vida religiosa.

El Estado no puede ser neutral. La condición de ateo, de irreligioso o de religioso no puede significar discriminación injusta en los derechos civiles del

¹⁴⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 189.

¹⁴⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 188.

¹⁴⁶⁵ *Dignitatis Humanae*, 3.

¹⁴⁶⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág.189; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967) 352.

¹⁴⁶⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Homilía de D. José Guerra en la Santa Misa concelebrada del fin de la Asamblea Nacional*». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 8 (1997), 18.

ciudadano en su vida temporal. Tal igualdad jurídica es compatible con un Estado que facilite las condiciones más propicias para el desarrollo de la vida religiosa en quienes quieren cultivar este bien.

Una matización es necesaria para don José a propósito de la discriminación en los derechos civiles por motivos religiosos, porque es inevitable que el motivo religioso repercuta en el estado civil en ciertas circunstancias. Don José pone como ejemplo el siguiente caso: «todos los ciudadanos tienen derecho a ser maestros, a enseñar a los demás; pero si un maestro, hombre que sabe y quiere comunicar su saber a los demás, tuviese la costumbre (la mala costumbre) de enseñar su física, sus matemáticas, su biología, su geografía, inyectando en el niño, su alumno, una concepción total de la vida que resultase irreligiosa o atea, ese tal no tendría derecho de enseñar, porque esta pretensión invadiría los derechos de los demás: de los niños y de los padres de los niños»¹⁴⁶⁸.

Hay por lo tanto una propaganda lícita, en cierto modo inevitable, inseparable de la vida humana, realizada con honestidad, con amor a la verdad y con amor al destinatario, y con medios lícitos. La propaganda es ilícita cuando infringe, por una parte, el respeto a la autonomía legítima de cada persona. Y por otra parte, lo que infringe el derecho de las personas a recibir propaganda con pureza la verdad, lo que hoy llamaríamos publicidad engañosa. Esta forma de propaganda es menos honesta, y el Concilio la rechaza expresamente¹⁴⁶⁹.

3.3.7. Los límites a la libertad religiosa

La libertad religiosa no es ilimitada. Los límites según el Concilio son las exigencias del orden público. No se refiere el Concilio sólo al orden exterior, sino a un concepto más amplio¹⁴⁷⁰.

El orden público no es únicamente la supresión de la violencia exterior, «algo demasiado extrínseco». Recuerda don José además que en algunas circunstancias

¹⁴⁶⁸ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 190.

¹⁴⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 191.

¹⁴⁷⁰ *Ibidem*. Págs. 191-192.

extremas una alteración del orden público es moralmente exigible y provechoso. El Concilio se refiere al orden público, desde una triple perspectiva:

Primero, nadie tiene derecho de manifestación o actuación hacia fuera, en nombre de sus convicciones religiosas o no religiosas, si ello supone un ataque al prójimo: «respeto de los derechos de los demás».

Segundo, nadie tiene derecho a esas manifestaciones o actuaciones, si con ellas rompe la justa y pacífica convivencia: «Respeto de la paz pública».

Tercero, nadie tiene derecho al ataque de la moral pública con sus manifestaciones o actividades.

El Estado puede y debe defender, incluso con leyes coactivas, los «Derechos de los demás», la «convivencia pacífica», y las exigencias de la «moral pública», frente a los abusos que se cometan en nombre de la religión, aunque se hagan con toda sinceridad¹⁴⁷¹.

Un ejemplo gráfico de don José: «Supongamos que se presenta una enfermedad (...). Hay, como es lógico, inquietud y deseo impaciente de los enfermos, o de los posibles enfermos, por poner el remedio. Ante esta situación caben las siguientes actitudes o reacciones (...) por parte del Estado o del poder público:

Primero: (...) ¿Cuál es la obligación del Estado, que cuida de la sanidad pública, ante la actitud de personas que buscan a ciegas, y quizá equivocándose, el remedio para su enfermedad? Ante todo: respeto. Cada uno hace con su enfermedad y con su salud lo que estima conveniente.

Segundo: pero si el que se aplica estos remedios, más o menos supersticiosos o equivocados, invade la esfera de los demás y comienza a difundir un determinado remedio, que no solamente no es seguro, sino que es claramente nocivo (una especie de medicación venenosa), el Estado interviene para limitar o restringir esa difusión; porque tiene que defender los derechos de los demás, por lo menos de los incautos, los niños, los ignorantes¹⁴⁷².

Tercero: como no se conoce un remedio definitivo, además de los que se dejan llevar de prejuicios, de inercias más o menos tradicionales, es normal que otros hombres se dediquen a investigar con metodología más segura y científica. Obligación del Estado

¹⁴⁷¹ *Ibidem*. Pág. 192.

¹⁴⁷² *Ibidem*. Pág. 193.

es respetar, promover, ayudar esa investigación, sin erigirse en juez, y remitiéndose al juicio de los técnicos o investigadores.

Queda aún una última actitud, digna de atención: si se ha hallado a un remedio, el Estado puede y debe respetar la libertad de los que siguen investigando otros distintos; pero tiene igualmente la facultad, y quizá el deber, de proteger de modo especial la fabricación, distribución y recomendación del remedio comprobado, aunque sólo fuera paliativo o remedio parcial, y, mucho más, si fuera un remedio de plena eficacia. Hay, pues, una escala de actitudes que, lejos de ser limitación de la libertad, aunque lo parezcan en alguno de sus grados, son la garantía de la libertad: siempre que se entienda por libertad -repito- no sólo respeto a la autonomía o "real gana" de cada uno, sino la ayuda a aquellos que libremente quieren buscar remedio y, si lo encuentran, utilizarlo»¹⁴⁷³.

Todos los hombres tienen derecho a que nadie les engañe cuando comunican sus convicciones, o cuando utilizan propaganda seductora. Y todos los hombres tienen derecho a conocer la verdad ya promulgada, aunque sea negada por muchos, y derecho a que esa verdad les sea propuesta. «La proposición de la verdad no es coacción, es un servicio que se hace a los hombres y los hombres tienen derecho a este servicio»¹⁴⁷⁴.

Don José reconoce que no es fácil alcanzar un equilibrio perfecto entre la exigencia de la autonomía individual y la exigencia de los derechos de los demás. Pero prescindiendo de los posibles fallos en su aplicación los límites de la libertad son sencillamente la defensa de la libertad de los demás¹⁴⁷⁵.

Todos los padres tienen derecho a educar a sus hijos religiosamente según estimen oportuno, salvo en casos extremos de desidia o abandono, prepotencia o abuso intolerable. Pero también los niños tienen derecho a conocer la Verdad¹⁴⁷⁶.

Don José no niega a los niños el derecho a ser educados en los colegios en la religión de sus padres, pero añade algún derecho más. Todos los hombres tienen derecho a que nadie les engañe, a no recibir mala propaganda, a que nadie usa contra

¹⁴⁷³ *Ibíd.* Pág. 194.

¹⁴⁷⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967) 352.

¹⁴⁷⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 194-195.

¹⁴⁷⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967) 353.

ellos métodos seductores. Y todos los hombres tienen derecho también a conocer la verdad ya conocida y promulgada, aunque sea negada por muchos hombres¹⁴⁷⁷.

La proposición de la verdad no es coacción sino un servicio que se hace a los hombres. Si en algún país no se propone el hecho maravilloso y único que el Padre se ha comunicado a los hombres en Cristo Jesús, se está faltando a un mandato del Señor y a un derecho de los hombres¹⁴⁷⁸.

El Concilio ha proclamado en la Declaración *Gravissimum Educationis* sobre la Educación Cristiana, número 1, no sólo el derecho de niños y adolescentes a no ser engañados o el derecho a que se les proponga la verdad, sino el derecho de ser estimulados¹⁴⁷⁹. El estímulo y el impulso no es coacción. Por lo tanto, un Estado neutro o descuidado que respeta al máximo la libertad de los adultos, pero que no proporciona condiciones favorables para todos los hombres, y especialmente los niños, se sientan estimulados a buscar o asimilar la verdad que se les propone, estaría incumpliendo su tarea, una parte decisiva de lo que llamamos bien común¹⁴⁸⁰.

Es cierto que desde la doctrina de la Iglesia el Estado debe garantizar la igualdad de condiciones de las diversas religiones, si por igualdad de condiciones entendemos un doble aspecto:

Primero, que la diferencia de religión no signifique discriminación en los derechos civiles, salvo por las limitaciones legítimas en virtud de los derechos del prójimo.

Y segundo, que toda religión merece con derecho una ayuda especial, un favor, protección o impulso para que pueda desarrollar sus valores positivos¹⁴⁸¹. Don José pone el ejemplo de España. En España tenemos muy pocos ciudadanos que sean mahometanos. Si a estos mahometanos se les ofrecen facilidades para que puedan vivir su propia vida religiosa, acaso algún católico diga que se favorece una religión falsa o, por lo menos, imperfecta. Sin embargo, cabe considerar el asunto desde otro punto de vista mucho más serio: se ofrecen facilidades para que practiquen una religión, en vez

¹⁴⁷⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 195.

¹⁴⁷⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967) 353.

¹⁴⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 195-196.

¹⁴⁸⁰ *Ibidem*. Pág. 196.

¹⁴⁸¹ *Ibidem*. Págs. 196-197.

de dejarse arrastrar por la desidia, el abandono o la inercia espiritual. «Entre esta dejadez, que es un vicio, y la práctica sincera y honesta de una religión, todo se inclina a favor de lo segundo: es un valor positivo, aunque sea imperfecto».

Esto es igualdad de condiciones. Ahora bien, según la doctrina de la Iglesia, no todas las religiones tienen derecho a una plena igualdad de condiciones. «La religión verdadera (llamamos verdadera no a la religión humana, sino a la que brota de la manifestación de Cristo, revelación de Dios en la Historia) tiene el máximo derecho, el derecho en exclusiva, de ser reconocida como tal, y de ser como tal favorecida; no con coacciones, sí con ayudas positivas para que este mensaje, que es don de Dios, llegue realmente a todos los hombres»¹⁴⁸².

Establecer una diferencia de trato desde la autoridad pública entre una religión que viene de Dios y una religión creada por los hombres «no constituye ninguna infracción de la igualdad básica de los ciudadanos ante el Estado»¹⁴⁸³.

En resumen, «sin mengua de la igualdad jurídica de los ciudadanos, y sin incurrir en discriminación, el deber moral del poder público, poder que viene de Dios, es muy diferente en el caso de la infidelidad y en el caso de la fidelidad de los ciudadanos a la voluntad divina: en uno, meramente no violar la voluntad infiel a Dios; en el otro, ayudar a la voluntad que quiere ser fiel a Dios»¹⁴⁸⁴.

Dice en este sentido el Concilio que «la potestad civil mediante leyes justas y otros medios aptos debe asumir eficazmente la tutela de la libertad religiosa de todos los ciudadanos y suministrar condiciones propicias para fomentar la vida religiosa, de suerte que los ciudadanos puedan ejercer efectivamente los derechos de la religión y cumplir sus deberes, y que la misma sociedad goce de los bienes de justicia y de paz, que provienen de la fidelidad de los hombres hacia Dios y su santa voluntad»¹⁴⁸⁵.

3.3.8. Libertad religiosa y confesionalidad del Estado

¹⁴⁸² Guerra Campos, monseñor José, «Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa». En *Ecclesia*, I (1967), 353.

¹⁴⁸³ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 197-198.

¹⁴⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 213.

¹⁴⁸⁵ *Dignitatis Humanae*, 6.

La libertad religiosa es compatible con la confesionalidad del Estado¹⁴⁸⁶, frente a la tesis extendida que defiende la incompatibilidad¹⁴⁸⁷.

El Concilio contempla el caso de países en que «se da a una comunidad religiosa reconocimiento civil especial dentro de la ordenación jurídica de la sociedad»¹⁴⁸⁸. Y sobre los concordatos afirma en la nota 39: «Nada hay en la doctrina de la libertad religiosa que pugne, de manera alguna, con la práctica contemporánea de los concordatos».

Don José entiende por confesionalidad del Estado que «un Estado, los dirigentes o representantes de un país, confiesan a Dios, le rinden acatamiento y recogen las inspiraciones de la voluntad divina, también operativas y eficaces en las cosas temporales, según la forma de una determinada religión; siempre que al mismo tiempo (...) se respete la libertad de los demás y de las demás comunidades. Es decir, se trata de armonizar continuamente dos cosas: el respeto a los demás y el favorecimiento especial de lo que estima que es mejor o, sencillamente, que es la verdad. Una cosa no excluye la otra»¹⁴⁸⁹.

La mayoría sociológica en un país como justificación de la confesionalidad en favor de una religión tiene vigencia, generalmente aceptada, en muchos países árabes que profesan la religión mahometana, y en algún país europeo que tiene la confesionalidad protestante¹⁴⁹⁰.

Don José estima que pueden darse otras dos razones posibles. Aunque haya pluralidad religiosa en un país, puede un Estado preferir una de ellas si estima que favorece con más eficacia el desarrollo social del país, sin negar con ello la libertad de las demás e incluso un cierto apoyo básico a todas ellas¹⁴⁹¹.

Para don José esto no es un privilegio común, y ello por varias razones.

Primera, porque se trata de un servicio a toda la sociedad, no de una prebenda de grupo o clase. Los miembros de la religión favorecida con constituyen un grupo privilegiado sino un instrumento de servicio a toda la nación. De la misma manera que

¹⁴⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 215.

¹⁴⁸⁷ **VV. AA**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica - Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2005. Pág. 32.

¹⁴⁸⁸ *Dignitatis humanae*, 6.

¹⁴⁸⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág.198.

¹⁴⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 198-199.

¹⁴⁹¹ *Ibidem*. Pág. 199.

si un Estado estima que debe levantar el nivel de los conocimientos fisicomatemáticos de su país, aunque haya muchos habitantes que lo desprecien por ignorancia o desidia, el Estado puede, y quizá debe, apoyar especialmente al grupo reducido de aficionados o de expertos en ciencia fisicomatemática, para bien de todos¹⁴⁹².

En segundo lugar, cuando la mayoría de una sociedad profesa la misma religión la apariencia de privilegio se disipa¹⁴⁹³.

En tercer lugar, esta razón también es válida si un Estado reconoce la Revelación de Cristo. Lo que tendría consecuencias prácticas. Es un derecho de la religión revelada a un apoyo especial del Estado en su difusión precisamente porque es la verdad y por el honor que se debe al mismo Dios¹⁴⁹⁴.

Don José no quiere caer en ninguna simplificación, y admite que la cuestión de la libertad es asunto complejo, y las ventajas no sólo dependen de la libertad sino del uso recto de la libertad, pero rechaza el concepto vulgar de libertad, rebajado a expresión de una simple irresponsabilidad o a una actitud de indiferentismo o de relativismo subjetivista, olvidando su significación positiva¹⁴⁹⁵.

Don José considera bueno reconocer y tutelar en todos los países el máximo de libertad y no restringirla más de lo necesario. Esto facilita el uso recto de la libertad. También hace posible el uso malo; pero no se puede hacer posible el bueno sin que a la vez sea posible el malo.

El Concilio estima además que la libertad religiosa en el ámbito jurídico, tal y como ha quedado diseñada, si se implantase con sinceridad en todo el mundo, podría favorecer la concordia entre los hombres y los pueblos en una etapa histórica de crecientes interrelaciones.

También el Concilio habla de muchos países donde no se reconoce la misión divina de la Iglesia. Si se lograra al menos esta libertad básica (reconocimiento igual para todos, sin favorecer siquiera a la religión, como acontece en países de gobiernos agnósticos o ateos), la Iglesia podría cumplir con independencia su propia misión¹⁴⁹⁶.

¹⁴⁹² **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 199.

¹⁴⁹³ *Ibidem*. Págs. 199-200.

¹⁴⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967) 353.

¹⁴⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 209.

¹⁴⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 201.

Pero lo que es bueno necesita el complemento del realismo. Las ventajas y desventajas de una situación deben estudiarse en conjunto, teniendo en cuenta todos los factores. Y el último juicio dependerá del uso que hagan las autoridades de esta ordenación jurídica.

Si la aplicación con solicitud de la ordenación jurídica de la libertad favorece el ejercicio de la libertad como búsqueda al menos, y como adhesión a la verdad y al bien, entonces, es buena. Si por el contrario, se aplica con abandono, desidia, o desconsideración, entonces no es buena¹⁴⁹⁷.

En segundo lugar, los gestores del orden jurídico de la libertad religiosa se limitarán a dejar hacer o según les pide el bien común encomendado al poder público. Antes y después del Concilio su obligación es proporcionar las condiciones propicias que ayuden a todas las personas a conseguir con más plenitud y con más facilidad su propia perfección. De esto depende que la libertad en conjunto sea ventajosa¹⁴⁹⁸.

Don José cita textualmente un fragmento del documento conciliar *Dignitatis humanae*: «Los hombres de nuestro tiempo están sometidos a distintas clases de coacciones y corren peligro de verse privados de su propio libre albedrío; por otra parte, aún no pocos los que muestran propensos a rechazar toda sujeción so pretexto de libertad y a tener en poco la debida obediencia, por lo cual este Concilio Vaticano exhorta a todos, pero principalmente a aquellos que cuidan de la educación de otros, a que se esmeren en formar hombres que, acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad, hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividades con sentido de responsabilidad y que se esfuercen en secundar todo lo verdadero y lo justo asociando gustosamente su acción con los demás»¹⁴⁹⁹. En estas condiciones, don José considera ventajosa la libertad¹⁵⁰⁰.

Si el Estado español, respetando al máximo la libertad de todos, sigue favoreciendo en la forma expuesta más atrás a la Iglesia católica (la religión de Cristo), pide don José a quienes sirven al Señor en esta Iglesia y hacen un servicio a la sociedad

¹⁴⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 202.

¹⁴⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967), 353; **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 202-203.

¹⁴⁹⁹ *Dignitatis humanae*, 8.

¹⁵⁰⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 203.

sin incurrir en ningún privilegio, que no incurran en apariencia de privilegio, ni caigan en la tentación del servicio propio por descuido o por mala voluntad¹⁵⁰¹.

3.3.9. Confesionalidad no es clericalismo ni regalismo

Por libertad religiosa se entiende solamente la inmunidad de coacción exterior en la sociedad civil en lo tocante a la relación con Dios. Subsiste la obligación de conciencia ante Dios y no precisamente ante un Dios interpretado de cualquier manera, sino ante un Dios que se ha revelado en Cristo y habla por la autoridad espiritual de la Iglesia.

Hay un texto conciliar sistemáticamente ocultado en manuales de teología, en libros de historia eclesiástica, en la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia, en los discursos episcopales. Cuando no se oculta se coloca en la letra pequeña, y nunca se comenta. Es como si no existiera. No tiene aplicación práctica y no supone consecuencia alguna. La doctrina de la libertad religiosa mantiene «íntegra la doctrina católica tradicional acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades hacia la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹⁵⁰². Y añade: «Tal potestad civil, cuyo fin propio es cuidar del bien común temporal, debe reconocer la vida religiosa de los ciudadanos y favorecerla», aunque sin entrometerse a dirigir o impedir los actos religiosos¹⁵⁰³. Bastaría haber recurrido a este párrafo para resolver cuántas dudas se han suscitado desde 1965 en las relaciones Iglesia-Estado. Al contrario, el texto de ha ocultado y los profesionales del periodismo o la teología han especulado con un supuesto espíritu del Concilio que se oponía, para fraude del pueblo de Dios, a la letra del propio Concilio.

El Concilio no promueve de ningún modo un Estado arreligioso o indiferente, ni revoca la doctrina tradicional en virtud de la cual la sociedad en cuanto tal debe honrar a

¹⁵⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa*». En *Ecclesia*, I (1967), 353.

¹⁵⁰² *Dignitatis Humanae*, 1.

¹⁵⁰³ *Dignitatis Humanae*, 3.

Dios por actos públicos, en cumplimiento de su deber religioso. El Concilio no propugna un estado de viejo tipo liberal¹⁵⁰⁴.

El Concilio afirma deberes específicos respecto a la religión y respecto a la Iglesia de Cristo. En primer lugar, la libertad de la Iglesia, al margen de la libertad común de cualquier grupo de personas que viven comunitariamente su religión, debe recibir un título peculiar «en cuanto autoridad espiritual constituida por Cristo Señor, a la que por divino mandato incumbe el deber de ir a todo el mundo y predicar el Evangelio a toda criatura»¹⁵⁰⁵. Y junto a esta obligación que las sociedades tienen de respetar, por doble título, la libertad de la Iglesia, el Concilio evoca y confirma igualmente los demás deberes morales enseñados por la doctrina tradicional. «Se mantiene íntegra la doctrina católica tradicional acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades hacia la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»¹⁵⁰⁶.

Con independencia de lo deseable o de lo realizable, y para entender el objeto y la intención de la declaración, hay que tener en cuenta dos aspectos sobre los deberes y derechos en el orden religioso. Por una parte, los derechos propios de la misión de la Iglesia y los deberes morales de la sociedad y del poder público hacia la Iglesia. Y por otra, las exigencias de la libertad personal¹⁵⁰⁷.

La primera cuestión ha sido ya expuesta en la doctrina tradicional de la Iglesia, especialmente en los documentos pontificios hasta León XIII. La declaración supone y reafirma esa doctrina tradicional¹⁵⁰⁸. No se detiene a exponerla, pues su objeto propio es desarrollar la segunda cuestión: los derechos de la persona en el marco de la sociedad civil.

Lo que no podían imaginar los padres conciliares es que esa mera afirmación de principios, que no necesitaba explicación adjunta porque ha sido ampliamente desarrollada por los pontificados anteriores, serviría de coartada para que amplios sectores de la Iglesia para ignorarla y rechazarla.

Por eso, cuando el Concilio trata sobre el deber que tiene la potestad civil de tutelar la libertad religiosa de todos los ciudadanos, evoca el caso de que haya un

¹⁵⁰⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 213-214.

¹⁵⁰⁵ *Dignitatis Humanae*, 13.

¹⁵⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 214.

¹⁵⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 215.

¹⁵⁰⁸ *Dignitatis Humanae*, 1 y 3.

reconocimiento especial en favor de una comunidad, para señalar en ese supuesto la libertad que corresponde a los posibles «disidentes». No juzga el caso, se limita a evocarlo de pasada sin calificación alguna¹⁵⁰⁹.

Dice don José que el ideal de un pueblo cristiano sigue siendo, en coherencia con el Concilio, ajustar la ordenación jurídica a la profesión de fe en la religión de Cristo, si las circunstancias lo hacen posible, con la condición, naturalmente, de que se respete la legítima libertad de otras comunidades religiosas y la igualdad jurídica de los ciudadanos¹⁵¹⁰.

La declaración reivindica la libertad suficiente para que la Iglesia pueda cumplir su misión divina. No va más allá. No establece de forma explícitamente cuál es la forma debida en las relaciones entre la Iglesia y la sociedad civil. Pero implícitamente confirma la confesionalidad cuando confirma íntegramente la doctrina tradicional acerca de los deberes religiosos de la sociedad.

El contenido de esa doctrina tradicional ha de buscarse en otros documentos eclesiásticos, porque en el texto conciliar *Dignitatis Humanae* sólo encontraremos el condicionamiento legal de los derechos propios de las personas¹⁵¹¹.

El problema ha venido cuando esos otros textos eclesiásticos, generalmente pontificios, a los que apela el Concilio para entender en plenitud el problema, han desaparecido del discurso de casi toda la Iglesia, desenfocando la perspectiva y dejando sin marco posible de comprensión el texto conciliar según la voluntad genuina de los padres conciliares¹⁵¹².

En 1969 el Episcopado español evocó el cincuentenario de la solemne consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús, exhortando a renovar algunas de las exigencias de esa consagración:

La primera de ellas, la profesión pública de la fe; con palabras del Episcopado, la proclamación valiente y gozosa de la fe que Dios nos ha concedido¹⁵¹³.

¹⁵⁰⁹ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 216.

¹⁵¹⁰ *Dignitatis humanae*, 6.

¹⁵¹¹ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 217.

¹⁵¹² *Inmortale Dei* (1885) y *Libertas praestantissimum* (1888) de León XIII, *Firmissimus constantiam* (1937) y *Mit brennender sorge* (1937) de Pío XI, o *Summi pontificatus* (1939) de Pío XII.

¹⁵¹³ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 222.

La segunda, la aceptación incondicional y también gozosa del reinado de Cristo en todas sus dimensiones, temporales y eternas, y el compromiso de procurar y pedir que este reinado, este señorío vivificante, sea reconocido por todos los hombres ¹⁵¹⁴.

En 1937 el Episcopado español, en la Carta Colectiva que dirigió a todos los obispos del mundo, afirmó este mismo deseo: «Quiera Dios ser en España el primer bien servido, condición esencial para que la nación sea verdaderamente bien servida»¹⁵¹⁵.

La tercera, la convicción de que sólo el amor de Cristo y a Cristo concede plenitud a la comunidad humana¹⁵¹⁶.

Ni siquiera en España, donde los miembros de la Iglesia y los miembros de la comunidad civil, coinciden no se confunde la Iglesia con la comunidad política. La Iglesia, que propone lo trascendente, inspira y anima las soluciones del orden temporal, pero sin reducirse jamás a ser una solución temporal.

Dice don José que en España disfrutamos y exigimos autonomía del orden temporal respecto de la jurisdicción de la Iglesia. El Estado tiene autonomía respecto a la jurisdicción de la Iglesia, pero nunca es independiente en relación con la autoridad de Dios. Lo dice el Concilio en su decreto conciliar sobre el apostolado seglar: «El orden temporal se ha de ajustar a los principios superiores de la vida cristiana»¹⁵¹⁷. Y la energía que la Iglesia puede comunicar a la sociedad humana consiste en la fe y la caridad aplicadas a la vida práctica, no en un dominio externo, ejercitado con medios puramente humanos (*Gaudium et spes*, 42)¹⁵¹⁸.

3.3.10. Libertad religiosa y unidad católica

Con motivo del centenario del III Concilio de Toledo, la Comisión Permanente del Episcopado español promulgó una Instrucción que recordó y alabó

¹⁵¹⁴ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 222-223.

¹⁵¹⁵ *Ibidem*. Pág. 223.

¹⁵¹⁶ *Ibidem*. Pág. 223.

¹⁵¹⁷ *Apostolicam actuositatem*, 7.

¹⁵¹⁸ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 224-225.

los frutos de la Unidad Católica de España en la historia. El texto episcopal, ante las nuevas circunstancias, considera clausurado el periodo histórico de esa Unidad Católica, urgiendo a la nueva evangelización.

Siendo la evangelización renovada la misión primordial de la Iglesia, el III Concilio de Toledo quiso proyectarse sobre cualquier tiempo futuro. El rey convocó aquel Concilio y proclamó que «es misión principal del gobernante, además de lo que atañe a la paz y la prosperidad terrenales, la solicitud por el bien espiritual y religioso, en la comunión de la Iglesia y en conformidad con su enseñanza». Cumplió su «deber apostólico» y recibió por ello el aplauso de la Iglesia.

Dice don José que forma parte de la evangelización de la Iglesia orientar a los católicos que tienen tareas de gobierno, según enseña la tradición de la Iglesia, en sus obligaciones según las circunstancias del mundo actual y según las enseñanzas del Concilio, que ha reafirmado la obligación del poder público en favor de la vida religiosa y moral de los pueblos en el marco de la libertad religiosa.

El Papa Juan Pablo II, dirigiéndose a los Obispos de la Provincia eclesiástica de Toledo y de la Archidiócesis de Madrid y al Ordinario Castrense en diciembre de 1986, afirmó: «el XIV centenario del III Concilio de Toledo (año 589) (...) marcó el momento decisivo de la unidad religiosa de España en la fe católica. A distancia de siglos nadie puede dudar del valor de este hecho, de los frutos que se han seguido en la profesión y transmisión de la fe católica, en la actividad misionera, en el testimonio de los santos, de los fundadores de órdenes religiosas, de los teólogos que honran con su memoria el nombre de España. La fe católica ha desarrollado una idiosincrasia propia, ha dejado una huella imborrable en la cultura y ha impulsado los mejores esfuerzos de vuestra historia. En la nueva fase de la sociedad española es también necesario que los católicos mantengan una unidad de orientación y de actuación para iluminar la cultura con la fe y testimoniar el Evangelio en la vida». Loas similares habían realizado Juan XXIII y Pablo VI¹⁵¹⁹.

Don José certifica que hay corrientes que repudian una tradición histórica en que la «unidad católica» y la «confesionalidad» eran integrantes del orden político.

¹⁵¹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 137.

Otras personas elogian aquella tradición, pero estiman caducada su viabilidad en el mundo actual, temiendo que el aprecio del pasado produzca hoy actitudes de continuismo perniciosas, aunque sólo tengan la forma de nostalgia.

Las ideas tradicionales causan perplejidad y se asocian a privilegios eclesiales o mutua interferencia con el Estado. Flota en algunos ambientes eclesiales la idea de que es imposible conciliar la unidad con el pluralismo inherente a la condición humana. Don José advierte la contradicción de esta mentalidad: si los cristianos consiguen una ley que defienda la vida de todos, resulta que esto es un «privilegio» de los defensores, porque atenta al «derecho» de los que quieren interrumpir las vidas de los no nacidos. Y si una ley es de inspiración «racional», en vez de «cristiana», alcanza entonces el valor de generalidad. Don José señala que es imposible una ley que satisfaga por igual a defensores y agresores de los no nacidos, y que las «obligaciones religiosas» del Estado que proclama el Concilio pierden todo su sentido en una perspectiva que tiene como objetivo supremo la convivencia pluralista¹⁵²⁰.

En vísperas del Concilio, el Papa Juan XXIII exaltó la unidad católica de España. De la misma unidad católica habla Pablo VI, durante el Concilio, como de «un bien ahora poseído» que «el Estado debe cuidar»¹⁵²¹. La Iglesia siempre ha bendecido la unidad católica, un auténtico don. Incluyendo a Juan Pablo II en telegrama al cardenal Marcelo González por el XIV centenario del III Concilio de Toledo¹⁵²².

Don José mantuvo con claridad desde la convocatoria del propio Concilio que éste se celebraba para afrontar el reto de la Iglesia al final del milenio: el avance que parece insoslayable del ateísmo en la cultura y en las instituciones, y del ateísmo práctico en gran parte del pueblo de Dios. Si Trento quiso reformar la Iglesia y combatir la reforma protestante, y el Concilio Vaticano II tenía la misión de revitalizar las

¹⁵²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 138.

¹⁵²¹ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 154; **Madrid, Luis**, «*Unidad católica*». En Siempre P'alante, 178 (1989) 9.

¹⁵²² **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 193.

energías misioneras de la Iglesia para acometer la tarea de la nueva evangelización, que Juan Pablo II proclamó en su viaje a Polonia en 1979. Por eso, el primer problema de las sociedades cristianas ya no eran los herejes, sino el ateísmo. Y las previsiones del Concilio y del propio don José se han cumplido medio siglo después del Concilio. La unidad católica ha sufrido mucho más por el avance del ateísmo que por el avance de sectas o grupos protestantes. El propio Secretario Ejecutivo de la Comisión de Defensa Evangélica Española, reconocía que en tres años de Libertad Religiosa no han crecido significativamente las iglesias protestantes en España¹⁵²³.

3.3.11. La enseñanza del catecismo de 1992

El catecismo de 1992 habla sobre el deber social de la religión y el derecho a la libertad religiosa (número 2104). «Todos los hombres (...) están obligados a buscar la verdad, sobre todo en lo que se refiere a Dios y a su Iglesia, y, una vez conocida, a abrazarla y practicarla»¹⁵²⁴. Este deber se desprende de «su misma naturaleza»¹⁵²⁵. Manifiesta respeto sincero hacia las diversas religiones, que «no pocas veces reflejan, sin embargo, (...) un destello de aquella Verdad que ilumina a todos los hombres»¹⁵²⁶, al tiempo que recuerda la exigencia de la caridad que empuja a los cristianos «a tratar con amor, prudencia y paciencia a los hombres que viven en el error o en la ignorancia de la fe»¹⁵²⁷.

En el número 2106 afirma que «en materia religiosa, ni se obligue a nadie a actuar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella, pública o privadamente, solo o asociado con otros, dentro de los debidos límites»¹⁵²⁸. Este derecho se funda en la naturaleza misma de la persona humana, cuya dignidad le hace adherirse libremente a la verdad divina, que trasciende el orden temporal. Por eso,

¹⁵²³ Tarrago, Jaime, «Crisis de fe». En *Fuerza Nueva*, 207 (1970) 24-26.

¹⁵²⁴ *Dignitatis humanae*, 1.

¹⁵²⁵ *Dignitatis humanae*, 2.

¹⁵²⁶ *Nostra aetate*, 2.

¹⁵²⁷ *Dignitatis humanae*, 14.

¹⁵²⁸ *Dignitatis humanae*, 2; *Gaudium et spes*, 26.

«permanece aún en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y adherirse a ella»¹⁵²⁹.

El derecho a la libertad religiosa no es ni la permisión moral de adherirse al error¹⁵³⁰, ni un supuesto derecho al error¹⁵³¹, sino un derecho natural de la persona humana a la libertad civil, es decir, a la inmunidad de coacción exterior, en los justos límites, en materia religiosa por parte del poder político (número 2108). Este derecho natural debe ser reconocido en el ordenamiento jurídico de la sociedad de manera que constituya un derecho civil¹⁵³².

El derecho a la libertad religiosa no puede ser de suyo ni ilimitado¹⁵³³, ni limitado solamente por un «orden público» (número 2109) concebido de manera positivista o naturalista¹⁵³⁴. Los «justos límites» que le son inherentes deben ser determinados para cada situación social por la prudencia política, según las exigencias del bien común, y ratificados por la autoridad civil según «normas jurídicas, conforme con el orden objetivo moral»¹⁵³⁵.

3.3.12. Interpretaciones afines a la tesis de don José

Monseñor Hervás (1905-1982), impulsor de los famosos Cursillos de Cristiandad, realiza una interesante explicación de Derecho comparado y de análisis histórico, con referencias a las explicaciones de la Comisión Conciliar que redactó el documento finalmente aprobado sobre la libertad religiosa. Habla de la universalidad del concepto de orden público en el moderno derecho civil, frente al vocablo del bien común, aunque en realidad son intercambiables. Es intención del concilio cuando se dice justo orden público referirse al bien común.

Las Constituciones civiles modernas usan la expresión orden público. Era necesario que el texto fuese comprendido por todos. Bien común en el moderno

¹⁵²⁹ *Dignitatis humanae*, 2.

¹⁵³⁰ Cf. **León XIII**, encíclica *Libertas praestantissimum*.

¹⁵³¹ Cf. **Pío XII**, discurso 6 diciembre 1953.

¹⁵³² Cf. *Dignitatis humanae*, 2.

¹⁵³³ Cf. **Pío VI**, breve *Quod aliquantum*.

¹⁵³⁴ Cf. **Pío IX**, encíclica *Quanta cura*.

¹⁵³⁵ *Dignitatis Humanae*, 7.

Derecho Civil tiene otro sentido. La confusión habría sido grande. La expresión bien común no tiene en el moderno derecho civil el sentido que le otorga la Doctrina Social de la Iglesia.

Señala el Prelado que se puede abusar de la noción de orden público en la misma medida que se ha abusado de la noción de bien común en algunas ocasiones en la historia. Por si cabía alguna duda, el propio documento de la Comisión que redactó el texto definitivo señala que se vulnera el justo orden público cuando: se lesionan los derechos ajenos, se lesiona la paz pública, o se lesiona la pública moralidad¹⁵³⁶.

En pleno Concilio, cuando todavía se debatía sobre *Dignitatis Humanae*, L'Osservatore Romano ya defendía la hermeneútica de la continuidad en el contenido. La novedad sólo está en la actualización práctica y social de su formulación¹⁵³⁷. Finalmente declara compatible libertad religiosa conciliar y confesionalidad del Estado¹⁵³⁸.

Un buen amigo de don José, monseñor Temiño, señalaba en la revista *Ecclesia* que «es a la jerarquía eclesiástica a la que compete establecer el grado de libertad religiosa que corresponde de acuerdo con las circunstancias de cada lugar»¹⁵³⁹.

El dominico Victorino Rodríguez realiza una interesante crónica de la génesis la declaración *Dignitatis humanae*. Niega la ruptura con la tradición de la Iglesia y defiende la continuidad y homogeneidad de la doctrina pontificia: simplemente el planteamiento de *Pacem in Terris* y el Concilio enfoca desde otro punto de vista las relaciones Iglesia-hombre-sociedad: los derechos de la persona y el respeto debido a la persona aún cuando yerre¹⁵⁴⁰.

Las afirmaciones del Concilio y de los Papas del siglo XIX son distintas, no contrarias, porque responden a situaciones históricas distintas¹⁵⁴¹.

¹⁵³⁶ **Hervás, monseñor Juan**, *La libertad religiosa*. Ediciones Palabra. Madrid, 1966. Págs. 84-90.

¹⁵³⁷ *Ibidem*. Pág. 71.

¹⁵³⁸ *Ibidem*. Págs. 97-101.

¹⁵³⁹ **Temiño, monseñor Ángel**, «*La circunstancias concretas de cada lugar determina la libertad religiosa*». En *Ecclesia*, 1.192 (1964) 32.

¹⁵⁴⁰ **Rodríguez, Victorino**, «*Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*». En *La Ciencia Tomista*, 93 (1966) 316.

¹⁵⁴¹ *Ibidem*. Pág. 317.

La libertad religiosa es una libertad de perdición en unos siglos de vivo sentido de los derechos de Dios y de la Iglesia. Hoy el vivo sentido de la dignidad de la persona, siguiendo la línea de Pío XI, Pío XII y Juan XXIII, subraya el derecho natural a la libertad religiosa frente al poder coercitivo antirreligioso de los hombres y los Estados.

Es cierto que el contenido del derecho natural no depende de los hombres ni de los tiempos, pero es cierto que depende de las circunstancias y de los hombres que sea más o menos reconocido y respetado¹⁵⁴².

La libertad religiosa es un derecho negativo en el sentido que es un derecho a la no coacción-coerción civil en materia religiosa, y tiene su fundamento en algo positivo que es la naturaleza humana y su dignidad. En los esquemas iniciales del texto conciliar se pretendía apoyar el texto en el valor de la conciencia. Pero los cambios perfectivos señalan un fundamento más consistente y universal: la dignidad humana.

El nuevo enfoque del derecho a la libertad, de la máxima libertad posible, busca el bien de la persona y el bien social, dentro de ciertos límites para evitar abusos, porque es un bien para el hombre y su perfeccionamiento que el hombre actúe con la máxima responsabilidad, haciendo el bien, pudiendo obrar mal¹⁵⁴³.

Hay un derecho-deber de limitar la libertad religiosa¹⁵⁴⁴. Toda acción social tiene un límite natural positivo, como señala el Concilio, dentro de las exigencias objetivas del bien común y orden público¹⁵⁴⁵. Estima que Estado y sociedad civil se limitan mutuamente. La autoridad pública limita el derecho a la libertad, y este derecho limita el derecho de la autoridad pública¹⁵⁴⁶.

Ahora bien, el padre dominio dice que la declaración conciliar ha dejado pendiente una cuestión. Si el poder civil tiene poder para poner límites a la libertad religiosa, no está claro el límite del poder civil, si bien tiene el bien común como limitación, este derecho es tan amplio como el bien común lesionado¹⁵⁴⁷.

¹⁵⁴² **Rodríguez, Victorino**, «Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II». En *La Ciencia Tomista*, 93 (1966) 318.

¹⁵⁴³ *Eclesiástico* 31, 10-11.

¹⁵⁴⁴ **Rodríguez, Victorino**, «Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II». En *La Ciencia Tomista*, 93 (1966) 322-327.

¹⁵⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 322.

¹⁵⁴⁶ *Ibidem*. Pág. 324.

¹⁵⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 323.

Entiende que no hay contradicción con el clásico principio de tolerancia¹⁵⁴⁸. «Lo que llama la Declaración límites de la libertad religiosa, es lo que antes se llamaba intolerancia, y lo que ahora se llama libertad religiosa antes se llamaba también así cuando se refería al ejercicio debido de la religión, y se llamaba tolerancia cuando se refería a una libertad exigida por el bien común, no por la autenticidad de su contenido»¹⁵⁴⁹. Finalmente añade que el Concilio reafirma la confesionalidad del Estado en *Dignitatis Humanae*, 1, por razones histórico-sociológicas y por exigencia del bien común¹⁵⁵⁰.

Antes de su súbita metamorfosis, el cardenal Tarancón, cuando era arzobispo de Oviedo, estableciendo distinguos entre coacción de conciencia y coacción de la voluntad, decía, más allá de lo que la Iglesia siempre ha enseñado: «incluso en algunas conciencias tenía plena justificación –y hasta ahora podía ser laudable– la misma coacción externa –siempre, claro está, que no anulase totalmente la libertad personal que es indispensable para el acto de fe– porque era definitivamente en defensa de la verdad y del bien, y en provecho del interesado, aunque él no lo reconociese»¹⁵⁵¹.

El profesor Isidoro Martín Martínez señalaba que la inmunidad de coacción es doctrina tradicional de la Iglesia¹⁵⁵², que en la doctrina de Pío XII la tolerancia no es el único ni el centro de su perspectiva¹⁵⁵³. Que León XIII y Pío XII ponen el acento de la tolerancia religiosa en el bien común y no en la dignidad de la persona, pero a efectos prácticos son términos equivalentes¹⁵⁵⁴. Y que se ha caído poco en la cuenta de que el Concilio condena el Estado antirreligioso o ateo¹⁵⁵⁵.

Para el padre pasionista y perito del Concilio, Bernardo Monsegú, hubo deformaciones de la prensa en general sobre las deliberaciones y curso del Concilio: no planteaban bien el problema. Presentaban de manera falsa a los obispos españoles como

¹⁵⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 321.

¹⁵⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 324.

¹⁵⁵⁰ *Ibidem*. Págs. 327-330.

¹⁵⁵¹ Vid. **Vicente Tarancón, monseñor Enrique**, «*Renovación exterior. Dos premisas indispensables*». En **VV. AA.**, *La Iglesia en el mundo de hoy - III*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1965. Págs. 163 y 184.

¹⁵⁵² **Martín Martínez, Isidoro**, *Sobre la Iglesia y el Estado*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1989. Pág. 742.

¹⁵⁵³ *Ibidem*. Pág. 740.

¹⁵⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 740.

¹⁵⁵⁵ *Ibidem*. Págs. 743 y 844.

contrarios a la libertad religiosa. Dividían a los obispos artificialmente en progresistas o conservadores. En realidad apenas hubo algún obispo español que se opusiera, con reparos contra el modo de justificarla o de formularla¹⁵⁵⁶.

La perspectiva de los obispos procedentes de países con pluralismo asumido y consolidado era diferente al caso de España. Por eso los Padres conciliares menos partidarios de la reforma del esquema inicial eran los padres provenientes de países protestantes o de pluralismo religioso.

El Concilio dejó intactos los grandes principios formulados por la enseñanza tradicional de los pontífices anteriores. Se ha puesto el acento en la libertad donde se ponía en la tolerancia no por razones doctrinales sino históricas. El esquema del documento conciliar es de base histórico-civil y no metafísico-teológica. Muchos textos preliminares de la Declaración ponen de manifiesto el cambio de circunstancias históricas, con nuevos problemas que requieren nuevas soluciones¹⁵⁵⁷.

La declaración conciliar ha utilizado un método inductivo, de lo particular a lo universal, yendo de una situación dada y partiendo de ella, ver de qué manera y hasta qué punto pueden aplicarse los principios. «Puede suceder que lo que como tesis teológica y absolutamente válida no puede mantenerse, si puede mantenerse como tesis histórica y moralmente válida. La igualdad de derechos civiles para todas las religiones teológicamente no es admisible; si, empero, histórica y jurídicamente»¹⁵⁵⁸. Puede que hic et nunc dado el presente estado de cosas, los principios teológica y filosóficamente válidos, resulten irrealizables¹⁵⁵⁹.

La declaración salió adelante en su séptima redacción con un sesgo y matizaciones que no se vislumbraban en la primera, debido precisamente a las exigencias de muchos obispos denostados por su afán de claridad y fidelidad. Gracias a ellos la Declaración *Dignitatis humanae* quedó dignificada. Esto se oculta y se calla. Se dice que ganó la mayoría progresista, pero en todo caso fue al revés, porque la minoría llamada conservadora consiguió un cambio radical de la primera a la séptima redacción.

¹⁵⁵⁶ **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974. Pág. 296.

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 304.

¹⁵⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 305.

¹⁵⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 305.

Por eso en la votación final sólo quedaron cuarenta votos en contra, frente a los quinientos de la primera redacción¹⁵⁶⁰.

El padre Monsegú sostiene que no hay contradicción esencial entre *Dignitatis Humanae* y la Tradición. No se ha modificado la tesis de la libertad de conciencia, de cultos o las relaciones Iglesia-Estado, pero a su juicio alguna ambigüedad se presta a malas, torcidas o insidiosas interpretaciones¹⁵⁶¹. Hay sin embargo dos aspectos que no contradicen en esencia la Tradición pero que se contraponen a ella en su andadura. Primero, el acento en el derecho de las personas y no en el deber del Estado hacia la verdad. Es un plano inductivo, y va de abajo hacia arriba. Y segundo, el fundamento del derecho a la libertad religiosa parte de un derecho personal natural, y no subjetivo¹⁵⁶².

La conciencia no es la base de la libertad religiosa (*Pascendi* condenó la equiparación de la conciencia a la Revelación o el magisterio eclesiástico) sino la dignidad humana. Pablo VI en su primera encíclica *Ecclesiam Suam* rechazó la libertad de conciencia¹⁵⁶³. La conciencia puede ser recta y errar acerca de la verdad¹⁵⁶⁴. Partiendo de la persona humana no es posible llegar a fundar un derecho natural absoluto e inviolable que otorgue igualdad de libertades a todas las religiones¹⁵⁶⁵. Las demás religiones tienen un derecho relativo, circunstancial y meramente jurídico¹⁵⁶⁶. Por eso se puede vetar una práctica religiosa que ofenda el orden moral, o que practica medios deshonestos, que perturba la paz pública, o que ofende los sentimientos de la conciencia colectiva de una nación. No se debe olvidar que la inmunidad de coacción nada tiene que ver con el derecho a profesar el error y menos aún a propagarlo¹⁵⁶⁷.

No es aceptable la libertad absoluta de religión¹⁵⁶⁸. Sólo tienen derecho incondicional o absoluto los que profesan la verdadera religión, un derecho fundado en la verdad de Dios. Nadie tiene derecho a perturbar una conciencia, recta y verdadera. Pero en cambio una conciencia recta y verdadera tiene derecho, con prudencia y

¹⁵⁶⁰ **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974. Pág. 297.

¹⁵⁶¹ *Ibidem*. Págs. 295 y 299.

¹⁵⁶² *Ibidem*. Pág. 311.

¹⁵⁶³ *Ibidem*. Págs. 281 y 290.

¹⁵⁶⁴ *Ibidem*. Págs. 286-287, 289 y 292.

¹⁵⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 291.

¹⁵⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 292.

¹⁵⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 294.

¹⁵⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 280.

caridad, a ilustrar la conciencia del que yerra de buena fe, tratando de impedir con medios honestos que haga lo que no debe hacerse o profese lo que no es verdad. Porque no es lo mismo derecho a actuar o profesar que derecho a no ser coaccionados. Los que yerran no tienen objetivamente ningún derecho, sino subjetivamente, como es subjetiva la verdad que profesan. Y si se les reconoce ese derecho es un derecho relativo, condicionado o subordinado¹⁵⁶⁹. Si la Iglesia dice de sí misma que es la verdad y que su religión es la única verdadera, no puede ponerse en el mismo plano de igualdad que el resto de las religiones¹⁵⁷⁰.

León XIII admitía en la práctica la libertad de cultos, «si existen causas justas para ello»¹⁵⁷¹. Lo mismo hizo Pío XII en su discurso al V Congreso de Juristas Católicos Italianos, de 6 de diciembre de 1953. La libertad de cultos o igualdad de derechos ciudadanos para todas las religiones es contraria a la enseñanza tradicional de la Iglesia, al menos en el terreno doctrinal. Sin embargo, es entendible que las circunstancias históricas establezcan otra cosa. Y apela a Pío XII, para quien la represión positiva del mal no es siempre un deber¹⁵⁷². El Papa León XIII decía que «Dios mismo, en su providencia, aun siendo infinitamente bueno y todopoderoso, permite, sin embargo, la existencia de algunos males en el mundo, en parte para que no se impidan mayores bienes y en parte para que no se sigan mayores males. Justo es imitar en el gobierno político al que gobierna el mundo. Más aún: no pudiendo la autoridad humana impedir todos los males, debe «permitir y dejar impunes muchas cosas que son, sin embargo, castigadas justamente por la divina Providencia»¹⁵⁷³. «Donde un día prevaleció pastoralmente la intolerancia, otro se impuso la tolerancia y hoy prevalece la libertad. Son las circunstancias de lugar, tiempo y personas las que hacen explicable esta asimilación o explicación de una misma doctrina en su vertiente moral»¹⁵⁷⁴.

Niega que el Concilio haya establecido que el error tenga derechos: sólo tienen derechos las personas. No para profesar la mentira ni hacer el mal, sino para vivir sin

¹⁵⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 282.

¹⁵⁷⁰ *Ibidem*. Pág. 302.

¹⁵⁷¹ *Ibidem*. Pág. 283.

¹⁵⁷² *Ibidem*. Págs. 285 y 302.

¹⁵⁷³ **León XIII**. *Libertas praestantissimum*, 23.

¹⁵⁷⁴ **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974. Pág. 308.

molestia ni coacción externa¹⁵⁷⁵. Pecar o errar no es ningún honor y no es depositario de derechos¹⁵⁷⁶.

El padre Monsegú es de los pocos autores que ha identificado todas las referencias del Concilio a los límites a la libertad religiosa: «justo orden público», «normas rectoras a las que está supeditada la libertad religiosa», y límites en la ley moral, los derechos de los demás, los propios deberes hacia los demás, los derechos de Dios y de la religión, y el respeto que merece toda persona humana¹⁵⁷⁷.

Ciertamente entre estos límites, la dimensión positiva de la vida religiosa como tarea del Estado, y el deseo del Concilio de conservar íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia sobre los deberes de las sociedades hacia la verdad, puede afirmarse que cualquier rey medieval podría haber gobernado esencialmente tal y como lo hizo.

La tutela de la libertad religiosa debe hacerse conforme a normas jurídicas de acuerdo con el orden moral objetivo y el bien común¹⁵⁷⁸, para ayudar a la convivencia y al fomento de la moralidad pública¹⁵⁷⁹. *Dignitatis humanae* reconoce la posibilidad de privilegio a una confesión por razones histórico-sociales, lo que supone un reconocimiento implícito de la confesionalidad¹⁵⁸⁰.

El sacerdote y filósofo jesuita Baltasar Pérez Argós señala que «entre la doctrina de los Papas anteriores al Concilio Vaticano II y la Declaración *Dignitatis Humanae* Vaticano II no existe ninguna oposición, sino perfecto acuerdo y ratificación»¹⁵⁸¹. Aunque no hay ruptura en la doctrina estima que la Iglesia ha utilizado un lenguaje novedoso e inexplicable¹⁵⁸².

¹⁵⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 285.

¹⁵⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 302.

¹⁵⁷⁷ *Dignitatis Humanae*, 3, 4 y 7.

¹⁵⁷⁸ *Gaudium et Spes*, 74.

¹⁵⁷⁹ **Monsegú, Bernardo**, *Religión y política*. Editorial Coculsa. Madrid, 1974. Pág. 293.

¹⁵⁸⁰ . Pág. 312. El mismo criterio puede encontrarse en **Monsegú, Bernardo**, «*No libertad de conciencia, sino libertad de coacción*». En *Roca Viva*, 340 (1997) 48.

¹⁵⁸¹ **Pérez Argós, Baltasar**. «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1157; **Pérez Argós, Baltasar**. *Política-Básica*. Ediciones Fe Católica. Madrid, 1976. Págs. 191-192.

¹⁵⁸² **Pérez Argós, Baltasar**. «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1159-1160, 1167.

La terminología «libertad religiosa» es nueva en la Iglesia. Antes habló de libertad a secas o de libertad de conciencias. También se utilizó el término libertad de cultos. Sea como fuere libertad religiosa, de cultos o indiferentismo religioso son sinónimos¹⁵⁸³. La razón fue pastoral: «son palabras hoy en uso»¹⁵⁸⁴.

La expresión libertad religiosa tiene un significado común o etimológico, pero el Concilio le ha dado otro sentido. Libertad religiosa se ha entendido siempre por indiferentismo religioso, no por inmunidad de coacción. Algo parecido ocurrió con la expresión democracia cristiana. León XIII no quería admitirlo, porque implicaba un régimen popular. El Papa lo aceptó con un nuevo sentido: «acción benéfica cristiana a favor del pueblo»¹⁵⁸⁵. Ocurrió que todo el mundo entendió el término en clave etimológica, para regocijo de los católicos liberales con Sangnier y Le Sillón a la cabeza: «Hemos hecho tragar la palabra: pronto se tragarán también la cosa»¹⁵⁸⁶. Y hasta el sociólogo carlista, el profesor Severino Aznar, hizo suya la expresión.

El magisterio de la Iglesia sobre la libertad ha sido explicado y declarado según los tiempos y necesidades de los hombres, subrayando dimensiones distintas según las circunstancias. En el siglo XVI, contra el protestantismo, afirma que el hombre es psicológicamente libre¹⁵⁸⁷. En el siglo XIX, contra el liberalismo, acentúa la idea de que el hombre no es moralmente libre, sino que está obligado moralmente por la ley eterna. En el siglo XX, contra el totalitarismo, afirma el derecho a ser libre de coacción¹⁵⁸⁸.

Dignitatis Humanae hace dos afirmaciones capitales: un derecho y un deber. El deber es religioso: «deber moral de los hombres y de las sociedades acerca de la verdadera religión e Iglesia única de Cristo». Segundo, un derecho no específicamente religioso: la inmunidad de coacción.

Sobre el deber, el Concilio no dice nada nuevo: sencillamente ratifica. Sólo desarrolla el derecho a la libertad religiosa, «pero no va a tocar ni modificar nada en

¹⁵⁸³ **Pérez Argos, Baltasar.** «Para una lectura no equivocada de la Declaración no equivocada de la Declaración “*Dignitatis Humanae*”». En *Verbo*, 259-260 (1987) 1065.

¹⁵⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 1070.

¹⁵⁸⁵ *Graves de communi*, 6.

¹⁵⁸⁶ **Pérez Argos, Baltasar.** «Para una lectura no equivocada de la Declaración no equivocada de la Declaración “*Dignitatis Humanae*”». En *Verbo*, 259-260 (1987) 1068.

¹⁵⁸⁷ Cf. Dz. 815.

¹⁵⁸⁸ **Pérez Argos, Baltasar.** «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1157.

absoluto de lo que se refiere al deber religioso, tanto de los individuos como de las sociedades»¹⁵⁸⁹.

Por primera vez, un documento eclesial se refiere al término libertad religiosa no para significar indiferentismo religioso, sino una realidad jurídica extra religiosa, la libertad de coacción. *Dignitatis Humanae* vincula la libertad religiosa con el deber religioso de rendir culto a Dios. Es decir, la inmunidad de coacción se exige para el cumplimiento de un deber religioso¹⁵⁹⁰, para cumplir más dignamente la obligación de rendir culto a Dios y profesar la verdadera religión. Al tiempo que deja íntegra la doctrina tradicional de la Iglesia¹⁵⁹¹. Juan Pablo II decía que el derecho a la libertad religiosa está en función de un deber: satisfacer las obligaciones morales de forma adecuada a la naturaleza humana (*Dignitatis Humanae*, 2)¹⁵⁹².

Recuerda que la declaración *Dignitatis Humanae* tiene un subtítulo poco conocido y menos nombrado: «derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa». Entiende que no hay que confundir libertad de coacción con libertad moral o libertad de la ley. La Iglesia siempre ha defendido la libertad de coacción en materia religiosa¹⁵⁹³. *Dignitatis Humanae* no habla del derecho al error, ni del derecho a profesar cualquier religión o no profesar ninguna, ni del derecho a propagar o extender el error.

El fundamento de la inmunidad de coacción es la dignidad de la persona humana. La inmunidad de coacción ni está restringido al campo religioso, ni se refiere al contenido de ninguna religión¹⁵⁹⁴.

Pío XI decía que el vocablo libertad es palabra equívoca. Puede referirse a la libertad moral, psicológica o de coacción. La fundamental, clave de las otras dos, es la

¹⁵⁸⁹ **Pérez Argos, Baltasar.** «Para una lectura no equivocada de la Declaración no equivocada de la Declaración “*Dignitatis Humanae*”». En *Verbo*, 259-260 (1987) 1057.

¹⁵⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 1066.

¹⁵⁹¹ **Pérez Argos, Baltasar.** «Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?». En *Verbo*, 229 (1984) 1158.

¹⁵⁹² *Ibidem*. Págs. 1166-1167.

¹⁵⁹³ *Ibidem*. Pág. 1153.

¹⁵⁹⁴ **Pérez Argos, Baltasar.** «Para una lectura no equivocada de la Declaración no equivocada de la Declaración “*Dignitatis Humanae*”». En *Verbo*, 259-260 (1987) 1059-1060.

psicológica¹⁵⁹⁵. Pío XI distinguía entre libertad de las conciencias y libertad de conciencia. Aprobó la primera y se opuso a la segunda. La libertad de conciencia o libertad moral implica exención de toda ley y de todo freno legítimo, y la independencia absoluta de la conciencia¹⁵⁹⁶.

Habla de los límites a la libertad religiosa: la ley moral, los derechos ajenos y sus deberes con los demás, el bien común, la justicia y el respeto debido al hombre¹⁵⁹⁷. Y se refiere al abuso de la libertad religiosa cuando se perturba el orden público gravemente, abusando del derecho a la libertad religiosa¹⁵⁹⁸, al difundir el error¹⁵⁹⁹. *Dignitatis Humanae* no proclama el derecho a la propaganda del error sino un limitado «derecho a no ser impedidos en la enseñanza y en la profesión pública, de palabra y por escrito, de su fe»¹⁶⁰⁰. Derecho a no ser impedidos ni prohibidos: cosas bien distintas¹⁶⁰¹.

Finalmente evoca a Juan Pablo II: *Dignitatis Humanae* ha estado siempre presente en la vida de la Iglesia¹⁶⁰². Desde San Agustín¹⁶⁰³, hasta *Libertas*, 21 y *Annum ingressi*, 24 (León XIII), *Non abbiamo bisogno*, 50 (Pío XI) o *Pacem in terris*, 14 (Juan XXIII).

El autor mantiene tesis análogas en otros estudios¹⁶⁰⁴.

¹⁵⁹⁵ **Pérez Argos, Baltasar**. «Para una lectura no equivocada de la Declaración no equivocada de la Declaración “*Dignitatis Humanae*”». En *Verbo*, 259-260 (1987) 1060-1062.

¹⁵⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 1063.

¹⁵⁹⁷ **Pérez Argos, Baltasar**. «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1155.

¹⁵⁹⁸ *Dignitatis Humanae*, 7.

¹⁵⁹⁹ **Pérez Argos, Baltasar**. «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1159.

¹⁶⁰⁰ *Dignitatis Humanae*, 4.

¹⁶⁰¹ **Pérez Argos, Baltasar**. «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1164. En la misma dirección vid. **Pérez Argós, Baltasar**, «*La propaganda de las confesiones no católicas a la luz del Concilio Vaticano II*». En *Roca Viva*, 47 (1971) 763-768; o **Pérez Argós, Baltasar**, «*La propaganda de las confesiones no católicas a la luz del Concilio Vaticano II (FIN)*». En *Roca Viva*, 48 (1971) 869-876.

¹⁶⁰² **Pérez Argos, Baltasar**. «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1155.

¹⁶⁰³ *Ibidem*. Pág. 1167.

¹⁶⁰⁴ **Pérez Argos, Baltasar**, «*Intolerancia, tolerancia y libertad religiosa*». En *Roca Viva*, 40 (1971) 239-243; **Pérez Argos, Baltasar**, «*La Declaración Dignitatis Humanae desde la óptica del Vaticano II*». En *Verbo*, 249 (1986) 1.163-1.178); **Pérez Argos, Baltasar**, «*Por una lectura correcta de*

El padre Candido Pozo afirma que el Concilio no reconoce la libertad moral para el mal, sólo la libertad psicológica de pecar, pero al tiempo la obligación de no pecar¹⁶⁰⁵. Y tiene la confesionalidad como ideal porque integra la doctrina tradicional de la Iglesia¹⁶⁰⁶. En ninguna parte se dice que haya derecho a difundir el error¹⁶⁰⁷. Es importante la noción de orden público, que implica que no se violen los derechos del prójimo, la paz pública y la moralidad pública¹⁶⁰⁸.

Para el padre Francisco Segura el Sagrado Concilio no ha querido hacer uso del acto supremo e infalible de su Magisterio. Pero la declaración sobre la libertad religiosa es una declaración auténtica y solemne. Es por tanto doctrina del supremo Magisterio de la Iglesia, que todos y cada uno de los cristianos deben recibir y abrazar conforme a la mente del mismo Santo Sínodo¹⁶⁰⁹.

En la cuestión de la libertad religiosa no hay cambio alguno. Nada tenido como verdadero se ha de considerar ahora como error: Nada de cierto ha pasado a dudoso¹⁶¹⁰. Se ha producido un cambio de formulación al evitar el término tolerancia (permitir algo malo o inconveniente para conseguir bienes de orden superior o evitar males mayores), que resulta antipático para nuestro tiempo como medida táctica¹⁶¹¹. Afirma que los límites a la libertad religiosa dejan el asunto como estaba¹⁶¹². La confesionalidad

la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa (I)». En Roca Viva, 236-237 (1987) 349-354; **Pérez Argos, Baltasar**, «*Por una lectura correcta de la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa (II)*». En Roca Viva, 239 (1987) 445-448; **Pérez Argos, Baltasar**. «*Por una lectura correcta de la declaración del Vaticano II sobre la libertad religiosa (III)*». En Roca Viva, 240 (1987) 505-508; **Pérez Argos, Baltasar**, «*La declaración Dignitatis et Humanae, caballo de troya del liberalismo conciliar*». En Verbo, 261-262 (1988) 153-173; **Pérez Argos, Baltasar**, «*La descristianización de España y el Concilio Vaticano III*». En Siempre P' alante, 408 (2000) 4.

¹⁶⁰⁵ **Pozo, Candido**, *La Declaración del Concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa*. Unión Seglar Virgen de los Desamparados. Valencia, s.f. Pág. 3.

¹⁶⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 4-5.

¹⁶⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 7.

¹⁶⁰⁸ *Ibidem*. Pág. 8.

¹⁶⁰⁹ **Segura, Francisco**, *La libertad religiosa a la luz del Vaticano II*. Casals. Barcelona, 1966. Pág. 5.

¹⁶¹⁰ *Ibidem*. Pág. 83.

¹⁶¹¹ *Ibidem*. Pág. 84.

¹⁶¹² *Ibidem*. Págs. 20-50, 85-87 y 91.

católica del Estado es coherente con *Dignitatis humanae*¹⁶¹³. Y la inmunidad de coacción es doctrina tradicional de la Iglesia¹⁶¹⁴.

El padre Jorge Loring sostiene una tesis similar al padre Baltasar Pérez Argos. Acentúa el subtítulo¹⁶¹⁵. Dice que no da igual una religión que otra¹⁶¹⁶. El error no es objeto de derecho. Propagar el error no es un derecho, es un abuso de derecho. Pero el Concilio ha cambiado el acento. El error no tiene derechos, pero la persona sí con la inmunidad de coacción¹⁶¹⁷.

El padre Eustaquio Guerrero realiza una interesante reflexión a poco de terminar el Concilio. Recuerda que la tesis de la libertad religiosa ya estaba en *Pacem in Terris*, que es obligado leerlo y entenderlo todo a la luz de la Tradición, y que los límites conciliares impuestos al libre ejercicio de la libertad religiosa dejan esencialmente intacta la doctrina de siempre donde el error no tiene derechos¹⁶¹⁸. Ve compatible el Concilio con la Tradición, añade que el Concilio no defiende el derecho al profesar el error y a propagarlo, y que el derecho a la inmunidad de coacción de la persona humana no es algo nuevo en la Iglesia, y que otros Papas subrayaron este motivo, especialmente Pío XII¹⁶¹⁹.

El teólogo, ensayista y editor francés, Denis Sureau, realiza una interesante reflexión sobre la concepción liberal de *Dignitatis humanae* a partir de John Courtney Murria, conocido como el «Maritain americano». Le han respondido David Schindler en su obra *Corazón del mundo, dentro de la Iglesia: la eclesiología de la comunión, el liberalismo y la liberación*. Y Brian W Harrison en *Le Développement de la Doctrine Catholique sur la Liberté Religieuse*. Afirma que *Dignitatis humanae* no rompe con la doctrina anterior y forma con ella un todo coherente¹⁶²⁰.

¹⁶¹³ **Segura, Francisco**, *La libertad religiosa a la luz del Vaticano II*. Casals. Barcelona, 1966. Pág. 87.

¹⁶¹⁴ *Ibidem*. Pág. 15.

¹⁶¹⁵ **Loring, Jorge**, *Motivos para creer*. Planeta. Madrid, 1997. Pág. 181.

¹⁶¹⁶ *Ibidem*. Pág. 182.

¹⁶¹⁷ *Ibidem*. Págs. 188-189

¹⁶¹⁸ **Guerrero, Eustaquio**, *Aspectos fundamentales de la libertad religiosa*. Cristiandad. Barcelona, 1964.

¹⁶¹⁹ **Guerrero, Eustaquio**, «Lo “nuevo” en la declaración sobre libertad religiosa». En *Fuerza Nueva*, 13 (1967) 14.

¹⁶²⁰ **Sureau, Denis**, *Una nueva teología política* Editorial Nuevo Inicio. Granada, 2010. Págs. 74-81.

El padre José Ricart Torrens apela a la Carta Pastoral de monseñor Pablo Gurrutxaga¹⁶²¹. Dice que reconocemos los derechos de la persona humana, no del error¹⁶²².

El historiador Luis María Sandoval afirma que *Dignitatis Humanae* supone un derecho al error, ni permisión moral para el mismo¹⁶²³. Tienes justos límites en el orden público, que no puede concebirse de forma positivista o naturalista, sino conforme al orden moral objetivo, como señala el catecismo de 1992 (número 2109) y *Dignitatis humanae*, 7¹⁶²⁴. Para iluminar el asunto el Concilio remite a las encíclicas *Quanta Cura*, 3; *Libertas*, 15; e *Inmortale Dei*, 21 donde se habla de la libertad religiosa (de conciencia o de cultos) como «libertades de perdición». Dice que eso debe ponernos sobre aviso¹⁶²⁵.

Hay una libertad religiosa católica, con límites y restringida; y otra absoluta y sin límites, liberal, que sigue condenada¹⁶²⁶.

Sobre la confesionalidad del Estado cita la reflexión de un doctor de la Iglesia, San Alfonso María de Ligorio: «si yo consigo ganar a un rey habré hecho más por la causa de Dios que si hubiese predicado centenares y millares de misiones, porque un Soberano tocado por la gracia de Dios puede hacer, para el bien de la Iglesia y de las almas, lo que mil misiones no harán juntas jamás»¹⁶²⁷.

Es por lo tanto necesario para el bien común de que la legislación civil se inspire en la Ley Natural¹⁶²⁸, concluyendo que la Iglesia no desconoce las circunstancias presentes, sin que por ello renuncie a su ideal en esta materia. Valga una cita al respecto de Pío XII: «La Iglesia no disimula que en principio considera esta colaboración (se refiere a la Iglesia y el Estado) como normal y que mira como ideal la unidad del pueblo en la verdadera religión y la unanimidad de acción entre ella y el estado. Pero sabe también que desde cierto tiempo los acontecimientos evolucionan más bien en otro

¹⁶²¹ *Ecumenismo y Libertad Religiosa* de septiembre de 1964.

¹⁶²² Ricart Torrens, José, *Lo que no ha dicho el Concilio*. Studium Ediciones. Madrid, 1969. Pág. 333.

¹⁶²³ Sandoval Pinillos, Luis María, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 2108.

¹⁶²⁴ *Ibidem*. Pág. 203.

¹⁶²⁵ *Ibidem*. Pág. 203.

¹⁶²⁶ *Ibidem*. Pág. 203.

¹⁶²⁷ citado en Sandoval Pinillos, Luis María, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 210.

¹⁶²⁸ *Veritatis Splendor*, 94, 96 y 97.

sentido, es decir, hacia la multiplicidad de confesiones religiosas y de concepciones de vida dentro de la misma comunidad nacional en que los católicos constituyen una minoría más o menos fuerte»¹⁶²⁹.

Tesis en la misma dirección en **Feliu, V**, «*Nuestro intangible norma católica*». En *Roca Viva*, 101 (1976) 281-289; **D'ors, Álvaro**, «*Libertad política y libertad religiosa*». En *Iglesia-Mundo*, 384 (1989) 47-50; **Sandoval, Luis María**, «*El eje de la unidad religiosa*». En **VV. AA.**, *Comunidad humana y tradición política*. Actas. Madrid, 1998. Págs. 247-270; **Ramírez, Eulogio**, «*Votar bien no es dominar*». En *Fuerza Nueva*, 730 (1981) 16-17 (aunque es autor variable y a veces contradictorio);

3.4. Las encíclicas del Concilio

Para arrojar luz sobre la famosa expresión conciliar de *Dignitatis humanae*, 1: el Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo», es interesante detenerse en dos de las encíclicas que cita el documento conciliar sobre la Libertad Religiosa: *Libertas praestantissimum* (1888) e *Inmortale Dei* (1885).

Libertas praestantissimum interpreta dos documentos pontificios condenatorios del liberalismo. *Mirari vos* (1832) de Gregorio XVI y el famoso *Syllabus* (1864). Tiene estrechos vínculos con *Inmortale Dei*.

Libertas praestantissimum tiene dos partes: una exposición de doctrina católica sobre la libertad y una crítica al liberalismo político.

La libertad socio-política es la proyección de la libertad moral en las relaciones sociales. La ley humana positiva está subordinada a la natural. La concepción cristiana de la libertad social contradice abiertamente a la concepción liberal. El liberalismo es en la ética y la política un equivalente al naturalismo o racionalismo en la metafísica: la negación de la autoridad divina en el orden social, la afirmación del dogma de la soberanía de la razón humana. Después de una clasificación crítica de las diferentes formas de liberalismo, León XIII explica que el liberalismo radical, que rechaza todo lo divino en el orden privado y público. Condena el liberalismo relativo, que podría

¹⁶²⁹ Alocución *Vous avez voulu* de 7 de septiembre de 1955 al X Congreso Internacional de Ciencias Históricas (El Magisterio Pontificio Contemporáneo. Tomo II. BAC. Madrid, 1992. Pág. 686).

admitir la Revelación solo en la esfera de lo privado; y condena el liberalismo mitigado, que admite la dimensión política de la revelación, pero pide a la iglesia una tolerancia posible, esto es, una positiva connivencia con el error y los males de la época.

León XIII analiza el problema de la tolerancia: sólo la verdad y el bien tienen derechos, pero la permisión de un mal es lícita por razones de bien común en determinadas circunstancias

La libertad del hombre es imperfecta. Para remediar esta deficiencia Dios ha provisto al hombre de dos socorros: la ley y la gracia. Hay obligación sagrada de obediencia al poder legislativo, y obligación de no obediencia al mandamiento contrario a la ley de Dios. Condena de nuevo León XIII al liberalismo, porque establece como fuente suprema de derecho la lógica de las mayorías.

Inmortale Dei está considerada la segunda pieza básica del Corpus politicum leonianum después de *Diturnum illud* (1881), dedicada a la autoridad política. Trata de la constitución cristiana de los Estados. Parte de *Diturnum illud* y su enseñanza sobre el origen divino de la sociedad y de la autoridad política, enfrentando la constitución cristiana del Estado al llamado «derecho nuevo», esto es, la concepción liberal del Estado.

La tesis central de *Inmortale Dei* es la superioridad teórica y práctica del orden político cristiano frente al liberalismo. Afirma que la autoridad política no está vinculada exclusivamente a una forma determinada de gobierno, en clara referencia a la monarquía¹⁶³⁰.

Existen dos sociedades perfectas, dos poderes: la Iglesia y el Estado, soberanos cada uno en su esfera, según su propia naturaleza y fines¹⁶³¹. Es obligación del Estado y los gobernantes dar culto público a Dios en la forma que Dios ha establecido: el culto católico.

Rechaza la soberanía popular¹⁶³². Y establece obligación para el católico la intervención en política¹⁶³³. Al contrario de lo que comúnmente se afirma no defiende la fusión entre la Iglesia y el Estado, sino la «plena armonía». Defiende que se produjeron innumerables bienes en la historia cuando sacerdocio e imperio vivieron unidos.

¹⁶³⁰ Cf. también *Au milieu* y *Graves de communi*.

¹⁶³¹ Cf. también *Praeclara gratulationis*.

¹⁶³² *Inmortale Dei*, 13.

¹⁶³³ Cf. también *Sapientiae christianae*.

3.5. La autoridad magisterial de la CEE

3.5.1. ¿Por qué no acudía don José a las reuniones de la CEE?

El 6 de marzo de 1972 se celebró la XVI Asamblea Nacional de la CEE para renovar los cargos de la misma. El nuevo presidente sería el cardenal Enrique Tarancón, en sustitución de don Casimiro Morcillo, en una extraña sucesión donde el nuncio en España traía ya el nombramiento del sustituto de don Casimiro antes de que éste fuera enterrado. Pocos meses más tarde monseñor Elías Yanes sustituía a don José en la secretaría general de la Conferencia Episcopal.

Desde esta fecha dejó de acudir a las sesiones plenarias de la CEE¹⁶³⁴. Don José había cesado en todas sus responsabilidades pastorales salvo una: miembro del Secretariado para los no creyentes, que abandonó un año más tarde. Estuvo un año sin sede: recuérdese que antes fue obispo auxiliar del fallecido primer arzobispo de Madrid, don Casimiro Morcillo. Tan sólo conservaba su puesto en la Radio y Televisión pública, porque su nombramiento no dependía de la CEE sino del gobierno. En 1981, acudió en algunas ocasiones a las reuniones de la CEE, convencido por el presidente de la CEE, monseñor Gabino Díaz Merchán, ante la inminencia de la primera visita del Papa Juan Pablo II¹⁶³⁵. Fue recibido en medio de una «fraterno jubilo»¹⁶³⁶. Pero pronto dejó de asistir. Don José pudo comprobar que las razones que le llevaron a dejar de acudir a las reuniones de la CEE seguían vigentes. También dejó de acudir a las Cortes a partir de 1972, aunque aparecerá en la votación de la Ley para la Reforma Política en 1976¹⁶³⁷.

Desde marzo de 1972, año en que cesó como secretario general de la CEE, tampoco participó en ninguna votación en la CEE. Al no ser obispo residencial, ni

¹⁶³⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1037.

¹⁶³⁵ **Plaza, Rafael**, «*Guerra Campos se reconcilia con los obispos*» En el Periódico de Cataluña, 951 (1981) 15.

¹⁶³⁶ **Pi, Ramón**. «*Guerra Campos*». En *La Vanguardia Española*, 37.203 (1985) 14.

¹⁶³⁷ **Caldevilla, Jaime**, «*El baile fantasmal del "monitum"*». En *Iglesia Mundo*, 40-41 (1972) 21-23.

auxiliar, ni miembro de Comisión Episcopal alguna..., no se sabía si tendría derecho a voto. Así lo dijo monseñor Cirarda, como Presidente de la Comisión de Medios de Comunicación social en rueda de prensa. Adujo que ello se debía a que no habían sido renovados los reglamentos de la asamblea de acuerdo con los nuevos Estatutos¹⁶³⁸.

Aunque D. José rechazó de manera sistemática acudir a las reuniones de la CEE, asistía a las de su provincia Eclesiástica¹⁶³⁹, donde sintió la acogida fraternal de su gran amigo el cardenal Marcelo González. En la reuniones de la Conferencia Regional del Episcopado de Castilla-La Mancha don José siempre llevaba la voz cantante, exponía con extraordinaria lucidez los temas a tratar, y contaba con gracejo inimitable algún chiste oportuno que hacía reír a todos¹⁶⁴⁰. Allí se desahogaba¹⁶⁴¹.

La prensa informó sobre la vuelta de don José a las reuniones de la CEE, después de ocho años de ausencia, malinterpretando doblemente los motivos de don José. Su vuelta coincidía con la nueva presidencia monseñor Gabino Díaz Merchán. Decían los periódicos que don José decidió autoexcluirse de las reuniones de la CEE mientras estuviera presidida por el arzobispo de Madrid-Alcalá, cardenal Tarancón¹⁶⁴². No era verdad. Segundo, el regreso de José, calificado como polémico, se produjo tras numerosas presiones del Vaticano, a través del nuncio monseñor Antonio Innocenti. Lo que tampoco era verdad. Don José siempre negó ambas afirmaciones.

La revista *Interviú* publicó un reportaje en 1980 insistiendo en las mismas acusaciones. Don José desmintió tales imputaciones, así como muchas otras: supuestas denuncias al Vaticano, ambiciones sobre la presidencia de la Conferencia Episcopal... Añadió que la razón por las que no asistía a las sesiones plenarias de la Conferencia Episcopal son las mismas, con independencia de quien la presida.

Jaime Caldevilla, director de la revista Iglesia-Mundo, pidió que el periodismo fuese coherente con el decálogo moral de la profesión, que además es una exigencia de la ley.

¹⁶³⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1036.

¹⁶³⁹ *Ibidem*. Pág. 1037.

¹⁶⁴⁰ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 650.

¹⁶⁴¹ **Entrevista** al padre don José María Díaz Fernández el 28 de noviembre de 2012.

¹⁶⁴² **Plaza, Rafael**, «*Guerra Campos se reconcilia con los obispos*» En el Periódico de Cataluña, 951 (1981) 15.

Ante la ausencia de la XVII Asamblea Plenaria de la CEE, alguien preguntó por don José. No ha venido, y algunos obispos se preguntaron si tal vez habría recibido algún «monitum» de Roma por su telegrama a las Jornadas de Zaragoza. De ahí vino la fábula de la que se hizo amplio eco parte de la prensa, que comenzó en Barcelona y se extendió como reguero de pólvora. Era falso. Así lo confirmó la Nunciatura¹⁶⁴³.

La incompatibilidad doctrinal con el cardenal Tarancón era grande y notoria, y los problemas entre ambos no llegaron al escándalo por el silencio de don José. Un periódico asturiano entrevistó en 1975 a monseñor Tarancón, que habló profusamente sobre Guerra Campos. Entre otras cosas dijo que «el obispo de Cuenca, que yo creo que es inteligente, a veces parece no tener inteligencia ninguna». Tales palabras en un cardenal sobre un hermano en el Episcopado resultan insólitas e insolentes. Monseñor Tarancón quiso rectificar en la revista *Vida Nueva* poco después, sin demasiada convicción¹⁶⁴⁴.

Por eso, don José se tomó a broma las numerosas preguntas de la prensa: «soy un colega de la prensa; vengo como enviado de la agencia soviética Tass». «La Tass me ha mandado para que informe sobre la OTAN», comentó. Antes del acto de apertura, Tarancón se acercó a Guerra Campos para darle un abrazo, por propia iniciativa. Por su parte, el vicario castrense, monseñor Emilio Benavent, se acercó a don José y le comentó: «Ya has vuelto? Eso se avisa, hombre»¹⁶⁴⁵.

Sus ausencias de la Conferencia Episcopal de deben a que no pocos documentos publicados por la Conferencia no exponían, a su juicio, adecuadamente la doctrina católica. Don José no quería hacerse responsable de esos documentos. Al debatir diversas cuestiones con sus hermanos en el episcopado, don José exponía la doctrina conciliar y pontificia sobre el tema. Buena parte de los obispos que le escuchaban reconocían la verdad de cuanto don José defendía y aceptaban aparentemente el cambio en la redacción, pero luego en la votación del documento se unían a la versión equívoca. Ante esa situación repetida continuamente vio más congruente no acudir a las sesiones de la Conferencia Episcopal y no asumir ningún

¹⁶⁴³ **Caldevilla, Jaime**, «*El baile fantasmal del “monitum”*». En *Iglesia Mundo*, 40-41 (1972) 21-23.

¹⁶⁴⁴ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 117.

¹⁶⁴⁵ **Plaza, Rafael**, «*Guerra Campos se reconcilia con los obispos*» En el *Periódico de Cataluña*, 951 (1981) 15.

tipo de responsabilidad en lo que allí se decidiera. En alguna ocasión también dijo que admiraba realmente a los obispos que acudían a las sesiones de la Conferencia Episcopal, y no a sí mismo, que se ausentaba¹⁶⁴⁶. «Dio explicación a quien, situado a la altura de la Iglesia, podía recibir explicaciones de quien estaba siempre dispuesto a darlas»¹⁶⁴⁷.

A juicio del padre Muelas¹⁶⁴⁸ la respuesta se haya en la explicación de don José a propósito de las cosas extrañas que observaba en la Iglesia española¹⁶⁴⁹.

Decía don José «es significativo que el Organismo “Justicia y Paz”, sea una creación de la Jerarquía española, de la cual recibe toda su "representatividad" y su poder hablar como "en nombre de la Iglesia" aunque contradiga al Magisterio de la Iglesia. Y lo que ocurre con “Justicia y Paz” se da igualmente en otras numerosas personas e instituciones, hasta conformar una situación tan extendida y persistente que sería poco calificarla de inquietante. A la luz de la misión, de la doctrina y de las normas de la Iglesia, no sería exagerado llamarla aberrante.

A principios del último decenio un Prelado relevante, en una autorizada exposición, escribía: «resulta sorprendente e ininteligible para muchos la contradicción, al menos aparente, entre las enseñanzas con que el Vicario de Cristo confirma en la fe a sus hermanos y algunos procedimientos de organismos jerárquicos». Esta sorpresa se ha ido engrosando a lo largo de todo el decenio con muchas cosas extrañas.

Es extraño que profesores de las Facultades eclesásticas dependientes de la Jerarquía se aparten en sus publicaciones de la inequívoca afirmación de la filiación divina de Jesucristo según la entiende la Profesión oficial de la Fe católica.

Es extraño que un teólogo, quizá el que puede ostentar título de la máxima confianza oficial de la Jerarquía, no sólo haya disentido públicamente de enseñanzas pontificias sobre moral familiar, sino que haya negado al Magisterio competencia para interpretar la ley natural.

¹⁶⁴⁶ Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

¹⁶⁴⁷ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 647.

¹⁶⁴⁸ . Pág. 584; **Pedreira Ancochea, Román**, «*Dejemos defenderse a un muerto*». En Roca Viva, 360 (1998) 493-500.

¹⁶⁴⁹ **Vid.** «*Cosas extrañas en la Iglesia española*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1980), 45-49.

Es extraño que el órgano oficial de nivel universitario, que tiene la Jerarquía para la formación pastoral del clero y las religiosas jóvenes, se haya mostrado sistemáticamente opuesto o reticente ante las directrices de la Santa Sede en todos aquellos puntos en que ésta debió intervenir para enderezar criterios desviados. Y es extraño que varios de sus miembros se empeñen en relativizar el valor de los Símbolos o Credo oficial de la Iglesia.

Es extraño que el encargado de la Jerarquía de enseñar contenidos y planificación de la Catequesis, el libro divulgatorio sobre el tema excluya de la catequesis de adultos la verdadera divinidad y encarnación de Jesucristo, tachándolas de legendarias y sin interés vital. Y que el encargado de enseñar penitencia se haya expresado en contradicción radical con la doctrina y la práctica de la Iglesia.

Es extraño que haya sido invitado con frecuencia a actuar en órganos jerárquicos de formación pastoral un «teólogo» que tiene escrito que nada hay de institución divina en la Iglesia.

Es extraño que personas, designadas por órganos jerárquicos, hayan sembrado en reuniones del clero teorías protestantes sobre el sacerdocio y ataques concertados al celibato sacerdotal.

Es extraño sorprendente que personas de la máxima confianza oficial de la Jerarquía en relación con el Clero hayan escrito tranquilamente en un órgano clásico de orientación pastoral en apoyo de los sacerdotes que «se sienten castrados en su libertad y necesaria creatividad de hombres» por las normas de Roma (y se refieren a toda clase de normas sobre la acción pastoral). Y que en el mismo órgano otro colaborador postule brutalmente para todo sacerdote la necesidad de que, antes de cualquier decisión sobre celibato, haya “accedido a la hombreidad, a la posesión de un pene, limitado sí, pero que no teme la presencia de ningún Falo castrador y omnipotente, porque padre sólo tenéis uno” (!)

Es extraño que numerosos docentes de moral —que, como señala un publicista que los aprovecha copiosamente «con el refrendo de la propia Jerarquía adoctrinan y enseñan en Facultades de la Iglesia», en las que “se forman los futuros adoctrinadores del pueblo de Dios”—, sostengan con pertinacia tanto en la cátedra como en cursillos y en declaraciones periodísticas lo contrario del Magisterio pontificio (a pesar de las reafirmaciones actualizadas de éste) acerca de la moral sexual, el divorcio y —en algún caso— del aborto.

Es extraño que un profesor de moral, quizá el de más predicamento en instituciones dependientes de la Jerarquía, se haya atrevido a decir que los compromisos duraderos (tales como el de la fidelidad matrimonial, el de la consagración en celibato, etc.) son una «inmoralidad».

Es extraño que, habiendo reconocido oficialmente la Jerarquía española hace más de cuatro años que gran número de profesores, encargados de enseñar en Seminarios y otros centros de la Iglesia, están contra la doctrina de la Santa Sede, y no obstante haber indicado algún Prelado que deberían ser desautorizados, los responsables sigan intactos en sus puestos, conformando a los alumnos a su manera.

Es extraño que un comentarista de periódicos que ha atacado despectivamente todas las declaraciones de la Santa Sede sobre Fe y Moral, haya sido premiado por la Conferencia Episcopal.

Es extraño que se pueda decir con verdad lo que este boletín, informando en enero 1980 sobre el caso Hans Küng, resumía con estas palabras' En España, es muy cuantioso el número de profesores de Centros eclesiales, orientadores de la pastoral y la Catequesis, adoctrinadores de comunidades cristianas, comentaristas en periódicos de gran difusión, que profesan los criterios y muchas tesis de Hans Küng, pero agravados en muchos casos por un mayor secularismo. La mayoría actúan en puestos que los hacen aparecer como portavoces de la Iglesia, nombrados para ello por la Jerarquía... A pesar de esto y de que la perturbación inducida por la corriente que representa Hans Küng no es en España menos que en otras naciones —sino probablemente mucho mayor— el Episcopado Español no ha dicho ni ha querido decir nada. Solamente algún obispo aislado ha tocado el tema. Por fin, ya en enero 1980, el Comité Ejecutivo dio una breve nota de adhesión genérica al Episcopado alemán y a la Sagrada Congregación. Ninguna actuación sobre los múltiples casos del tipo de Küng que hay en España.

Es extraño que un presbítero que acaba de escribir en un diario que los papas han secuestrado la limpia fe en Jesús por estar al servicio de la reacción, de la opresión y del dinero —mientras sostiene que nos proponen esa fe pura aquellos teólogos que oscurecen con ambigüedades la divinidad de Jesús— sea el formador en teología del clero de una gran Diócesis española, en cargo de confianza de los prelados de la misma.

Es extraño que la desobediencia de sacerdotes y religiosos a las normas canónicas sobre el hábito o signo visible propios de su estado cuente con tolerancia y apoyo jerárquicos, a pesar de la expresa admonición del Papa Pablo VI. Y lo es igualmente que infrinjan las normas de la Santa Sede en tema delicadísimo, al confiar a secularizados ciertas funciones de formación de sacerdotes y religiosos.

Es extraño que no pocos dirigentes y consejeros de organizaciones de apostolado —de los que habían sido promovidos y respaldados por la jerarquía— hayan traicionado a la Iglesia. Muchos de esos dirigentes reconocieron en una reunión, y lo han publicado, que la mayoría de los militantes de sus grupos habían perdido la fe^ mejor dicho, teniendo la fe débil o careciendo de ella, se les había inducido a identificar la fe con proyectos revolucionarios.

Es extraño que los consiliarios de una organización nacional juvenil prediquen una Cristología discrepante de la Fe Católica y que más recientemente la acción más destacada de otra organización nacional haya sido hacer propaganda de los anticonceptivos.

Es extraño que, cuando en algunos temas la doctrina firme del Magisterio, desagrada al humanismo autónomo, una actitud no infrecuente en zonas responsables de la Iglesia española sea, no la de tomar esa doctrina como un dato que es bueno seguir fielmente e interpretar y aplicar lúcidamente, sino más bien como un obstáculo enojoso, que se intenta rodear habilidosamente.

Es extraño que estos órganos jerárquicos en libros oficiales y obligatorios, propongan criterios divergentes de la doctrina y las normas pontificias acerca del pecado y de la absolución sacramental.

Es extraño un hecho típico del último decenio: la presión de sectores jerárquicos contra puntos claves de la doctrina católica en materia de matrimonio, por ejemplo, la disociación entre matrimonio válido de los bautizados y Sacramento. Y ya no es extraño que al amparo de esas presiones, se hayan incrementado las corrientes pastorales que se apartan de la doctrina de la Iglesia.

Son tantas las cosas extrañas que su acumulación anula ya la extrañeza convirtiendo lo deforme en algo acostumbrado»¹⁶⁵⁰.

¹⁶⁵⁰ Guerra Campos, monseñor José, «Cosas extrañas en la Iglesia española. La extrañeza de una redacción y el problema de fondo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1980) 45-49.

La revista *Ecclesia*, órgano de Acción Católica Española, con fecha 12-19 de abril de 1980, se hizo eco del texto de don José en el Boletín Oficial de la Diócesis de Cuenca titulado *Cosas extrañas en la Iglesia Española*. Una nota de la redacción de *Ecclesia* señala que las denuncias del texto de don José, si bien invitan a la reflexión, deberían haberse realizado en el seno de la Conferencia Episcopal y en el contexto de la colegialidad de los obispos. Don José responde que el Boletín tiene el derecho de comentar todo lo que atañe a la vida de la Iglesia como hace cualquier otra publicación. En segundo lugar, don José señala que estas denuncias se han hecho en el seno de la Conferencia Episcopal no sólo por él mismo sino también por otros prelados «con más perseverancia y mayor mérito (...), en gran medida inútilmente. (...) Casi todas las observaciones han sido eludidas o ahogadas de modo sistemático. Por eso las situaciones indicadas continúan inmóviles año tras año, con la agravante bien conocida de que hay un monopolio en la información y ésta a veces no es exacta, (...) aún limitándose a los documentos colegiales»¹⁶⁵¹. En tercer lugar, don José explica que no sólo deben denunciarse estos hechos en el seno de la colegialidad, porque se trata de una situación que se prolonga desde hace más de una década. No son denuncias de hechos desconocidos sino de hechos notorios, en los que ha participado, por acción u omisión, precisamente la revista *Ecclesia*¹⁶⁵². Añade don José que «la suprema razón del bien de la Iglesia prohíbe mantener indefinidamente silencios, que podrían ser expresión de desidia o complicidad, que favorecen el enraizamiento creciente del mal que estorban o no contribuyen a la inaplazable reflexión y decisión»¹⁶⁵³.

El padre José María Díaz se asombra de la extrañeza de la revista *Ecclesia* y el periódico *YA* por la publicación del documento de don José.

Se pregunta el padre Díaz por qué estos medios de comunicación no se han hecho eco de las situaciones escandalosas que sufre la Iglesia española en algunos de sus miembros, abiertamente heterodoxos con la permisividad de aquellos que la gobiernan. El autor también se sorprende del silencio obstinado sobre estas irregularidades.

¹⁶⁵¹ Guerra Campos, monseñor José. «Por qué en el boletín y no solamente en el seno de la colegialidad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980)115.

¹⁶⁵² *Ibidem*. Págs. 114-115.

¹⁶⁵³ *Ibidem*. Pág. 115.

En el libro *Diálogos con la mitra. Doce obispos se confiesan* (Sal Terrae, 1979) el obispo de Palencia, Fray Nicolás Castellanos, muestra su simpatía por el sacerdocio femenino. Y el obispo de Cáceres-Coria, monseñor Jesús Domínguez afirma que muchas de sus parroquias estarían mejor atendidas por «curas bien casaditos con su mujer y sus hijos» (pág. 86 del mismo libro).

Esto no lo dice don José, en un silencio heroico, muestra de la colegialidad episcopal que reclama *Ecclesia*. Pero se olvida *Ecclesia* que no hay colegialidad que pueda privar a nadie del deber y el derecho a defender la fe por todos los medios a su alcance.

Don José no quiso avalar con su presencia acuerdos o actitudes de la CEE que su conciencia rechazaba¹⁶⁵⁴. Para Ramón Pi su ausencia no vulneraba nada grave porque la «Conferencia Episcopal no está engarzada en la estructura jerárquica de la Iglesia»¹⁶⁵⁵.

Don Marcelo González llegó a decir que la CEE no valía para nada, todo estaba votado de antemano¹⁶⁵⁶. La CEE empezaba a funcionar como un parlamento convencional. Se votaban propuestas sin la debida ponderación, sometidas al voto en bloque de las mayorías progresistas.

Se daba por bueno aquello que había rechazado un parte significativa del Episcopado, que perdía por la lógica aritmética de los dos tercios de la votación. ¿Para qué entonces acudir a las asambleas y votaciones?¹⁶⁵⁷. «Algunos órganos de acción pastoral, incluida la Conferencia, se han acostumbrado a “canonizar” como “oficiales”, a veces, sin autoridad verdadera, posiciones que son legítimamente discutibles. Resultado: en la apariencia social esos órganos funcionan como un partido mayoritario, introduciendo en la Iglesia lo que Pablo VI, en su carta de 1974 sobre la Reconciliación, llamaba contagio del partidismo civil patológico, causa de escisiones y no de comunión. Algunos órganos nacionales se contagian del estilo de la propaganda de los partidos. Frente a la actitud clásica de la jerarquía, sobria en declaraciones, hechas comprometiendo su autoridad, se multiplican las

¹⁶⁵⁴ **Ruiz Ayúcar, Ángel**, «Monseñor Guerra Campos. Obispo de Cuenca». En *La Nación*, 252-253 (1997) 12-13.

¹⁶⁵⁵ **Pi, Ramón**. «Guerra Campos». En *La Vanguardia Española*, 37.203 (1985) 14.

¹⁶⁵⁶ **Entrevista** al padre don José María Díaz Fernández el 28 de noviembre de 2012.

¹⁶⁵⁷ **Garralda, Ángel**, «Don José Guerra Campos, obispo». En *La Nación*, 232 (1996) 18.

manifestaciones típicas del “marketing” moderno, la preocupación por la “imagen”, un notable exhibicionismo autoapologético»¹⁶⁵⁸.

El texto del cardenal Marcelo González en el Sínodo de los Obispos sobrepasó los dos tercios de apoyo, mientras en España se aprobaban documentos en la CEE con 20 votos en contra¹⁶⁵⁹.

Las tensiones en el Episcopado entre finales de los años sesenta y comienzos de los años setenta fueron de dominio público. Para Cárcel Ortí, se debían a las intervenciones de don José, debidamente orquestadas por agencias y periódicos afines al Gobierno¹⁶⁶⁰. Como si el cardenal Tarancón y los obispos próximos a su línea pastoral, acompañados de publicaciones como *Vida Nueva*, no orquestasen campañas por sistema. Lo cierto es que la ausencia de don José dejó a la minoría más tradicional sin un portavoz claro, tenaz y libre de condicionamientos ambientales. Tanto fue así que esta minoría se fue diluyendo entre las jubilaciones y el peso abrumador de la mayoría. Don Laureano Castán, que acudía llorando a su Palacio Episcopal de Sigüenza después de las reuniones en la CEE, cayó enfermo y pidió pronto la renuncia a la Santa Sede. Y don Marcelo González, relevo natural en esta portavocía fue perdiendo fuelle hasta claudicar en asunto capital como la confesionalidad del Estado.

Los discursos de unidad y reconciliación en la Iglesia por parte de la CEE demuestran que estaba dividida¹⁶⁶¹. Monseñor Guerra Campos recuerda que los obispos españoles en 1973 manifestaron que su tarea más importante era «promover la unidad de todo el pueblo cristiano». Don José niega la mayor en virtud de «ciertas modalidades de la actuación pastoral, especialmente llamativas desde los años sesenta»¹⁶⁶².

¹⁶⁵⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 86.

¹⁶⁵⁹ **Garralda, Ángel**, «*La división del clero en España*». En VV. AA. *Junta General en Santiago de Compostela*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977. Pág. 169.

¹⁶⁶⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 90.

¹⁶⁶¹ **Garralda, Ángel**, «*La división del clero en España*». En VV. AA., *Junta General en Santiago de Compostela*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977. Pág. 167.

¹⁶⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 85.

El cardenal Tarancón habla del clima «tenso y hasta agresivo» de algunas asambleas¹⁶⁶³. Imputa la responsabilidad a don José, que atacaba a la CEE, apoyado por Europa Press y los medios de comunicación social afines al gobierno, creando entre todos un clima de ruptura. La hostilidad contra la Iglesia quería apoyarse en la propia Iglesia¹⁶⁶⁴.

Esa vehemencia de don José que tanto molestaba a don Vicente tuvo tal vez su máxima expresión en un párrafo de la homilía de don José con motivo del asesinato del almirante Luis Carrero Blanco. Don José parecía hacer responsable a algunos de sus hermanos en el Episcopado de ambigüedades que incitaban a la violencia o de alguna forma de protección al terrorismo¹⁶⁶⁵.

Para Cárcel Ortí, sin embargo, don José siempre actuó de manera coherente con su pensamiento, en línea pastoral radicalmente opuesta al cardenal Tarancón y la mayoría de la CEE¹⁶⁶⁶.

La ausencia de don José de las reuniones de la CEE suscitó numerosas críticas. Para Cárcel Ortí los comentarios de don José sobre la autoridad de la CEE, habían servido para una campaña de la agencia paraestatal Cifra reduciendo la importancia y alcance de las decisiones de la CEE¹⁶⁶⁷.

En su despedida de la secretaría de la CEE dijo sobre su gestión que se había limitado a cumplir con su deber¹⁶⁶⁸.

3.5.2.El fondo de las tensiones en la CEE: imposición de lo opinable

El periódico *Le Monde* y el semanario francés *L'Homme Nouveau* se hicieron eco de la pastoral de don José al respecto de las conferencias episcopales, que denunciaba el abuso de los textos episcopales sobre temas contingentes¹⁶⁶⁹.

¹⁶⁶³ Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 513.

¹⁶⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 587.

¹⁶⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 626.

¹⁶⁶⁶ Cárcel Ortí, Vicente, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1037.

¹⁶⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 84.

¹⁶⁶⁸ Monsegú, Bernardo, «Monseñor Guerra Campos». En *Roca Viva*, 52 (1972) 337-338.

¹⁶⁶⁹ Redacción, «La pastoral del Dr. Guerra Campos sobre las Conferencias Episcopales, "objeto digno de mención para el episcopado universal"». En *Iglesia Mundo*, 62 (1973) 13.

El cardenal Tarancón dice en sus memorias que hubo un documento firmado por 15 obispos, aparecido en el número 0 de la revista Iglesia-Mundo, protestando por alguna decisión de la Plenaria, y amenazando con publicar documentos paralelos, y añade Tarancón, que amenazando «al menos» con formar una Conferencia Episcopal paralela¹⁶⁷⁰.

El cardenal Tarancón equivoca el número de obispos firmantes. No fueron 15 sino 23. La XIII Asamblea de la CEE, presidida por don Casimiro ya muy enfermo, junto al nuncio, el 1 de diciembre de 1970, acordó apoyar la carta pastoral de los obispos Cirarda y Argaya, obispos de Bilbao y San Sebastián respectivamente, que el 21 de noviembre anterior, habían publicado una pastoral ambigua que reclamaba para los condenados en el proceso de Burgos un juicio ante un tribunal civil, lo que suponía suprimir la acusación de rebelión armada contra la unidad de la Patria. Añadía una petición de clemencia, evitando sentencias de muerte. El texto equiparaba la «violencia subversiva y la represiva», dejando en mal lugar a la policía y atribuyendo a los terroristas el monopolio en la aplicación de las penas de muerte, comenta el profesor Suárez.

Los dos obispos vascos tenían el apoyo del nuncio, y por lo tanto del Vaticano. La CEE emitió una nota pidiendo clemencia aunque recordando que no quería entorpecer la acción de la justicia. Dice el profesor Luis Suárez que la nota escondía un incidente grave que se mantuvo en secreto. Un grupo de 23 obispos presididos por don José había presentado un documento denunciando las injerencias en asuntos temporales y reclamando de la asamblea estricta atención a sus deberes espirituales. La presidencia se negó a leer este documento¹⁶⁷¹.

El texto adjunto, como puede comprobarse, lamenta la deriva política de la CEE en asuntos discutibles: El texto está redactado sin duda por don José, aunque lleve muchas otras firmas episcopales. Es no sólo su estilo literario sino que aborda una temática recurrente en sus charlas y escritos¹⁶⁷².

¹⁶⁷⁰ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 262.

¹⁶⁷¹ **Suárez Fernández, Luis.**, *Francisco Franco y su tiempo*. Tomo VIII. FNFF. Madrid, 1984. Págs. 216-217; **De la Cierva, Ricardo**, *Historia del franquismo*. Planeta. Barcelona, 1975. Págs. 330-336. Aunque antes lo reprodujo la revista *Iglesia-Mundo*: **Redacción**, «*Pluralismo Eclesial*». En *Iglesia-Mundo*, 0 (1971) 7-11.

¹⁶⁷² **Guerra Campos, monseñor José**, «*III-Exposición de 23 Obispos a la Asamblea Episcopal*». En *Iglesia-Mundo*, 0 (1971) 10-11.

I

«Señor Presidente:

Los Obispos miembros de la Conferencia Episcopal Española, que tenemos el honor de dirigirnos a V. E., nos creemos obligados a exponer a los Hermanos reunidos en Asamblea Plenaria, una grave preocupación, que quizá no hubiéramos presentado ahora sí, ya al comienzo de la presente Asamblea, no se hubiera perturbado una vez más el Orden del día, con transgresión del artículo 16-1.º y del artículo 20-1.º de los Estatutos. Nuestra expresión contiene una previa cuestión de orden, por la cual habrá de ser oída antes de iniciar cualquier deliberación sobre la propuesta formulada en la primera mañana de la Asamblea.

Nos preocupa que las cuestiones referentes al orden temporal vayan absorbiendo, cada día más, las mejores energías y gran parte del tiempo de nuestras Asambleas, y que, mientras muchos problemas de orden eclesial apenas merecen un examen serio y un estudio detenido, los asuntos temporales aparecen reiteradamente en primer plano y con el mayor relieve.

Pero más que la cantidad o la insistencia desproporcionada, nos preocupa el criterio con que se pretende conducir dichos asuntos. Por una parte se ensalza el pluralismo dentro de la Iglesia; se tolera en cátedras y publicaciones todo relativismo e indeterminación en materias dogmáticas. (Ciertamente no se podría acusar al Episcopado de ningún integrismo doctrinal; ¡Dios quiera que no merezca ser acusado de incumplir su oficio de salvaguardar el Depósito de la Fe!). Por otra, en cambio, se intenta dogmatizar en campos donde prevalece lo indeterminado y lo opinable; se presiona continuamente para llegar a acuerdos colectivos en el área socio-política. Nos duele que podamos dar la impresión de que, mientras nos mostramos indecisos e incapaces frente a magnos problemas intraeclesiales, nos presentamos muy resolutivos ante los problemas cuya gerencia se sale de nuestra jurisdicción, como si poseyésemos fórmulas mágicas. ¿No estamos a veces a punto de caer en un paradójico integrismo político-social?

Estamos de acuerdo con todos los Hermanos en que la Iglesia ha de impregnar y perfeccionar todo el orden temporal con el espíritu del Evangelio, y que este lo ha de hacer mediante el ejercicio de su propia misión religiosa (que no es política, económica o social), es decir, como Sacramento del amor de Dios a los hombres¹⁶⁷³. La Caridad

¹⁶⁷³ Cf. *Gaudium et Spes*, 42, 45; *Aposolicam Actuositatem*, 5

debe inspirar, con sus exigencias ilimitadas, toda la vida humana y el progreso social. Los cristianos han de contribuir a que la sociedad sea una auténtica comunidad de hermanos, en la que los bienes estén al servicio de todos con justa distribución¹⁶⁷⁴; lo cual demanda una constante renovación del espíritu y reformas en la sociedad¹⁶⁷⁵.

Pero la programación y la gestión del orden social competen a los ciudadanos y a la autoridad civil. El servicio iluminador y exhortativo de la Jerarquía de la Iglesia no la autoriza a dominar allí donde carece de autoridad. Como el Episcopado Español ha dicho dos veces, «si es misión de la Jerarquía iluminar la conciencia de los fieles en el cumplimiento de sus deberes cívico-sociales, no lo es invadir el terreno de la autoridad civil, adoptando posturas o emitiendo juicios que, por referirse a la elección de medios contingentes en el orden temporal, dependen del ejercicio de la prudencia política» (Nota de la Comisión Permanente, febrero 1966. Nota de 1a Asamblea Plenaria al Gobierno sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado en España (julio 1969).

La orientación y el estímulo que provienen de la autoridad eclesiástica, no deben degenerar en acción partidista. Y hay peligro de esto: unas veces por la ambigüedad con que se enuncian ciertos principios, lo que induce a no pocos ciudadanos, no solo a deducir las consecuencias que lógicamente estimen acertadas, sino a identificar los principios con sus particulares puntos de vista; otras veces por verdadera intromisión en el campo de lo opinable, cosa que puede suceder con más facilidad al emitir juicios morales sobre las realizaciones civiles.

Sin duda, el Episcopado puede —y en algunos casos debe— «Juzgar acerca de la conformidad de obras e instituciones del orden temporal con los principios morales»¹⁶⁷⁶ Más, si ha de evitar extralimitaciones, o la imposición de vínculos de conciencia donde no los hay, se limitará a hacerlo «tras madura consideración» y, como ha explicado el Episcopado Español, «solo en el caso de que, por la índole misma de su estructura, o por el miedo general de su actuación, lo exigiesen manifiestamente los derechos fundamentales de la persona y de la familia, o la salvación de las almas»¹⁶⁷⁷.

II

¹⁶⁷⁴ *Gaudium et Spes*, 23, 24, 64, 69

¹⁶⁷⁵ *Gaudium et Spes*, 26, 63.

¹⁶⁷⁶ *Apostolicam Actuositatem*, 24.

¹⁶⁷⁷ *Instrucción del Episcopado Español sobre la Iglesia y el Orden Temporal*, julio 1966, parte

Ejemplo notable de la tendencia cuyos peligros estamos señalando es el *Dictamen sobre el Proyecto de Ley Sindical*, que un órgano de la Conferencia remitió a los miembros de la misma hace pocos días. El Dictamen representa una típica posición de «escuela», legítima en cuanto tal, pero con muchos elementos discutibles y discutidos en la Iglesia.

Un dictamen de «escuela» no puede sustentar una declaración magisterial, y menos cuando rebase la posición reiteradamente publicada por la Asamblea Plenaria. Sin duda, como tal opinión de escuela —descartando ciertas afirmaciones gratuitas y datos deformados—, puede adoptarse por quienes hayan de influir en la redacción de la nueva ley. Nosotros no estamos defendiendo el actual proyecto de ley sindical; y si comparásemos nuestras preferencias particulares respecto al mismo (cosa que no hemos hecho), es muy probable, por no decir seguro, que no fuesen unánimes los pareceres. Lo que defendemos es la recta autonomía de quienes han de elaborar la ley. Decimos más: los que piensen que sólo con los criterios del Dictamen es posible obtener una ley que, en las circunstancias actuales, realice con eficacia los fines que le son propios, pueden estar obligados en conciencia, a promover la aplicación de dichos criterios. Pero han de respetar a los que, también *en conciencia*, y tendiendo a los mismos fines, valoran de otro modo las cosas. Y todos los opinantes han de advertir que no basta con apelar a los Principios; sino que, a la luz de los Principios, tienen que justipreciar en sus discusiones —como ha dicho el Episcopado Español—, «datos y razones técnicas, de orden político, social, económico o histórico»¹⁶⁷⁸. Por ello mismo no toca al Magisterio decidir; más bien, «recordar que a nadie es lícito en tales casos reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia»¹⁶⁷⁹.

III

Nos entristece ver que se difunde por algunos ambientes la sensación de que en las decisiones pastorales de los Obispos actúan presupuestos políticos latentes; que, según sospechan muchas personas, está en curso una maniobra, sobre cuyo alcance la Conferencia carece de información; o que la Jerarquía busca un nuevo «brazo secular», seleccionando a un sector de católicos con exclusión de los demás. Numerosos españoles dedicados a la acción cultural, social y política —que no son menos católicos que los que aducen este título—, comienzan a sentirse heridos.

¹⁶⁷⁸ *Instrucción del Episcopado Español sobre la Iglesia y el Orden Temporal*, II, 7.

¹⁶⁷⁹ *Gaudium et Spes*, 43.

Esa impresión difusa —que confiamos todavía que sea engañosa, aunque sin ocultar que abundan las actuaciones que nos causan perplejidad (Interferencias en la acción de los Tribunales. Interpretación práctica del Fuero como exención del conocimiento judicial de las causas, al que tiene derecho la parte que se considere lesionada, aunque sea ante tribunal eclesiástico, según reconoció oficialmente la Asamblea plenaria (julio 1969); y como consecuencia, la impunidad..., etc)—, perturba en conciencia a muchísimos sacerdotes y fieles seculares.

Como quiera que sea, nos alarma la tensión cada día mayor, que todo ello produce en el seno de la Conferencia, en detrimento de su capacidad efectiva de trabajo eclesial y de su caridad afectiva.

Las frecuentes intervenciones en materia contingente y opinable de orden temporal desgastan la autoridad del Magisterio eclesiástico y del Episcopado, y exacerban las actitudes de clericalismo y anticlericalismo.

Y no podemos omitir una consideración importantísima. Para realizar con toda eficacia su servicio a los hombres, la Iglesia necesita la sana cooperación con el Estado¹⁶⁸⁰. Para actualizarla, es indispensable el diálogo y, en no pocos asuntos, la negociación discreta y cordial, tal como lo reconoció la Asamblea Plenaria en julio de 1969 (Nota al Gobierno Español sobre relaciones entre la Iglesia y el Estado). De ella dependen sectores decisivos para el futuro de la acción de la Iglesia, como el de la Educación, cuyas suertes se están jugando en los meses que corren. ¿Y por qué no mencionar —junto a varios problemas gravísimos de jurisdicción mixta—, la posibilidad y necesidad de una solución limpia y eficaz de problemas económicos? Pues bien: de un tiempo a esta parte diversos factores concurren a entorpecer el camino de las negociaciones y del buen entendimiento, como si algo turbio moviese a cerrarlo. ¿No llegará un día en que se pidan cuentas al Episcopado de hoy por malversación de posibilidades históricas?

IV

No hubiéramos, acaso dicho nada de lo precedente, si no se hubiera presentado de nuevo aquí el tema tan traído y llevado de la Ley Sindical o del proceso de Burgos. El Episcopado en pleno ha hablado ya tres veces sobre la Ley Sindical. Creemos que ya se ha dicho todo lo que se puede decir, sin que haya razón seria para insistir más sobre ello. Los reparos del Dictamen (aun prescindiendo de los discutibles), no atañen a

¹⁶⁸⁰ *Gaudium et Spes*, 76.

ninguna disconformidad verdaderamente sustancial con la Doctrina de la Iglesia, sino a apreciaciones de «más y menos». Pueden valer como parecer de expertos, más o menos aprovechables; o como recomendación más o menos autorizada, aunque no autoritativa; pero no dan base para un juicio de disconformidad con la Ley de Dios, que es lo que caracteriza los juicios morales. La función impulsora, que los Obispos hayan estimado conveniente, está cumplida. Afirmar que los principios del documento episcopal no se han cumplido suficientemente, importa una valoración de cuestiones de hecho, que incide en lo típicamente político y supone una opción concreta y discutible para el Episcopado.

En cuanto al proceso de Burgos, hay menos razón todavía para un juicio del Episcopado. Han intervenido ya los Prelados directamente interesados, se ha hecho pública la disposición de la Santa Sede, que por cierto no invita a que la Conferencia Episcopal se inmiscuya en este asunto. En el clima apasionado que fuerzas de toda índole, incluidas las del Comunismo internacional, están atizando, una intervención de la Conferencia equivaldría objetivamente a un acto político y a un entrometimiento en la legítima administración de la Justicia; y con toda seguridad, lejos de realizar una función pacificadora, echaría más leña al fuego de la confusión y las divisiones.

Por otra parte, nos vemos en la necesidad de subrayar, en relación con las dos Diócesis —cuya situación compleja no se nos oculta, y por ella es muy grande la comprensión fraternal que debemos a los Hermanos que llevan la cruz—, que una y otra vez, año tras año, se recaban de la Conferencia que tome posición ante hechos consumados, sin que en ningún caso se la haya consultado con anterioridad.

Si de lo que se trata es de respaldar a unos Hermanos ante las expresiones de los periódicos, queremos asegurarles que sentimos con ellos el dolor que esto les haya producido. Pero no podemos dejar de añadir dos observaciones; 1) que los periódicos dicen muchas cosas que, a lo menos, son de opinión libre, y son compartidas por grandes sectores de católicos, sacerdotes y seglares; 2) que es difícil de explicar por qué no se ha propuesto antes la defensa de no pocos Obispos, también Hermanos nuestros, que en los últimos años son atacados o molestados por publicaciones, entre las que sobresale alguna respaldada por Obispos miembros de esta Conferencia, de lo cual hay constancia en las Actas de la Conferencia misma». Madrid, 1 de diciembre de 1970».

Las amenazas que el cardenal Tarancón ve o quiere ver brillan por su ausencia...

3.5.3.El fondo de las tensiones en la CEE: la permisividad pastoral

Don Luis Madrid Corcuera, sustituto del padre franciscano Miguel Oltra, en la presidencia de la HSE, señala que el origen de la crisis disciplinar está en la crisis doctrinal. «Sus causas ideológicas y espirituales vienen de lejos y que han ido madurando en un largo verano de dudas, frustraciones, ideas y protestas de menor tono. Las llamaradas de los grandes escándalos tienen siempre detrás un largo cultivo ideológico, que fue prendiendo en la soledad silenciosa, con la ayuda de la sugestiva piel de oveja del neomodernismo, del progresismo y del secularismo. Y a la vez con el concurso alentador del subjetivismo teológico, moral, pastoral y disciplinar, que invocando un presunto «espíritu conciliar» quiso abrir noblemente las ventanas del sacerdocio al mundo para acomodarle a los signos humanistas de los tiempos y terminó siendo absorbido por el mundo y por sus leyes revolucionarias, meramente intramundanas»¹⁶⁸¹.

Algunos obispos creían que su autoridad episcopal para reprimir el error no incluía impedir actuar al errante que esparce su error¹⁶⁸². Monseñor Guerra Campos no se contaba entre ellos.

Las primeras manifestaciones de la contestación clerical en España ocurrieron en 1960, cuando un grupo de más de 300 sacerdotes vascos firmaron un documento denunciando al Estado Español, por su política de olvido y hasta persecución de los rasgos culturales del pueblo vasco. Los obispos afectados denunciaron la irregularidad de la comunicación, el escándalo, y el origen y fines turbios de este documento¹⁶⁸³. La Nunciatura Apostólica y la Santa Sede condenaron estas acciones.

¹⁶⁸¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 22.

¹⁶⁸² **Amerio, Romano**, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Ricardo Ricciardi Editore. Salamanca, 1995. Pág. 114.

¹⁶⁸³ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 23.

La agitación continuaba con manifiestos y asambleas clericales, donde no estaba claro donde terminaba lo pastoral y empezaba lo político. En el verano de 1968 unos 25 sacerdotes ocuparon las oficinas de la Curia en Bilbao y en noviembre se encerraron en el seminario de Derio. Monseñor Pablo Gúrpide les suspendió «a divinis».

Dos años antes, en 1966, similares incidentes tuvieron lugar en Barcelona con motivo del nombramiento de monseñor González Martín como arzobispo de Barcelona, bajo el lema «queremos obispos catalanes»¹⁶⁸⁴. Ese mismo año, en mayo, cien sacerdotes se manifestaron desde la catedral hasta la Jefatura de Policía en solidaridad con los estudiantes que protestaban en Madrid y Barcelona contra el Régimen militar establecido.

Entre 1968 y 1972 numerosos seglares se distanciaron de la jerarquía y pasaron a la clandestinidad política y sindical. Surgieron en 1967 las «Comunidades de Base» en Montserrat para coordinar a grupos sacerdotales contestatarios. Y en 1969 tuvo lugar en Valencia la 1ª Asamblea Peninsular de Comunidades Cristianas, que pretendía organizar la lucha contra la Iglesia como institución.

En la V Semana de Teología de Deusto hizo acto de presencia el salesiano italiano Giulio Girardi, paladín del movimiento contestatario en Italia, firme partidario del diálogo con los marxistas derivó hacia el marxismo¹⁶⁸⁵.

En 1968 aparecieron actos litúrgicos interconfesionales en Valencia¹⁶⁸⁶.

Pablo VI en el otoño de 1968 ante las «protestas colectivas», las «manifestaciones anárquicas» y las «contestaciones globales» confesó amargamente que se le vinieron a la cabeza las palabras de Jesús: «Se tendrá por enemigo a las gentes de la propia casa». El texto relata muestras de rebeldía doctrinal y disciplinar en todo el mundo: EE. UU., Chile, Brasil, Suiza, España, Argentina, Perú, Francia o Alemania¹⁶⁸⁷. En Francia cobra especial relevancia el movimiento «Echanges et Dialogue», que reclama un trabajo asalariado como cualquier obrero, libertad para el compromiso libre político y social, y libre elección del celibato¹⁶⁸⁸.

¹⁶⁸⁴ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 23.

¹⁶⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 25.

¹⁶⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 26.

¹⁶⁸⁷ *Ibidem*. Págs. 27-28.

¹⁶⁸⁸ *Ibidem*. Págs. 32-33.

La revista CIO denunciaba al Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca, hoy cardenal Fernando Sebastián, porque contradecía una doctrina dogmática definida. Don Fernando Sebastián hablaba de la discusión teológica y reflexión crítica que pesa sobre las virtudes teologales, definidas dogmáticamente del Concilio Vaticano I: tienen origen sobrenatural y son infundidas directamente por Dios, no permiten ninguna revisión crítica en una conciencia cristiana. El Rector añadía que el planteamiento está superado por el Concilio Vaticano II, que no está en plena coherencia con la Sagrada Escritura, y que «no encaja ya con la experiencia del hombre moderno ni en su modo de pensar ni expresarse»¹⁶⁸⁹. Don Fernando negó que el texto fuera suyo. Pudiendo ser un error del semanario del Arzobispado de Madrid, de donde procedía la cita, los paralelismos entre ese texto y un párrafo de su libro *Antropología y teología de la fe*¹⁶⁹⁰ son más que evidentes, porque el libro de Sebastián incurre y amplía el mismo error¹⁶⁹¹.

La crisis era especialmente intensa en Europa. El Catecismo Holandés de 1966 recibió diez graves enmiendas de la Comisión Cardenalicia nombrada por el Papa para estudiar una eventual heterodoxia. Los autores del catecismo rechazaron las correcciones. El Papa presentó ante la Iglesia en junio de 1968 el «Credo del Pueblo de Dios», en clara alusión al Catecismo holandés¹⁶⁹².

En 1966 fue ocupada la catedral de Parma en protesta contra la connivencia de la Iglesia con los poderes económicos¹⁶⁹³. Y la encíclica *Humanae Vitae* suscitó amplias protestas, especialmente en Alemania¹⁶⁹⁴.

La nueva teología podría resumirse en «una larga y tupida red, en cuyo tejido concluyen ideas provenientes de lecturas parciales del Concilio y del Evangelio, ideas de un democratismo neomodernista, ideas de un progresismo meramente humanista, ideas de un socialismo con rostro humano, ideas de un libre examen protestante

¹⁶⁸⁹ **Redacción**, «El Rector de la Universidad Pontificia de Salamanca contradice doctrina dogmática definida». En CIO, 201 (1975) 12-13.

¹⁶⁹⁰ Páginas 196-198.

¹⁶⁹¹ **Redacción**, «Un grave error del Rector Magnífico de la Universidad Pontificia de Salamanca denunciado por “Iglesia-Mundo”». En CIO, 208 (1975) 2-5.

¹⁶⁹² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 29-30.

¹⁶⁹³ *Ibidem*. Págs. 29 y 31.

¹⁶⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 30.

subjetivista y antirromano, ideas de un antropologismo inmanente, ideas de un neopositivismo soberbio y absorbente, que prescinde de Dios y le declara “muerto” e ideas de un teologismo secular y secularista»¹⁶⁹⁵.

Es cierto que la inmensa mayoría de los sacerdotes permaneció firme en su puesto, entre sufrimientos, pero con firmeza y lucidez. Sin embargo, esta agitación posconciliar sembró la duda en varios miles de sacerdotes, que empezaron a distanciarse de sus obispos, a experimentar el trabajo asalariado, acabando muchos secularizados y casados, unos con dispensa de Roma y otros sin ella. Como efecto rebote, las vocaciones disminuyeron drásticamente, y los seminarios se fueron vaciando¹⁶⁹⁶.

La fe del pueblo de Dios se vio sacudida, desequilibrada, enfriada, titubeante. Muchos se alejaron de Dios y de la Iglesia, cayendo en el indiferentismo, en el abandono de las prácticas religiosas y hasta en la pérdida de la fe.

La duda que arruinaba a tantos sacerdotes se trasladó a los laicos, y todos se vieron envueltos en sombras, confusión y escándalo. Muchos en la Iglesia se empeñaron en calificar esta decadencia como «crisis de crecimiento», por las «experiencias nuevas», o como «trastornos que siguen al Concilio» o simplemente como «signos de los tiempos»¹⁶⁹⁷.

Tarancón reconoce el clima de indisciplina en la Iglesia y que los obispos no han utilizado procedimientos autoritarios para impedirlo¹⁶⁹⁸. Reconoce el hecho, el problema que supuso, pero explica que se debió a razones de conciencia no políticas (sic)¹⁶⁹⁹. Los diez años de presidencia del cardenal Tarancón en la Conferencia Episcopal estuvieron presididos por divisiones internas en la Iglesia, acerca de la misma doctrina de la fe, por disminución de vocaciones y por crisis de valores¹⁷⁰⁰. Monseñor Díaz Merchán admite que no todo se hizo bien en el Episcopado durante la Transición¹⁷⁰¹.

¹⁶⁹⁵ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 31-32.

¹⁶⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 36.

¹⁶⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 37.

¹⁶⁹⁸ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 574.

¹⁶⁹⁹ *Ibidem*. Págs. 574, 858 y 861.

¹⁷⁰⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 240.

¹⁷⁰¹ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág.

Muchas veces los obispos que se escandalizan de los abusos y desviaciones pero se inhibían en su autoridad y su gobierno¹⁷⁰². El Papa recibía informes espontáneos sobre la situación de la Iglesia española, paralelos a otros de la CEE¹⁷⁰³.

El criterio para el discernimiento de las personas mejor dotadas para los cargos más sensibles llevó al cardenal Tarancón a nombrar rector de tres seminarios menores a un sacerdote que al poco se secularizó para casarse con una ex monja del Sagrado Corazón¹⁷⁰⁴.

La permisividad se instaló en el seno de la Iglesia contra las propias disposiciones de las leyes eclesiásticas. Monseñor Fernando Sebastián, colaborador cercano del cardenal Tarancón, se hizo célebre en Navarra, no por el florecimiento de las vocaciones sacerdotales, sino por su permisividad ante las absoluciones colectivas sistemáticas durante su gobierno episcopal en la diócesis de Navarra (1993-2007). La Iglesia prohíbe estas absoluciones salvo en casos de emergencia: terremotos, naufragios...Pese a ello en Navarra fueron práctica frecuente en muchas parroquias. Los sacerdotes que protestaron fueron apartados en plena fiebre del pluralismo eclesial y del diálogo con todos, bueno con casi todos. Es el caso del padre Dallo Larequi, considerado sacerdote mártir del Sacramento de la Penitencia, marginado de responsabilidad pastoral, sin recibir emolumentos, ni explicaciones desde 1979 por su denuncia a monseñor Cirarda en la parroquia pamplonica de Santiago al respecto de las absoluciones colectivas, que el obispo conocía y no remediaba, contra la voluntad de la Iglesia¹⁷⁰⁵.

La revista Vida Nueva en su primer número de 1980 recogía la firma de 50 teólogos españoles que protestaban enérgicamente contra la decisión de Roma de retirar de su cátedra a Hans Küng: entre los firmantes estaba Olegario González de Cardedal¹⁷⁰⁶. La CEE, muy tarde, en 1980 se adhirió a la Conferencia alemana sobre este caso, y asumió las instrucciones de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe¹⁷⁰⁷.

¹⁷⁰² **Urtasun, Marcelino**, «¿Qué ocurre?». En *Iglesia-Mundo*, 180 (1979) 10-11.

¹⁷⁰³ **Redacción**, «Algo muy grave hay detrás». En *Iglesia-Mundo*, 181-182 (1979) 21.

¹⁷⁰⁴ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Pág. 71.

¹⁷⁰⁵ **Dallo Larequi, José Ignacio**, «Mons. Sebastián, cardenal». En *Siempre P'alante*, 711 (2014) 10.

¹⁷⁰⁶ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Págs. 197-198.

¹⁷⁰⁷ *Ibidem*. Págs. 202-203.

En el encuentro eclesial filomarxista de El Escorial, con presencia de cuatro obispos, la CEE ni denunció ni impidió esta reunión¹⁷⁰⁸.

En 1968, 38 teólogos de la revista «Concilium» dirigieron un escrito a Pablo VI contra el magisterio pontificio. Don Salvador, en connivencia con monseñor Casimiro Morcillo, quiso organizar un contra-manifiesto. Fue entregado al Nuncio, que lo elevaría al Papa. Al tiempo, fue entregado a la prensa, que lo publicó. En días sucesivos fueron publicados nuevos comentarios en apoyo de este manifiesto. El diario *YA* no los publicó. Don Salvador habló con el responsable de la página religiosa del periódico. Éste contestó que ya habían publicado el manifiesto, y que los teólogos holandeses pensaban lo contrario, y se preguntaba quién tenía la verdad. Don Salvador colgó el teléfono no sin antes decir que aquello se parecía a las palabras de Poncio Pilatos a Cristo. Poco después aquella persona fue elevada a la condición de obispo. Finalmente, Roma dio la razón al manifiesto de los teólogos españoles¹⁷⁰⁹.

La revista Iglesia-Mundo o CIO protestaron por la flexibilidad de muchos obispos españoles con tantas heterodoxias en la vida de la Iglesia, mientras el peso de la inflexibilidad caía sobre sacerdotes fieles al Papa y a la Iglesia. Eran tiempos eclesiales y episcopales de manga ancha frente a errores doctrinales de bulto y faltas de disciplina graves. Fue el triste caso de los monseñores Argaya y Setién contra don Román Orbe Garicano, presidente de la HSE en el País Vasco. Precisamente cuando el oficio del magistral es aleccionar en la catedral. Monseñor Argaya y su auxiliar Setién han firmado un decreto prohibiéndole hablar ni escribir públicamente sobre temas religiosos, con amenaza de las mayores penas canónicas. Las razones estaban en el apoyo del padre Orbe a la autoridad civil y la denuncia del separatismo a propósito de una algunas ambigüedades episcopales en este sentido¹⁷¹⁰.

¹⁷⁰⁸ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 155.

¹⁷⁰⁹ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Págs. 190-193.

¹⁷¹⁰ **Redacción**. «*Actitud preconiliar a propósito de los anatemas recaídos sobre el canónigo orbe, magistral de San Sebastián*». En CIO, 191 (1974) 10; **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconiliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Págs. 581-582.

3.5.4.El Gobierno de la Iglesia en los primeros siglos del cristianismo

Don José puso como ejemplo de celo pastoral en el gobierno de la Iglesia los primeros siglos del cristianismo, en contraste con la situación que vive la Iglesia española.

En el mundo romano de los siglos primero y segundo los testimonios son abundantes. Bastaría tomar cualquiera de los autores, ya clásicos, que en nuestro tiempo los recopilan¹⁷¹¹ y ver lo que dicen. Dentro de una general disgregación de la sociedad, se daba una especial disgregación de la familia. La «liberación de la mujer» se entendía sólo como evasión de los deberes de la maternidad, como copia del varón. Multiplicación frívola del divorcio. Tertuliano dijo: «Ya el repudio se busca como fruto del matrimonio; el deseo del casado no es el hijo, sino la división; hallóse ya que el camino para hacer divorcio sin culpa es hacer culpa para divorciarse»¹⁷¹². Dimisión de la tarea educativa. «Renunciando –dice Carcopino– a dirigir a sus hijos, se dejaron gobernar por ellos y se ufanaron de cumplir su deber desangrandose por subvenir a las fantasías de su prole. Sólo consiguieron suscitar perezosos y derrochadores».

La segunda, la insigne contradicción inevitable de la sociedad romana: mantener por una parte la máxima tolerancia respecto a cualesquiera formas de pensamiento y de religión, todas las cuales tenían curso libre; pero este desentendimiento «público» hacia las religiones se tradujo naturalmente en la rígida exigencia del *culto al Poder*, del culto al Emperador. Por eso el Cristianismo entre tantas religiones que campaban a sus anchas fue la única, juntamente con los grupos judíos, que no pudo beneficiarse en mucho tiempo de la «libertad religiosa», y sufrió persecución social y legal; la permisividad, que lleva a la laxitud e indiferencia ante el culto a Dios, se vuelve hostil e impaciente ante las palabras hondas que rasgan los convencionalismos sociales¹⁷¹³.

¹⁷¹¹ por ejemplo: **J. Carcopino**, *La vie quotidienne à Rome à l'apogée de l'Empire*.

¹⁷¹² *Apología contra los gentiles*, cap. 6.

¹⁷¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 43.

Monseñor estima que en la antigüedad la Iglesia se afirmó con autoexigencia moral, no con cedimientos. Se ganó a un pueblo numeroso sin halagar pasiones ni dar «facilidades». La condición para los adultos que querían incorporarse a ella como miembros era una conversión seria y una ordenación vigorosa de la vida. Catecumenado exigente: «En lugar de ensancharse, la disciplina de la Iglesia se hace cada vez más severa a medida que los candidatos al bautismo se presentan en mayor número»¹⁷¹⁴. Los requisitos impuestos casi obligaban en algunos casos a «apartarse del mundo» continuando en medio del mundo, hasta parecer más fácil la entrada en un monasterio hoy que la entrada en la Iglesia entonces; y a pesar de las acomodaciones, el rigor llegó incluso a límites de rigorismo que debieron ser y fueron moderados; pero la templanza se aplicó a la acogida de los pecadores, no al cambio de los criterios morales¹⁷¹⁵.

Cuando se leen ciertas orientaciones de escritores, de profesores e incluso de prelados, el ciudadano católico no sabe cuál de estos tres caminos escoger: 1.º ¿debe votar de acuerdo con la norma a la que tiene que ajustar en conciencia su propia conducta, dejando el resultado político al juego del pluralismo de los votantes?; 2.º aun teniendo la norma clara para su conducta, en cuanto a la ley civil que ha de regir la de todos ¿debe elegir el sí o el no según la propia apreciación de las circunstancias?; 3.º o más bien, sin vacilaciones, ¿debe votar en contra de lo que es su norma de conducta? (no vaya a suceder que resulte una ley de acuerdo con una mayoría católica y entonces se sientan comprimidas las minorías discrepantes). El ciudadano católico ve cómo esta tercera postura es la que recomiendan decididamente tantos profesores, comentaristas, y escritores, en cátedras, en revistas «confesionales», en periódicos, en colegios: personas que gozan de la confianza episcopal y se manifiestan en nombre del permisivismo, cuidadosas de evitar precisamente un triunfo electoral que corresponda a la convicción de los católicos y «perjudique a la libertad» de los demás. Total, que nuestro ciudadano católico, situado con toda su responsabilidad ante decisiones de extraordinaria importancia, y mirando a ciertas declaraciones eclesiológicas y a sus comentaristas, o no entiende cual de las tres vías le proponen, o le inquieta la libertad de elección que le otorgan,

¹⁷¹⁴ **G. Bardy**, *La conversión al cristianismo durante los primeros siglos*, 1961, p. 237.

¹⁷¹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Pág. 44.

al no ver claro cómo se concilia con las enseñanzas de moral y de fe del Magisterio universal de la Iglesia; cuando no termina, para aliviarse, declarando adíforas las cuestiones más preocupantes¹⁷¹⁶.

3.5.5.El fondo de las tensiones en la CEE (3): la ambigüedad magisterial

Don José denunció desde Televisión Española la ambigüedad episcopal que practicaban muchos obispos españoles y la propia CEE: el factor más pernicioso en la confusión es el que registra Pablo VI en su exhortación a los obispos: «Numerosos fieles —dice— se sienten turbados en su fe por una acumulación de ambigüedades».

Aunque a veces sea inevitable atravesar los bancos de niebla de la duda, es preciso rehuir siempre las cortinas de humo de la ambigüedad, del lenguaje de doble sentido, y el chisporroteo de una fraseología enrevesada¹⁷¹⁷.

En ocasiones no hay por qué suponer mala fe en los que hablan así. Tal lenguaje será efecto, no deseado, de la impericia, de entrometerse en problemas que desbordan la capacidad o la preparación, de traducir lucubraciones no digeridas, de publicar prematuramente lo que todavía está en fase de tanteo, por legítimo que sea.

Cualquiera que fuere la causa, sería bueno que, al menos, los sacerdotes recordásemos la prevención de San Pablo a Timoteo, cuando le dejó en Éfeso con el encargo de requerir a algunos «que no enseñasen doctrinas extrañas ni se ocupasen en fábulas..., más a propósito para engendrar vanos problemas que para servir al designio de Dios fundado en la fe»¹⁷¹⁸. Las palabras del apóstol nos ponen delante el empeño actual de algunos en “problematizar”, como ellos dicen, y su inapetencia por el oficio apostólico de “edificar”¹⁷¹⁹.

Con San Pablo sintonizan las reiteradas advertencias del Concilio, del Papa y distintos episcopados, que podrían condensarse en esta confesión de un excelente

¹⁷¹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978. Págs. 45-46.

¹⁷¹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 71.

¹⁷¹⁸ 1 Tim. 1, 3-4.

¹⁷¹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 75.

teólogo francés: «Los sacerdotes no tenemos por misión predicar nuestras dudas, sino predicar la fe».

En otros casos, la ambigüedad es intencionada: para dar curso en la Iglesia, al amparo de una significación admisible, a otra que —según repiten en lecciones y escritos— constituye «un nuevo modo de entender la fe». Se dirá, por ejemplo, que la fe es vida —lo cual es muy cierto—; pero se dirá para significar una creación espontánea del creyente, desligada de la verdad transmitida por la Iglesia; se hablará de desmitificar la fe —lo que sería tolerable, si por mito se entendiesen las adherencias extrañas que pueda haber en algunas personas—¹⁷²⁰ pero es para vaciar la fe de los hechos sobrenaturales (Encarnación, Resurrección, etc.), que son su misma entraña¹⁷²¹.

Algunos se atreven a insinuar que el nuevo modo de entender la fe» no es aceptado por el pueblo, ni se le puede ofrecer a éste abiertamente, porque el pueblo —dicen— no está «maduro» para entender el sentido auténtico de la fe.

Nada más hiriente para oídos cristianos. «Mi madre, modesta campesina, carecía de la cultura teológica que a mí se me ha dado. Pero, sin duda, su fe era más pura que la mía, tan pura como la de un concilio (...) Cualquier interpretación sabia ha de mantenerse dentro de este ámbito de la fe accesible a todos. La que intentase salirse de él, como si hubiese otro, reservado para ciertos grupos, llevaría a la orgullosa segregación o herejía denunciada desde el comienzo por los Apóstoles»¹⁷²².

Porque Dios es el que llama a todos a la fe y sólo Él sabe quiénes responden con fe más pura, por eso los pastores tutelan las expresiones legítimas de la fe contra ciertos despotismos ilustrados¹⁷²³.

El derecho a recibir la Palabra de Dios es exigible a los pastores de la Iglesia, que son los que tienen por derecho divino la misión de enseñar¹⁷²⁴. Aparece recogido en el estatuto del fiel cristiano¹⁷²⁵.

¹⁷²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 72.

¹⁷²¹ *Ibidem*. Pág. 73.

¹⁷²² *Ibidem*. Pág. 73.

¹⁷²³ *Ibidem*. Pág. 75.

¹⁷²⁴ Cf. CIC c. 1008.

¹⁷²⁵ Cf. CIC c. 213; **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág.7

1. Don José discrepó profundamente del primer gran texto de la CEE en 1973, al que contestó desde su boletín episcopal.

2. Don José apostilla el documento de la Comisión Episcopal de Apostolado Social, titulado *Actividades Cristianas. Ante la Actual Situación Económica*¹⁷²⁶.

El diario *YA* comentaba el texto citando a Pablo VI y recordando que la Iglesia no tiene soluciones técnicas, y que el texto episcopal debe entenderse desde el ángulo de los valores que los obispos deben defender y no desde la perfección de sus formulaciones técnicas. Don José puntualiza que la autoridad moral de los obispos está en su proposición de objetivos morales y los gobernantes gozan de autoridad moral de para escoger las fórmulas más aptas.

3. El tercer texto de la CEE que mereció la contestación de don José fue en 1975 a propósito de la reconciliación.

Estamos ante una carta pastoral de la CEE, aprobada en votación secreta, con once votos en contra. Se han anticipado en la prensa algunos párrafos del documento que no se corresponden con el texto finalmente aprobado. «Para evitar confusiones y a la atribución a la CEE de afirmaciones que no son suyas (como pasó frecuentemente en el Concilio), se anotarán en su momento las variantes y los equívocos que perjudicarían a la enseñanza de la Iglesia»¹⁷²⁷.

Algunos comentaristas han presentado este documento como único en su género, como si fuese distinto a otros que presenta la CEE. Algunos han llegado a decir que se trata del primero de su clase desde la Carta Colectiva de 1937. No es así. Es igual a cualquier otro que haya emanado de la CEE desde 1966 dentro de sus Estatutos y con votos secretos y mayoritarios. Estos textos son enviados a la Santa Sede, que no interviene ni antes ni después. La diferencia con la Carta Colectiva es que ésta fue firmada por todos los obispos de los obispos presentes en España¹⁷²⁸.

El texto hace referencia a la evolución política en su punto 10. Don José advierte que la reciente Carta del Papa Pablo VI *Octogesima Adveniens* enseña que no se debe aceptar las concepciones del orden político regresen a fórmulas decimonónicas de las ideologías marxista y liberal, que se oponen sustancialmente a

¹⁷²⁶ Guerra Campos, monseñor José. «Observación». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1974) 513.

¹⁷²⁷ Guerra Campos, monseñor José, «La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 97.

¹⁷²⁸ *Ibidem*. Pág. 97.

la fe, sino que hay que esforzarse en buscar la aplicación de una concepción verdaderamente cristiana de la vida social¹⁷²⁹. Añade que todo intento de aspirar a la igualdad y la participación ciudadana resultará antihumano si no se funda en una doctrina verdadera y orgánica acerca del sentido de la vida humana. La información sobre los derechos debe acompañarse de un arraigo del sentido y práctica del deber, y en general la acción política debe crear condiciones propicias para el bien auténtico y completo del hombre, incluido en su fin espiritual¹⁷³⁰.

En el punto 16, ante la afirmación de reproche ante quienes arguyen fidelidad a la tradición, oponiendo la jerarquía de ayer a la de hoy, y los concilios del pasado al Concilio Vaticano II, don José apostilla que hay unos tópicos muy difundidos en España y fuera de ella en algunos activistas católicos, que causan perturbación entre los fieles, que señalan superadas las enseñanzas dogmáticas de concilios anteriores: el Concilio Vaticano I con el Primado e infalibilidad pontificia, el de Trento con los sacramentos, los de Nicea y Calcedonia con la doble naturaleza de Cristo... También se difunde la idea de que la Iglesia desde Constantino ha estado desviada de la Misión que le encomendó el Señor¹⁷³¹.

El documento señala en su punto 25 que es necesario avanzar en el reconocimiento jurídico de asociaciones sindicales auténticamente representativas que actúen libremente. Don José añade que ya advirtió el Concilio y otros documentos del Episcopado Español que es una opción legítima según la doctrina de la Iglesia que las asociaciones representativas puedan integrarse incluso por regulación obligatoria, en organizaciones de Derecho público, como los «órdenes corporativos profesionales», propuestos por Pío XI o en los sindicatos llamados verticales, que gozan de cierta potestad en la contratación de trabajo¹⁷³².

Los textos que anticiparon los periódicos eran generalmente de naturaleza política, estaban a veces sacados de contexto o incluso contenían afirmaciones que el texto no hace. Esto supone un peligro de ambigüedades que podría frustrar los intentos del Episcopado del nobilísimo fin de la reconciliación en la Iglesia de España.

¹⁷²⁹ *Octogesima Adveniens*, 24, 26, 34 y 36.

¹⁷³⁰ **Guerra Campos, monseñor José.** «*La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 103.

¹⁷³¹ *Ibidem*. Pág. 106.

¹⁷³² *Ibidem*. Pág. 111.

El texto episcopal denuncia que no es raro que se utilice a la Iglesia jerárquica en beneficio de la propia posición política. Don José da la razón a estas palabras, y añade que las declaraciones mejor intencionadas a veces sirven no a los objetivos que se pretenden, sino para reforzar tácticas y líneas de acción cuyos resultados indeseables luego se lamentan con un tardío «no es eso». Algunas interpretaciones y exigencias en relación a las manifestaciones de la Jerarquía de la Iglesia no tienen en cuenta la libertad de los fieles en la sociedad civil, distinguiendo, como hace el Concilio «entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente llevan a cabo a título personal como ciudadanos de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia en comunión con sus pastores»¹⁷³³.

Don José dice que se supone la doctrina de la Iglesia que señala a los obispos, en el ejercicio de su autoridad pastoral, deben proponer y urgir los valores morales en la vida social con sus respectivos deberes y derechos. Pero salvada la orientación hacia estos fines, la determinación de los medios y su regulación, por su complejidad entran en el orden de las opiniones plurales y del juicio político. La determinación moral ya no corresponde a la Jerarquía de la Iglesia, pues Dios la ha confiado a la libre estimación de las conciencias rectamente formadas y a las decisiones legítimas de la autoridad civil.

Los Pastores en lo intraeclesial como la autoridad civil pueden hacer determinaciones en materia opinable que vincule a las conciencias. Pero en lo civil los Pastores no pueden determinar en lo opinable pretendiendo vincular a las conciencias, pues sería abuso de autoridad. Sin duda, los obispos como ciudadanos también pueden aportar su opinión, apreciación y consejo, pero sin prevalecer sobre la legítima opinión de los ciudadanos, sin que puedan garantizar su acierto en sus opciones prácticas.

El Concilio ha insistido en que donde el juicio del Magisterio no es decisivo tampoco los fieles han de escudarse en esa autoridad, sino que como advirtió el Episcopado Español se moverán en sus discusiones por datos y razones técnicas de índole político-social, y los Pastores les recordarán que «a nadie es lícito en tales

¹⁷³³ *Gaudium et spes*, 76; **Guerra Campos, monseñor José**, «La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 111.

casos reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia» (*Gaudium et spes*, 43)¹⁷³⁴.

Algún texto de los atribuidos a los obispos se mostraba reticente con los recuerdos la Guerra de 1936. El texto no se entromete con algo respetable, siempre que no sirva para alimentar odios u otras actitudes anticristianas. Pero el Episcopado no habla, como dijo alguna publicación, de superar los efectos de la Guerra, sino de superar los «efectos nocivos» de la misma: enemistad, discordia... Porque no se olvida de los efectos positivos de aquel gran esfuerzo nacional (impedir la dictadura anárquica o marxista y persecutoria, tendencia a armonizar la Tradición espiritual con la promoción de la justicia social...) que los Papas y los obispos exaltaron en su día. Tampoco se olvida que muchas personas y familias han dado pasos admirables y hasta heroicos para el perdón y la reconciliación. También hay que recordar que la agudización de la dialéctica de vencedores y vencidos no es continuidad natural de las tensiones de la Guerra, sino a la agitación subversiva, calculadamente programada, de grupos revolucionarios¹⁷³⁵.

Respecto al punto 29, algunos periódicos afirmaban en marzo que el texto episcopal incluiría una petición de evolución política en profundidad de nuestras instituciones. La Carta Pastoral no la incluye, y don José considera bueno que no incluya una fórmula tan ambigua. Evolución en profundidad en el mundo de los opinantes políticos tiene varios significados posibles: reformas normativas o en los instrumentos de gobierno dentro de las Leyes Fundamentales, o cambios revolucionarios. Respaldar algunas de esas preferencias con lenguaje equívoco sería indecoroso para el Episcopado. Hacerlo conscientemente sería extralimitarse en su autoridad y competencia.

Los derechos de expresión, reunión y asociación, se entienden como dice el punto 28, dentro de los límites del justo orden público y del bien común. No es una limitación del Episcopado sino un encauzamiento positivo que hace posible el ejercicio de la libertad humana y protege los derechos fundamentales de los ciudadanos contra los abusos y opresiones que dimanen de ciertos tipos de «asociación», «reunión» y «expresión».

¹⁷³⁴ Guerra Campos, monseñor José, «*La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 112.

¹⁷³⁵ *Ibidem*. Pág. 113.

La obligación moral que tiene la autoridad civil de regular el uso de los derechos ha sido reafirmada por el magisterio Universal de la Iglesia recientemente en los documentos conciliares sobre la Libertad Religiosa y Los Medios de Comunicación Social¹⁷³⁶.

Las publicaciones del mes de marzo aseguraban que el texto episcopal incluiría un párrafo que postulaba una reforma efectiva de los cauces de asociación para que pudiesen salir a la luz los grupos ilegales que actúan en la clandestinidad. La Carta Pastoral no dice nada de esto¹⁷³⁷.

4. El tercer texto de la CEE que provocó el rechazo de don José se refería al ritual del Sacramento de la Penitencia. Apelando a la misión que Dios y el sumo Pontífice le han encomendado, don José desautoriza algunos textos de la traducción del texto latino al castellano en la edición de la Comisión Episcopal Española de Liturgia. En concreto las *Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado Español* que acompañan a la traducción no son documento de la CEE, porque no ha sido sometido al voto de la misma. Además en algunos aspectos no es coherente con el Ritual Romano ni con las Normas de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe sobre la absolución colectiva (16 de junio de 1972). En otros puntos adolece de ambigüedades que inducen a desorientación. Debe usarse a la luz del magisterio y las normas vigentes que han emanado del Papa¹⁷³⁸.

El texto no se había votado en la CEE ni estaba conforme con el Ritual Romano de 1972. Don José advierte que esas disposiciones carecen de valor oficial y deben considerarse como no pertenecientes al Libro Litúrgico. El Comité Ejecutivo encargó a la Comisión Episcopal preparar un inserto en las ediciones ya vendidas del Ritual de contenido irregular. Como quedaban pocos ejemplares sin venderse, se decidió incluir el inserto con las rectificaciones que la CEE realizó en 1978 a la

¹⁷³⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 114.

¹⁷³⁷ *Ibidem*. Pág. 114.

¹⁷³⁸ **Guerra Campos, monseñor José**. «*Nota sobre el ritual de la penitencia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1975) 56.

edición de 1975 en los boletines diocesanos... Don José parece reflejarlo con perplejidad¹⁷³⁹.

La rectificación de 1978 al texto de 1975, editado en 1979 en la revista Pastoral Litúrgica, ha tenido que rectificarse de nuevo porque la Comisión Nacional de Liturgia detectó algunos textos que no respondían a la rectificación deseada, en comunicación de abril de 1979, tres meses después de la publicación de la primera rectificación. Don José sutilmente ridiculiza a la CEE con la expresión «nueva rectificación del texto rectificado»¹⁷⁴⁰. Desea don José que se proporcione un texto exacto, claro y con garantías de autenticidad, pero mientras tanto el texto debe considerarse como no perteneciente al Ritual de la Penitencia.

Don José declaraba que estamos sin un texto válido sobre el ritual de la penitencia, porque el texto de 1975 fue corregido por Roma y corregido en 1978. Pero tampoco es válido el aprobado en noviembre de 1978 porque ha sido corregido en julio de 1979, pero todavía no está publicado¹⁷⁴¹.

3.5.6.El fondo de las tensiones en la CEE (4): la doctrina equívoca

Don José denunció la actitud de algunos pastores, sacerdotes y obispos, que asumían posturas ambiguas o abiertamente contrarias a la enseñanza y tradición de la Iglesia. Esta crisis interna llevaba a los fieles a la desorientación¹⁷⁴². Son desorientaciones en el ámbito de la fe y de los criterios morales, en las que han caído incluso obispos y tantas personas responsables¹⁷⁴³.

¹⁷³⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ritual de la penitencia. Rectificación de las orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1979) 13-23.

¹⁷⁴⁰ **Guerra Campos, monseñor José**. «Ritual de la penitencia. Orientaciones doctrinales y pastorales del episcopado español. Nueva rectificación del texto rectificado». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1979) 62-64.

¹⁷⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José**. «Ritual de la penitencia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-9 (1979) 120.

¹⁷⁴² **Visier Cabezado, Roberto**. Presentación al libro *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 9.

¹⁷⁴³ **Guerra Campos, monseñor José**, «Escuchemos a quien nos habla en nombre del Señor». En Cristiandad, 614-615 (1982) 85.

El Magisterio de la Iglesia, ayudado por la luz del Espíritu, transmite y explica siempre el testimonio de los Apóstoles. No es obligado que hagamos nuestro todo el contexto cultural del tiempo apostólico o de tiempos posteriores; pero sí el testimonio: lo que los Apóstoles y la tradición de la Iglesia han dicho como palabra de Dios, en el sentido en que la han expresado, que permanece para siempre¹⁷⁴⁴.

Si las interpretaciones teológicas, o las maneras variadas de exponer, suplantasen ese sentido, se desvanecería la fe. Y aunque muchos compartiesen las nuevas significaciones, ya no serían Iglesia; porque Iglesia es la comunidad de los llamados por Dios, que responden con la fe a esa llamada. Serían una sociedad por coincidencia de opiniones humanas¹⁷⁴⁵.

Y así, vemos que se forman a veces grupos en los que la fe no es sino la expresión de actitudes subjetivas, no la correspondencia vital a la revelación de Dios. Hay quien propone que cada comunidad de éstas formule su propio credo. Ya lo había dicho un escritor del siglo II: estos grupos se preocupan no tanto de convertir a los que están fuera como de pervertir a los que están dentro¹⁷⁴⁶. Y ahora mismo, aunque se pretende que el lenguaje equívoco acaso sea útil para acercar el mensaje cristiano a los alejados, es fácil comprobar, en general, que la confusión y la ambigüedad prevalecen allí donde se ha interrumpido la acción misionera o donde se difunde un mensaje vaciado de su médula cristiana.

Un modo especial de ser infiel al testimonio apostólico, según nos explica Pablo VI, se da ahora, más que con nuevas especulaciones, con una reducción o selección de las verdades¹⁷⁴⁷. Reducción a un supuesto núcleo de verdades básicas, con exclusión y olvido de las demás¹⁷⁴⁸.

Es, pues, esencial a la fe acoger la verdad revelada en su totalidad. Ahora bien, en un sentido es válida la distinción entre lo fundamental y otras verdades. Como recuerda el Concilio, existe un orden o subordinación orgánica entre las verdades. Hay que entenderlas todas enlazadas, referidas a unos núcleos: por ejemplo, la virginidad de María, por relación a la encarnación del Hijo de Dios; la intercesión de los santos, enlazada con la mediación de Cristo. Esto es muy

¹⁷⁴⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 79.

¹⁷⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 80.

¹⁷⁴⁶ Cf. **Pablo VI**, Audiencia General, 31 de mayo de 1967, 83-84.

¹⁷⁴⁷ Cf. **Pablo VI**, Alocución, 30 de octubre de 1968, 84.

¹⁷⁴⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 80.

importante para no descomponer la realidad viviente que es el contenido de la verdad revelada.

Pero, precisamente porque es una realidad viviente, hay que tomarla siempre en su unidad y totalidad. No se trata, en modo alguno, de reducirla a los núcleos, excluyendo o despreciando lo demás. Distinguir en un edificio entre los cimientos y elementos sustentantes y las partes sustentadas no es lo mismo que dismantelarlo, quedándose sólo con los cimientos.

La fe pura comporta una adhesión total a Cristo y a su mensaje en la Iglesia, sin recortes arbitrarios. Sin embargo, es posible con distintos grados de comprensión del contenido de este mensaje. No es preciso que todos y cada uno posean un conocimiento desarrollado. En el pensamiento de los fieles no siempre han de estar presentes de modo expreso todas las facetas de la verdad. Hay fe purísima en personas de escasa cultura, como ya indicamos¹⁷⁴⁹.

La ventaja del creyente es que dispone, en el magisterio, de una garantía infalible para saber que se guía por la palabra de Dios, y no la de los hombres¹⁷⁵⁰.

Dice don José que el Papa nos manifestaba su deseo de que en España cualquier adaptación se hiciese manteniendo las raíces de su espiritualidad tradicional¹⁷⁵¹.

Lo que confunde a los fieles en esta situación no es la multiplicidad de opiniones. Tampoco sorprende que se emitan opiniones contrarias a la Iglesia y a su doctrina. Lo característico y tenebroso de esta hora es que esas opiniones contrarias se presenten como doctrina de la Iglesia, por personas que de ella han recibido su misión. Más aún: mientras el Papa habla con firme lucidez, hay quienes, con fraude o con habilidad más o menos diplomática, procuran aparentar o exhibir una cobertura oficial de la Iglesia para actuaciones que contradicen lo que enseña el Papa sobre la fe y la moral. Y así resulta una doble enseñanza, que es un engaño injusto, dañoso para el bien espiritual, y hasta para la salud anímica, de todos: los creyentes, los que buscan y los incrédulos¹⁷⁵². En un documento, que leímos hace días, el episcopado español recoge las quejas de padres angustiados porque algunos educadores

¹⁷⁴⁹ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 82.

¹⁷⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 83.

¹⁷⁵¹ *Ibidem*. Pág. 106.

¹⁷⁵² Cf. Pablo VI. Plaza de San Pedro, 30 de junio de 1968.

pervierten a sus hijos en contra de las directrices de la Iglesia. No se puede olvidar a tantísimos sacerdotes y profesores que cumplen fielmente su misión. Ellos son los primeros en sufrir por la anarquía. Y comprenden muy bien que los padres y otros fieles no se quejan por capricho. ¿De qué se quejan? Se quejan de la abundancia de las excepciones, y de las tristes sorpresas que les deparan instituciones, personas, revistas de piedad, en las que menos se atreverían a sospecharlo¹⁷⁵³.

Se quejan, por ejemplo, de que en el curso que acaba de terminar haya estado en vigor un programa de formación religiosa, que propone a los adolescentes criterios contrarios, en algún punto, a las enseñanzas del Papa y de los obispos españoles; y que, en vez de corregirlo, se intente justificarlo. Se quejan de que en ciertos institutos superiores de la Iglesia, donde se adoctrina a sacerdotes y religiosos de toda España, no faltan docentes que suplantán, a veces, el dogma católico, e inyectan en sus alumnos desamor y desprecio hacia la paternidad magisterial del Papa y los obispos, como si la adhesión religiosa al magisterio fuese un mero residuo de mentalidad mágica. Los alumnos de una facultad eclesiástica de cierta ciudad española acaban de alegar ante su obispo que afirmaciones publicadas por éste, en defensa de la fe y la moral, «chocan abiertamente —son sus palabras— con lo que se enseña en nuestra facultad». Los que padecen de cerca estas situaciones no pueden aquietarse con declaraciones evasivas, y menos si con ellas se extiende sobre las llagas un manto de optimismo apologético, mientras la infección sigue adelante. Esta pasividad les conturba; algunos llegan a decir que les parece un encubrimiento. Los que acuden al episcopado con estas quejas no discuten de pormenores opinables; no tratan de imponer sus gustos; no restringen la libertad de nadie. Sólo piden no ser engañados. Quieren recibir de la Iglesia —para ellos y para sus hijos— la verdadera doctrina de la fe. No atacan; se quejan, se defienden. Es su derecho y su deber. Llamarles lindezas, tales como «inmovilistas», por mucho que se pondere el valor medicinal de los insultos, no pone remedio a la injusticia¹⁷⁵⁴.

«Lo propio de los hijos de la Iglesia es agradecer el legado de nuestros antepasados que, en medio de sus defectos, nos han transmitido al Señor y la fe pura. ¿No están cayendo ahora muchos hijos de la Iglesia en el vicio increíble de acosarla implacablemente, sobre todo en su pasado? ¿No estamos como intentando

¹⁷⁵³ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 107.

¹⁷⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 108.

nerviosamente salir al paso de quienes la persiguen o de quienes no la comprenden, para decirles: “Tenéis toda la razón; la Iglesia del pasado es la causante de todos los males, predicó una religión alienadora, se alió con los opresores, oscureció la luz de la técnica y de la ciencia”?

Y junto a este ataque cruel, absurdamente injusto, contra la Iglesia del pasado, ¿no estaremos cayendo muchos, en nuestros días (cuando más deberíamos sentirnos llamados a la humildad, al temblor de la responsabilidad, para ser dignos de quienes nos han precedido y transmitir a nuestra vez la antorcha a los que nos sigan), no estaremos cayendo en la hinchazón vana, en el exhibicionismo sin límites, diciéndoles a los contemporáneos: “Tenéis razón contra los antepasados, pero fijaos en nosotros, vamos a cambiar las estructuras, vamos a transformar el vestido cultural de la Iglesia, os vamos a ofrecer cauces nuevos, ¡de nosotros sí que podéis fiaros!”¹⁷⁵⁵. ¿Manifestación de Cristo o exhibicionismo superficial de las personas? ¿Testimonio de la presencia salvadora o vedettismo trivial?»¹⁷⁵⁶.

3.5.7. «Justicia y Paz»

Sustituyendo la rebeldía de los movimientos especializados de AC, privados de los dirigentes que habían provocado la crisis y el conflicto, y con nuevos Estatutos, surgieron dos organizaciones que heredaron el progresismo teológico que sufrió AC: Cáritas y «Justicia y Paz». Se trataba sin duda de aprovecharse de nuevo de los privilegios del Concordato para las organizaciones de la Iglesia, sorteando la censura y disfrutando de una libertad de movimientos que no disfrutaban otras instituciones o ideologías.

«Justicia y Paz» había sido creada por la CEE. Disfrutaba de autonomía y sus decisiones correspondían a su comisión. No representaba por lo tanto a la jerarquía de la Iglesia ni era la posición oficial de la Iglesia en España¹⁷⁵⁷.

Solo Cuadernos para el Diálogo publicó el texto de «Justicia y Paz», lo que le valió el secuestro administrativo. El texto apelaba a la denuncia profética...¹⁷⁵⁸.

¹⁷⁵⁵ *Ibíd.* Pág. 30.

¹⁷⁵⁶ *Ibíd.* Pág. 31.

¹⁷⁵⁷ **Redacción**, «*Los juicios y declaraciones de la Comisión Nacional Española «Justicia y Paz»*». En *La Vanguardia Española*, 33.418 (1973) 23.

3.5.8. Los obispos auxiliares

La renovación de la Conferencia Episcopal se produjo en pocos años. En el tiempo que transcurre entre 1966 y 1973, dos documentos episcopales, que son contradictorios, responden al cambio de la orientación de las mayorías en el seno de la CEE. La maniobra del cardenal Tarancón fue granjearse, primero, oficialmente el certificado de obispo clásico, le avalaba una trayectoria de implacable sumisión al ambiente de posguerra. De hecho firmó el texto de 1966, y luego fue artífice del texto de 1973. Súbita metamorfosis en siete años. El mismísimo Salvador Muñoz Iglesias certifica que el general Franco bendijo la presidencia en la CEE del cardenal Tarancón.

El nuncio, monseñor Luigi Dadaglio fue artífice de esta renovación. No fue promovido al rango de cardenal, contra la costumbre, lo que muchos entienden como una desautorización de Juan Pablo II a su labor en España¹⁷⁵⁹.

Hubo un plan para acelerar el cambio en la CEE con el instrumento de los obispos auxiliares¹⁷⁶⁰. Entre 1967 y 1973 el Nuncio había nombrado a 39 de 79 obispos, el 49,4 % . El criterio fue la desafección al régimen¹⁷⁶¹. El padre José Bachs contaba que su arzobispo monseñor Modrego le confesó que había una orden de la curia francesa de Juan XXIII para no promover al obispado ni para ningún cargo eclesiástico importante a ningún sacerdote español que tuviese relación con la Cruzada¹⁷⁶².

Parece clara la intención del nuncio Dadaglio de enfrentar a la Iglesia con el Régimen político imperante, acabando sin causa doctrinal, con una larga de colaboración donde el Estado cristiano había sido fiel colaborador de la Iglesia. Los obispos disconformes, como don José o don Casimiro tenían dos opciones: o la resignación o el abandono. Don José no volvió a la CEE cuyas competencias no

¹⁷⁵⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 69-70.

¹⁷⁵⁹ **Redacción**, «"Off de record" contra el nuncio Inocenti». En *Iglesia-Mundo*, 207 (1980) 16-17.

¹⁷⁶⁰ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 278.

¹⁷⁶¹ **Marchante Gil, Armando**, «*La Iglesia dividida y beligerante*». En Hernández del Pozo, Luis (Coord.). *40 años en la vida de España (V)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Pág. 161.

¹⁷⁶² **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 35.

estaban claras¹⁷⁶³. Pero la CEE era un instrumento poderosos de influencia y los progresistas lo usaron manipulando al grueso de la CEE con una política de hechos consumados, en forma de documentos o borradores, notas de prensa, comunicados o protestas, que casi nadie se atrevía a desautorizar bien por evitar el escándalo de contradecir a un grupo obispos, bien por miedo a llevar la contraria al obispo progresista que gozaba en aquel tiempo de un monopolio de la autoridad moral ante la opinión pública¹⁷⁶⁴.

Aunque sobre el nombramiento de obispos en España hay muchos mitos que señalan que el Estado español practicaba el regalismo, historiadores tan poco sospechosos como Cárcel Ortí señalan que esto nunca fue así¹⁷⁶⁵. El propio cardenal Tarancón señala que Franco presumía de no intervenir directamente en el nombramiento de obispos, sino que presentaba siempre al que deseaban los obispos. Del mismo criterio eran don José, Pla y Deniel, Fraga Iribarne o López Rodó¹⁷⁶⁶.

Don José certifica que cuando fue nombrado obispo auxiliar en 1964 no tuvo por este concepto ninguna relación con el Gobierno, y desconoce, si la hubo, la intervención de otras personas¹⁷⁶⁷.

El nombramiento de obispos era casi retórico hasta los años 60. Al darse cuenta Roma de este automatismo, en lugar de colocar la terna de nombres en orden alfabético, Roma ponía en primer lugar el obispo deseado. El Papa elegía los obispos que quería sin interferencia alguna del jefe del Estado¹⁷⁶⁸.

Para evitar roces posibles entre la Iglesia y el Estado se produjo un aluvión de obispos auxiliares que evitaban la burocracia del Concordato, y que tenían como característica sobresaliente una postura, en general, flexible en la interpretación del Concilio, de la Tradición de la Iglesia, del Derecho Canónico o de la disciplina eclesiástica. Hubo serias dudas desde el punto de vista jurídico sobre la elección de

¹⁷⁶³ **Marchante Gil, Armando**, «*La Iglesia dividida y beligerante*». En Hernández del Pozo, Luis (Coord.). *40 años en la vida de España (V)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Pág. 164.

¹⁷⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 165.

¹⁷⁶⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 372.

¹⁷⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 371.

¹⁷⁶⁷ **Guerra Campos, monseñor José**. «*Nota histórica sobre el nombramiento de obispos auxiliares*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 125-128.

¹⁷⁶⁸ **Requena, Federico M.**, «*Las relaciones Iglesia-Estado durante mi paso por la cartera de Exteriores*». En AHig, 10 (2001) 153.

obispos auxiliares al margen de las disposiciones concordatarias¹⁷⁶⁹. Pero ni el Régimen militar forzó la situación ni hubo antecedentes regalistas inmediatos que sirvieran de referencia.

Estos obispos alcanzaron la condición de titulares, algunos llegando al arzobispado sin experiencia como titulares. Las jubilaciones y la pérdida del derecho a voto en la CEE de los obispos eméritos pronto invirtieron el sentido de las mayorías en el seno de la CEE. Para el padre Ángel Garralda eliminar el voto a los obispos dimisionarios fue una encerrona del clan Tarancón para ganar los votos en la Plenaria, ayudado por la renovación parcial del Episcopado con un aluvión de obispos auxiliares¹⁷⁷⁰.

El nuncio en España, monseñor Dadaglio, decía sobre el voto de los obispos dimisionarios: son como gobernadores que cesan: Don José replicó que el gobernador deja de serlo a su cese, pero el obispo dimisionario sigue siendo obispo de la Iglesia¹⁷⁷¹.

Vida Nueva y *YA* entre 1973 y 1974 realizaron repetidos comentarios sobre los obispos auxiliares, de tal manera que sólo habrían servido en la historia como instrumento para excluir la intervención de los gobiernos, sin conceder a éstos ni siquiera la prenotificación. Don José reproduce un artículo al respecto de monseñor Narciso Tibau¹⁷⁷²:

El texto demuestra que desde el siglo XIX los Obispos Auxiliares fueron presentados en un tiempo, prenotificados en otros, e incluso alguna vez hasta nombrados por el rey. En la época del general Franco cesó la intervención del Estado en el nombramiento de obispos auxiliares y administradores apostólicos, pero no así en Francia, incluso después del Concilio Vaticano II y hasta 1971.

Fernández de la Cigoña describe el perfil de buena parte de la mayoría progresista que renovó la cúpula dirigente de la CEE en 1972. Fernando Sebastián

¹⁷⁶⁹ **Requena, Federico M.**, «*Las relaciones Iglesia-Estado durante mi paso por la cartera de Exteriores*». En *AHIg*, 10 (2001) 154.

¹⁷⁷⁰ **Garralda García, Ángel**, «*La Iglesia española de monseñor Dadaglio*». En *Iglesia-Mundo*, 209 (1980) 29.

¹⁷⁷¹ **Garralda, Ángel**, «*Don José Guerra Campos, obispo*». En *La Nación*, 232 (1996) 18.

¹⁷⁷² **Tibau Durán, monseñor Narciso**. «*Precisiones históricas sobre el nombramiento de obispos auxiliares en España y fuera de España*». En *Revista Española de Derecho Canónico*, 87 (1974) 553-565.

elaboró un pésimo documento sobre el divorcio y defendió a monseñor Casaldáliga. Monseñor Adolfo González, obispo de Ávila, y monseñor Fidel Hernáez, apoyaron a Hans Küng. Monseñor Iniesta, en 1972 se decía de izquierdas y negaba buena parte de la moral que enseñaba *Humanae Vitae*. Apoyaba la Teología de la Liberación, aceptaba la legislación del divorcio, pedía la libertad de los presos comunes, estaba contra la libertad de enseñanza, y era solidario con el teatro y los periodistas pornográficos y que ofendían a la religión católica. Roma le llamó a consultas para explicar su línea pastoral. Apoyó al sandinismo y calificó a la Iglesia de 1936 como no reconciliadora. Roma admitió su renuncia en 1998, aunque estaba retirado por enfermedad desde 1989¹⁷⁷³.

Dos de los obispos auxiliares seleccionados por el nuncio Dadaglio convivían con sendas mujeres; uno aprovechó la ocasión para enderezar su vida y el otro rechazó la oferta porque le esperaba una mujer para casarse. Aunque también algunos obispos progresistas habían sido designados por el jefe del Estado (Buscarais, Díaz Merchán, Tarancón, Infantes Florido, Larrea, Martí Alanís, Palenzuela, Pont y Gol, o Mauro Rubio). Al contrario Roma designó a dos considerados tradicionales: Esteban Granados y Don José¹⁷⁷⁴.

A finales de julio de 1976 se produjeron acuerdos parciales entre el Gobierno y la Santa Sede que derogaron los artículos VII y VIII del vigente Concordato, para que la competencia sobre el nombramiento de obispos y arzobispos fuese exclusiva competencia de la Santa Sede. Antes del nombramiento la Santa Sede comunicará el nombre al Gobierno español por si hubiese alguna objeción de índole política general, aunque será la Santa Sede quien valorará las objeciones eventuales.

Sólo habrá terna conjunta Ministerio de Asuntos Exteriores y Nunciatura Apostólica, con elección final del rey, para el Vicariato General Castrense.

En España hasta el momento se elaboraba una terna conjunta Nunciatura-Gobierno modificable por la Santa Sede. En Francia subiste sin embargo el derecho de presentación del Presidente de la República Francesa. Lo más frecuente es el sistema de prenotificación, con varias fórmulas posibles: prenotificación con

¹⁷⁷³ **Fernández de la Cigoña, Francisco José.** «*Episcopalia V. Monseñor Iniesta*». En Siempre P'alante, 378 (1998) 9; **Fernández de la Cigoña, Francisco José.** «*¿Hay que ser cura rebelde para llegar a ser obispo?*». En Siempre P'alante, 383 (1999) 9.

¹⁷⁷⁴ **Cierva, Ricardo de la,** *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 278.

potestad del Estado a vetar a un candidato, a vetarlo buscando un candidato de consenso, o a presentar objeciones con potestad final de la Santa Sede¹⁷⁷⁵.

3.5.9. La autoridad magisterial de la CEE

Para aplicar las enseñanzas del Concilio se constituyeron en 1966 las Conferencias Episcopales. En España su primer presidente fue el arzobispo de Madrid-Alcalá don Casimiro Morcillo, y Secretario, don José Guerra Campos¹⁷⁷⁶.

Para el padre Monsegú las Conferencias no son de institución divina ni entran en la Constitución de la Iglesia. No gozan de potestad propia ordinaria ni su magisterio es vinculante de suyo. La Conferencia Episcopal «no puede actuar en nombre del Episcopado a no ser que todos y cada uno de los obispos dieran su consentimiento» o asentimiento o se tratase de doctrinas o normas de cumplimiento obligado «por ser de derecho común, o que cuente con un mandato especial de la Sede Apostólica»¹⁷⁷⁷. «Ninguna Conferencia Episcopal, dice el cardenal Ratzinger, tiene, en cuanto tal, una misión de enseñanza: sus documentos no tienen valor específico, sino el valor del consenso que le es atribuido por cada obispo», y ningún obispo queda vinculado por lo acordado sin su consentimiento por la Conferencia, a no ser que sea cosa de derecho común o que le de fuerza vinculante la suprema autoridad apostólica¹⁷⁷⁸.

El Sínodo extraordinario de 1985 hizo balance sobre el desarrollo o aplicación del Concilio en sus 20 años de aplicación. Prometió un documento sobre las Conferencias Episcopales en su naturaleza y competencias. Citando al cardenal Ratzinger afirma que las Conferencias Episcopales nacieron en el clima de pluralismo y democratismo en alza, y el deseo de implicar a las iglesias particulares.

¹⁷⁷⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Presentación y prenotificación en el nombramiento de obispos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1976) 238-239.

¹⁷⁷⁶ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 572.

¹⁷⁷⁷ Can. 455, 4 y 1.

¹⁷⁷⁸ **Monsegú, Bernardo**. «Las Conferencias Episcopales: naturaleza y magisterio». En Iglesia Mundo, 359 (1988) 30-31; **CIO**. «No es disculpa la ignorancia, ni la necesidad». En Iglesia Mundo, 92 (1975) 21; **CIO**. «No es disculpa la ignorancia, ni la necesidad». En Iglesia Mundo, 92 (1975) 23.

Hasta De Lubac se quejó de una especie de federación de las Iglesias particulares en las Conferencias Episcopales que no se corresponde con la naturaleza de la iglesia¹⁷⁷⁹.

La CEE no es una asamblea democrática, y no actúa como colegio sin su cabeza el Papa. En la CEE, los obispos no representan a nadie. Los obispos son responsables ante Dios y la Iglesia de sus diocesanos, y no la CEE, que no tiene jurisdicción sobre ninguno de los obispos¹⁷⁸⁰.

Cárcel Ortí también señala que las decisiones de las Conferencias Episcopales no son vinculantes, salvo excepciones que señala el CIC o cuando la Santa Sede lo establece¹⁷⁸¹.

El padre Martín Descalzo gustaba de reproducir numerosas editoriales de la revista *Ecclesia* entre 1966 y 1970 donde se valora positivamente la contribución del Concilio a la revalorización del papel de las Conferencias Episcopales en el gobierno de la Iglesia. Son editoriales que se atribuyen a don José, directa o indirectamente. Martín Descalzo quería demostrar que don José no fue honrado y que atribuyó importancia a las conferencias episcopales cuando la CEE estaba en su mano y dejó de concedérselas cuando perdió su control¹⁷⁸².

Para el cardenal Tarancón en los primeros cinco años de la CEE el Gobierno pretendía apoyarse en la CEE contra la hostilidad de Roma y confiaba ciegamente en la Secretaría de la misma. Añade que don José criticaba severamente a los obispos que no seguían al pie de la letra las decisiones de la CEE¹⁷⁸³.

Como demostración de que la tesis del cardenal Tarancón y del padre Martín Descalzo no es verdadera, en 1966 don José escribió un artículo sobre las conferencias episcopales donde sostiene en esencia el mismo criterio que sostuvo más delante.

Decía entonces don José que las Conferencias Episcopales son un órgano de acción pastoral que el Concilio ha vigorizado buscando la máxima eficiencia apostólica. Esta acción compromete a todos los obispos, como Cuerpo continuador

¹⁷⁷⁹ **Monsegú, Bernardo**, «*Las Conferencias Episcopales*». En *Iglesia-Mundo*, 337 (1989) 7-8.

¹⁷⁸⁰ **Salgado, Andrés**, «*¿Qué es un obispo?*». En *Iglesia-Mundo*, 171 (1978) 12.

¹⁷⁸¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 239.

¹⁷⁸² **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileisa. León, 1999. Pág. 85.

¹⁷⁸³ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 720.

del Colegio de los Apóstoles, ya sea con la potestad colegial de la Asamblea en un Concilio Ecuménico, ya sea como aprobación pontificia de un acto colegial de los obispos dispersos por todo el mundo. El Papa, como cabeza del Colegio Episcopal, ha creado también como órgano permanente de ayuda del Episcopado al Papa el Sínodo de los Obispos. Estos nuevos órganos, algunos continuación de otros preexistentes, intentan aplicar las normas conciliares al tiempo que ayudan al Papa en su misión.

Las Conferencias Episcopales evocan los antiguos concilios provinciales como una muestra de la colegialidad de los obispos, buscando el bien común de las iglesias particulares. Es una necesidad práctica, pero los órganos resultantes de esta cooperación. No siempre gozan de la autoridad inherente a la colegialidad universal. La configuración final de las Conferencias Episcopales dependerá de la conexión entre varios obispos, de la voluntad del Romano Pontífice o de la prescripción de todo el Colegio Episcopal.

La tradición de los concilios provinciales estaba desvanecida hace mucho tiempo. En su lugar, tenían lugar reuniones periódicas de las cabezas de las Provincias Eclesiásticas, como venía ocurriendo hasta la llegada del Concilio en la Conferencia de Metropolitanos en España (recogiendo criterios y temática de los obispos diocesanos), y en Francia. O mediante reuniones generales de los obispos de un territorio, funcionando como si de una asamblea plenaria se tratase. Hasta 1965 había medio centenar de Conferencias nacionales. Este es el modelo que ha prevalecido en las Conferencias Episcopales.

El Decreto de Obispos afirma que la Conferencia Episcopal es una asamblea de obispos de un territorio determinado que ejercen conjuntamente una función pastoral¹⁷⁸⁴, para bien de la Iglesia, sobre todo en orden a su eficacia apostólica¹⁷⁸⁵.

Antes del Concilio, las reuniones episcopales tenían carácter de amicales, donde se intercambiaban ideas y se ayudaban mutuamente los obispos. Ahora las Conferencias adquieren un estatuto jurídico que, además de cooperación fraterna, implican el ejercicio conjunto, interdiocesano, de la misión de los obispos.

¹⁷⁸⁴ Guerra Campos, monseñor José, «Las Conferencias Episcopales». En *Ecclesia*, I (1966) 27.

¹⁷⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 28.

Las decisiones de la Conferencia, adoptadas con los votos de dos terceras partes de los obispos, tienen fuerza de obligación jurídica cuando lo prescribe el Derecho común (materia litúrgica), o por mandato peculiar de la Santa Sede, bien a petición de la misma o de la propia Conferencia.

El Decreto de los Obispos describe quienes pertenecen a la Conferencia Episcopal con derecho (ordinarios de lugar, a voto y quienes tienen sólo voto consultivo, y recuerda que el voto es personal no colegial, esto es, no votan las diócesis.

Don José formó parte de la Comisión que estudió los campos y las formas de una fructífera colaboración de los obispos europeos, acudiendo en representación de la CEE¹⁷⁸⁶.

Las Conferencias se caracterizan por su sentido pastoral y cuidan sobre todo el perfeccionamiento del apostolado. Abordan asuntos que precisan un proceder común de todos los obispos, especialmente si afectan a una misma nación (asuntos escolares, administrativos, uso moral de los derechos civiles, declaraciones públicas de trascendencia...). Los decretos del Concilio han emplazado a las Conferencias a la revisión de los límites de las circunscripciones diocesanas, la atención a la formación y previsión del clero, la educación cristiana de los fieles, y las tareas misionales¹⁷⁸⁷.

Todas las diócesis deben estar integradas en una Provincia Eclesiástica¹⁷⁸⁸. Quiere el Concilio recuperar y revitalizar la celebración de sínodos y concilios.

Las Conferencias no pretenden iniciar una fuerza centrífuga en respuesta a un supuesto periodo de centralismo en el régimen eclesiástico. Don José rechaza esta simplificación. «Cabe esperar una feliz armonía en que los bienes de la unidad se logren precisamente mediante una comunión activa y enriquecedora. Tal fue al menos la intención y la experiencia del Concilio»¹⁷⁸⁹.

Esa era al menos la esperanza del Papa Pablo VI al respecto de las Conferencias Episcopales: articulación, unidad armoniosa y fraterna caridad.

Las Conferencias están en fase experimental, pendientes de la necesaria revisión de la Santa Sede. La CEE está constituida por todos los obispos en funciones

¹⁷⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *«Las Conferencias Episcopales»*. En *Ecclesia*, I (1966) 28.

¹⁷⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 28.

¹⁷⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 28.

¹⁷⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 29.

en España y por los obispos capitulares. También están invitados los obispos retirados pero sólo con voto consultivo. Todos los poderes corresponden a la Asamblea Plenaria, que elige presidente, al secretario, a los miembros de la Comisión Permanente, constituye las Comisiones Episcopales fija las directrices pastorales a los movimientos de apostolado seglar, y es la fuente autorizada de los acuerdos y declaraciones colectivas del Episcopado. Los cardenales forman un Consejo de Presidencia dentro de la CEE por su especial relación con el Romano Pontífice, ocupándose de cuestiones relativas a la convocatoria y temario de las Asambleas Plenarias, y a la resolución de reclamaciones sobre el cumplimiento de los Estatutos de la Conferencia.

La Comisión Permanente dirige y ejecuta las decisiones de la CEE. Su presidente y secretario son los mismos que tiene la CEE. Está formado además por los presidentes de las Comisiones, más seis obispos de distintas Provincias Eclesiásticas. Son nombrados por tres años. Representan a la Asamblea, convocan la misma y se ocupan del orden del día.

En realidad así venía funcionando la Conferencia de Metropolitanos. Ahora «se integrarán en una estructura más compacta y unitaria, con una responsabilidad más precisa y una función más dinámica y mejor articulada»¹⁷⁹⁰. Pero don José concluye desconfiando de una estructura árida, recordando que lo importante es la flexibilidad con la acción del Espíritu en comunión con el Papa y los obispos, y con todo el pueblo santo de Dios¹⁷⁹¹.

Lo mismo dijo trece años después. Don José se hace eco de una conferencia del Secretario de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, monseñor Jérôme Hamer, sobre el deber de los obispos de enseñar por Derecho Divino en comunión con el Romano Pontífice y el Colegio Universal, que confirman la tesis de don José. Monseñor Hamer dice que la lógica de las mayorías de los dos tercios en las CE sólo obligan en los casos prescritos por el Derecho común o en casos especiales en virtud de un mandato de la Santa Sede, que debe confirmar la decisión¹⁷⁹².

¹⁷⁹⁰ *Ibíd.* Pág. 29.

¹⁷⁹¹ *Ibíd.* Pág. 29.

¹⁷⁹² **Guerra Campos, monseñor José.** «*Informaciones. El magisterio episcopal y las Conferencias Episcopales*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1979) 26-27.

«La creación de Conferencias Episcopales a raíz del Concilio Vaticano II contribuyó a fomentar en muchos un concepto exagerado de jurisdicción nacional, por encima y con merma de la correspondiente por derecho divino a cada obispo»¹⁷⁹³.

Sobre el cometido y autoridad de la Conferencia, don José explicó que el decreto conciliar *Christus Dominus* ha dado a las conferencias cierto estado jurídico, robusteciendo el ejercicio conjunto del cargo pastoral de los obispos, pero principalmente en referencia a «las formas y modos de apostolado, debidamente adaptados a las circunstancias del tiempo»¹⁷⁹⁴.

Don José explicó con profundidad su valoración de los documentos emanados de las conferencias episcopales¹⁷⁹⁵.

«Por voluntad del Señor la Iglesia recibe un bien del ejercicio de autoridad jerárquica y ministerial. Se opone a ese bien el desconocer o eludir las normas auténticas y el imponer como normas las que no lo son. Esto sucede no pocas veces con los actos de la Conferencia Episcopal y de sus órganos; sobre todo, cuando algunos publicistas manipulan los acuerdos de la Conferencia como si todos fuesen decretos de una jurisdicción supradiocesana»¹⁷⁹⁶.

«Antes del Concilio las Conferencias nacionales eran sólo reuniones libres y amistosas, sin ninguna fuerza de obligar (...). Con el Concilio se da a las Conferencias un cierto estado jurídico (...). Al mismo tiempo se robustece el ejercicio conjunto del cargo pastoral de los obispos. Este ejercicio conjunto se refiere principalmente a las “formas y modos de apostolado, debidamente adaptados a las circunstancias de tiempo”, e incluye, no sólo la ayuda para que cada obispo actúe en su territorio, sino también un cierto modo concorde de actuar y una cierta acción común, que en algunos casos puede llegar hasta fijar una norma común de gobierno.

¹⁷⁹³ **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002. Pág. 112.

¹⁷⁹⁴ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Págs. 573-574.

¹⁷⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 353-364.

¹⁷⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 353.

En estos casos, y sólo en ellos, la Conferencia se asimila, por razón del poder legislativo, a los Concilios¹⁷⁹⁷.

«La Conferencia no hace que la potestad episcopal resida, como en sujeto primario, en un cuerpo o colegio de obispos, del que los miembros fuesen sólo ejecutores o vicarios en las distintas partes de una nación. Sin discutir ahora si la Autoridad Suprema puede dar o no esa articulación a la Iglesia, el hecho es que cada Diócesis constituye una Iglesia particular completa, “formada a imagen de la Iglesia universal”¹⁷⁹⁸; y cada obispo diocesano es responsable ante el Señor y ante la autoridad suprema de la Iglesia, que le da la misión canónica; no ante la Conferencia. Cada obispo ejerce personalmente en nombre de Cristo una potestad que es propia, ordinaria e inmediata, “aunque su ejercicio esté regulado por la suprema autoridad de la Iglesia y pueda ser circunscrito dentro de ciertos límites con miras a la utilidad de la Iglesia o de los fieles”¹⁷⁹⁹. El juramento de fidelidad que la Santa Sede recibe de los Obispos diocesanos se refiere por separado a la participación en las acciones colegiales de los Obispos y a la actuación de las Conferencias Episcopales»¹⁸⁰⁰.

Entre los distintos actos de la Conferencia Episcopal don José destaca cuatro de ellos (la mutua iluminación, actos legislativos; acuerdos indicativos, no normativos; y documentos doctrinales). El primero es el más importante para don José, estimando que podría ser el objeto provechoso de la mayoría de las reuniones de la Conferencia Episcopal: intercambio de experiencias, estudio de situaciones generales, formas de acción pastoral y servicios comunes¹⁸⁰¹.

Con respecto a los actos legislativos, don José recuerda que el Concilio Vaticano II ha decretado que «las decisiones de la Conferencia de los obispos (...) tendrán fuerza de obligar jurídicamente sólo en aquellos casos en los que o el

¹⁷⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 354.

¹⁷⁹⁸ *Lumen Gentium*, 23.

¹⁷⁹⁹ *Lumen Gentium*, 27.

¹⁸⁰⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 355.

¹⁸⁰¹ *Ibidem*. Pág. 356.

derecho común lo prescribiese o lo estatuyere un mandato peculiar de la Sede Apostólica, dado motu proprio o a petición de la misma Conferencia»¹⁸⁰².

«La Conferencia por su sola autoridad no puede producir actos legislativos. Y, aún teniendo el mandato de la Autoridad Suprema de la Iglesia, el Concilio exige otras dos condiciones para la validez de los decretos de las Conferencias: a) que las decisiones sean tomadas “por dos tercios al menos de los votos de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo”, esto es, : no sólo dos tercios de los que asisten a la asamblea, sino dos tercios de la totalidad de los miembros; b) que las decisiones obtengan el reconocimiento de la Sede Apostólica»¹⁸⁰³. «Lo que es simplemente un ejercicio conjunto de la función magisterial que compete a cada obispo se toma equivocadamente como una autoridad magisterial superior, a la manera de un concilio, como si fuese una instancia intermedia entre cada obispo y el magisterio universal de la Iglesia (...) Algunos tienden a pensar como si la responsabilidad y la potestad episcopal residiesen primariamente en un colegio, al frente de una macro-diócesis nacional, y los obispos no fuesen más que unos delegados o vicarios sectoriales»¹⁸⁰⁴. Circulan «normas» que carecen de «autoridad canónica»¹⁸⁰⁵.

Don José pone el ejemplo de los primeros siete años de existencia de la conferencia Episcopal (1966-1972). Se adoptaron 206 acuerdos. De ellos sólo cinco tienen valor jurídico, diecinueve tienen valor normativo para las diócesis españolas (materias reservadas a la Conferencia Episcopal o por la intención de los obispos), pero la mayoría no lo son, o son dudosos (falta alguno de los tres requisitos esenciales: el mandato superior, la votación de todos los obispos y la aprobación por dos tercios, o el reconocimiento de la Santa Sede¹⁸⁰⁶).

¹⁸⁰² **Guerra Campos, monseñor José**, «Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 356.

¹⁸⁰³ . Pág. 356-357.

¹⁸⁰⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley del divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág. 88.

¹⁸⁰⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 85.

¹⁸⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 358.

Es más, en 1969, el presidente de la Comisión Episcopal de Liturgia, monseñor Tarancón, al editar el Ordinario de la Misa, advirtió que los textos todavía no habían sido sometidos a la aprobación de la Conferencia Episcopal, ni a la confirmación de la Santa Sede. El Misal se editaría ad interim como texto experimental sin implantación de manera obligatoria¹⁸⁰⁷. Por eso dice don José que hay «un vacío de norma en lo que corresponde a la autoridad del Episcopado Español. Mientras la Conferencia no remedie legítimamente ese vacío, sólo puede llenarse por las determinaciones de cada Obispo diocesano, de acuerdo con las normas del Concilio y de la Santa Sede»¹⁸⁰⁸.

Con respecto a los acuerdos de valor directivo, no obligatorios, don José puntualiza que «en casi todos los asuntos los acuerdos de la Conferencia son orientaciones o directivas, que deben constituir una ayuda preciosa para la tarea pastoral de cada obispo y servir a la unidad de acción, recomendada por situaciones y necesidades comunes que rebasan los límites de cada diócesis. No son decisiones vinculantes; son como propuestas autorizadas, que sólo se convierten en ley para los fieles si cada obispo las promulga como tales en su propia diócesis. (...) Estas consideraciones se someten a la estimación moral del obispo, el cual –por tanto– conserva la libertad de obrar según su conciencia, por razones cuya gravedad él mismo, como pastor personalmente responsable, ponderará ante Dios»¹⁸⁰⁹.

«La tendencia a suplantar al Ordinario y su legítima autonomía por medio del recurso a organismos interdiocesanos o a otros Ordinarios, va contra las exigencias fundamentales de la vida y de la estructura de la Iglesia»¹⁸¹⁰.

«La prudencia pastoral pide a los obispos armonizar dos criterios: el de coordinar sus normas con los demás obispos, cuando el bien común requiera unidad de acción en su territorio; y el de no aplicar en una diócesis los acuerdos de la Conferencia cuando haya para ello, a juicio del mismo Ordinario, causas justas y razonables»¹⁸¹¹.

¹⁸⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José.** «*Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 358.

¹⁸⁰⁸ *Ibidem.* Pág. 358.

¹⁸⁰⁹ *Ibidem.* Pág. 359.

¹⁸¹⁰ *Ibidem.* Pág. 360.

¹⁸¹¹ *Ibidem.* Pág. 360.

«Cuales sean las causas que justifican la decisión de no aplicar en una diócesis determinados acuerdos de la Conferencia Episcopal lo ha de estimar cada obispo. De modo general, han de tenerse por causas justas y razonables (además del caso en que surgiesen acuerdos contrarios a la Doctrina o a la Disciplina Católica) los supuestos siguientes: a) si un acuerdo, por no haberse tenido en cuenta circunstancias peculiares, resulta perturbador o nocivo en una diócesis; b) si presenta de modo equívoco la Doctrina o la Norma universal; c) si de hecho, por ambigüedad o indeterminación, favorece o sirve de apoyo -aunque sea *praeter intentionem*- a actitudes o actuaciones disconformes con la Doctrina y la Norma de la Iglesia; d) si contiene imposiciones unilaterales en lo que es libre, singularmente si no respeta la “justa libertad que a todos corresponde en la sociedad civil»¹⁸¹². Por ejemplo, «tienen puntos ambiguos que impiden convertirlos íntegramente en norma, los dos documentos de la XVII Asamblea Plenaria: Orientaciones pastorales sobre Apostolado Seglar y La Iglesia y la comunidad política»¹⁸¹³.

Tampoco las Comisiones Episcopales pueden delegar en sus Secretariados la facultad de dar orientaciones que la Asamblea haya confiado a las comisiones dentro del campo de su competencia especial. Don José hace referencia a algunos abusos que se han terminado gracias a las normas que delimitan la competencia de los Secretariados de las comisiones episcopales¹⁸¹⁴.

Los documentos doctrinales de la Conferencia Episcopal tienen un valor no «debidamente aclarado». Dice monseñor Guerra Campos que «no constituyen decisiones jurídicamente vinculantes, que obligarían también a los que no hubiesen votado a favor del texto; porque son documentos que se hacen sin “mandato” de la Autoridad superior y que se publican sin “reconocimiento de la Santa Sede»¹⁸¹⁵.

Don José cita a Henri de Lubac a propósito de un artículo en la revista *Ecclesia* el 26 de febrero de 1972: el Concilio Vaticano II «no conoce intermediario alguno de orden doctrinal entre Iglesia particular e Iglesia universal». Don José replica que «las normas conciliares acerca de la potestad legislativa (normas

¹⁸¹² *Lumen Gentium*, 37.

¹⁸¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, «Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 360-361.

¹⁸¹⁴ *Ibidem*. Pág. 361.

¹⁸¹⁵ *Ibidem*. Pág. 362.

comunes para varias diócesis) y al ejercicio de la prudencia pastoral (directrices para mayor unidad y eficacia en la acción). No dicen nada sobre el ejercicio de la potestad de enseñar»¹⁸¹⁶.

Un documento de la Conferencia, si nos atenemos a las normas actuales, carece de autoridad magisterial por encima de los obispos miembros. Lo que obliga a éstos es la doctrina de la Iglesia universal¹⁸¹⁷.

Don José cita en este sentido una comunicación de la Sagrada Congregación Consistorial al Episcopado Español (Acta de la III Asamblea Plenaria, 1966, folio 8): «cada obispo tiene en su diócesis potestad de magisterio inalienable, que sólo puede ser limitada por el Papa o el Concilio (...). Para ejercerla de modo conveniente, lo mismo que las demás funciones pastorales, se han instituido las Conferencias Episcopales, cuyo fin es el ejercicio conjunto de la misión de los obispos en los asuntos de interés común».

«La Conferencia no puede impedir que un obispo, en el uso de su facultad magisterial, haga su propia declaración sobre el mismo tema»¹⁸¹⁸.

«Si los documentos doctrinales no vinculan a los obispos que no los hagan suyos, no se ve como pueden vincular a los fieles súbditos de los mismos. Por todo lo expuesto parece que, en el ámbito de la doctrina, la Conferencia, en cuanto órgano colegiado, no es sujeto de una autoridad distinta de la que compete a cada uno de sus miembros. Se trata de documentos colectivos, en los que cada obispo ejerce su propia autoridad sobre sus fieles; sólo que, al hacerlo conjuntamente con los demás, se fomentan valores inapreciables de unidad y credibilidad. La obligación dimanante de tales documentos –otra cosa es la obligación dimanante del Magisterio universal que los documentos reproduzcan- parece afectar directamente a los diocesanos de los obispos que suscriban el texto como suyo. En la II Asamblea del Episcopado Español, 1966, se formuló la duda de que la Conferencia pudiese hacer con autoridad una interpretación del Concilio. La Asamblea –se dijo– podría tan sólo dar una interpretación cuyo valor dependería de los argumentos en que se fundara. (...) No hay problema alguno cuando los documentos aparecen ante los fieles de un país

¹⁸¹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Normas del obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el boletín oficial de la diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 362.

¹⁸¹⁷ *Ibidem*. Pág. 362.

¹⁸¹⁸ *Ibidem*. Págs. 362-363.

como aceptados por todos sus obispos (...). Lo malo ocurre cuando se publica oficialmente sin decir quienes la sustentan, y más si la discrepancia se publica oficialmente sin decir quienes la sustentan, y si todos los obispos promulgan como suyo el documento. Entonces la fuerza magisterial del documento (no la fuerza argumentativa que pueda tener) se hace dudosa para todos. De ahí lo importante que sería regular mejor para el futuro tales documentos. Sin duda evitaba confusiones el uso tradicional de que todo documento apareciese suscrito nominalmente por los que lo compartían»¹⁸¹⁹.

«Las decisiones de la Conferencia Episcopal no tienen fuerza jurídica obligante más que en los contados casos en que así lo establece la ley universal de la Iglesia o un mandato de la Santa Sede»¹⁸²⁰.

Responde don José a quienes se han extrañado de que algunos obispos hayan dado orientaciones morales después de la nota de la CEE. Don José hace memoria al respecto de la norma de la Iglesia y aduce tres citas.

En 1969 el Gobierno español rogó a la CEE que los asuntos temporales de dimensión nacional fuesen enjuiciados de manera conjunta por el Episcopado Español. La CEE respondió admitiendo la importancia de una información concordante, pero señaló que «cada obispo tiene en su diócesis potestad de magisterio inalienable, que sólo puede ser limitada por el Papa o el Concilio». La CEE no puede impedir que un obispo, usando su facultad magisterial haga su propia declaración sobre un tema ya abordado por la CEE. Tampoco se puede afirmar de manera absoluta la inconveniencia de que los obispos diocesanos ejerzan su derecho.

Pablo VI en dos ocasiones ha reiterado que las declaraciones colectivas de los obispos no pueden disminuir la responsabilidad personal de cada obispo para responder a las necesidades inmediatas y cotidianas del pueblo de Dios¹⁸²¹.

Don José anuncia desde su boletín diocesano cómo afrontará, en su condición de nuevo obispo de Cuenca, los documentos emanados desde la CEE, en coherencia con la «aplicación de las normas y criterios de la Iglesia»:

¹⁸¹⁹ *Ibidem*. Pág. 363.

¹⁸²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 66.

¹⁸²¹ **Guerra Campos, monseñor José**. «Magisterio de los obispos diocesanos y Conferencia Episcopal». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 7 (1978) 208-209.

1.- Los pocos actos legislativos de la Conferencia se publicarán en una sección del Boletín dedicada a la Conferencia Episcopal, que se abrirá cuando se presente la ocasión.

2.- Los acuerdos y documentos no legislativos de la Conferencia, que hayan de tener valor nominativo en esta Diócesis, se publicarán –con su mismo texto u otro– en la sección del Boletín dedicada a los actos oficiales del Obispo, quien las propondrá como normas suyas, aunque se refiera en ellas a los estudios y acuerdos de la Conferencia que las han preparado y que explican la coincidencia con los actos de otros obispos.

3.- Los demás acuerdos y documentos, tanto de la Asamblea Plenaria como de las Comisiones Episcopales, carecerán de valor normativo. Si parece oportuno por razón de su interés, podrán publicarse –en todo, en parte o en resumen– en una sección meramente informativa»¹⁸²².

La Conferencia Episcopal Española, basándose en una teoría sobre el poder magisterial de la misma (que su enseñanza era magisterio de la Iglesia), tenía en sus estatutos que si un documento se aprobaba por mayoría absoluta de los presentes, pasaba a ser enseñanza magisterial en todo el territorio nacional. Esto ha sido descartado por el Motu proprio de Juan Pablo II, *Apostolos Suos*, en mayo de 1998, justo al año siguiente a la muerte de don José, obligando a cambiar los estatutos de la Conferencia Episcopal española. Ahora, de acuerdo con lo que defendió don José y muy pocos más en España, sólo pasa a ser magisterio un documento de la Conferencia Episcopal cuando ha sido aprobado por todos y cada uno de los Obispos y no es magisterio por haber sido elaborado por la Conferencia en su conjunto sino en virtud del poder magisterial de cada uno de los Obispos de España en su propia diócesis, ejercido por todos a la vez de mutuo acuerdo. De ahí que, si uno solo no lo aprueba para su diócesis, el documento carece de toda categoría magisterial¹⁸²³

Por eso el cardenal Marcelo González llegó a decir: «Nos faltará, quizá porque él no lo hará nunca, precisamente su mano y su pluma tan precisas, con ese estilo casi matemático que tiene, no exento de una belleza literaria única porque él es el que mejor podía redactar esos aspectos, que van a quedar, si no es así, van a

¹⁸²² **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 364.

¹⁸²³ Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

quedar ocultos para siempre. Todavía, digo, hay quienes los conocen, pero necesitarían el auxilio suyo, para que puedan ser redactados y expuestos de forma que fueran conocidos con provecho por parte de la Iglesia española. ¡Ojalá pueda ser así!. Sería otro servicio eminente de los muchos que ha prestado Monseñor Guerra Campos a la Iglesia. Servicios muy silenciosos, muy profundos, muy pacientes y que dan resultados a la larga, porque muchas de las cosas que él dijo y que defendió en medio de ciertas polémicas en las que él no quiso participar, pero le rodeaban. Muchas de las cosas que él dijo se han visto después confirmadas, y van poco a poco manifestando el acierto con que una mente privilegiada las vio venir y trataba de evitar lo que tenían de perjudicial o de aumentar y desarrollar más ampliamente lo que tenían de acierto, en la orientación que él buscaba»¹⁸²⁴.

3.5.10. El Papa dio la razón a don José post mortem

Todas las afirmaciones de don José, siguiendo la doctrina tradicional de la Iglesia al respecto¹⁸²⁵.

Don José estimaba que, dejándose llevar por la moda comunitaria y colegial, los obispos corrían el peligro de hacer dejación de su potestad y de su responsabilidad en el juego de mayorías assemblearias o de comisiones de expertos. No podía en conciencia abdicar ni suscribir decisiones que tomaba la mayoría de la CEE, don José prefirió no participar en esas reuniones, para no obligarse por sus conclusiones.

Poco después del aniversario de su muerte, el Papa publicó el documento *Apostolos Suos*, que efectivamente viene a dar la razón a don José.

¹⁸²⁴ **Redacción**, «Bodas de plata del obispo de Cuenca mons. Guerra Campos». En *Iglesia-Mundo*, 398-399 (1990) 24-28.

¹⁸²⁵ *Christus Dominus* (1965) *Ecclesiae Sanctae* (Pablo VI), *Motu proprio* sobre la Constitución de Conferencias Episcopales (1966), coincidirán con las principales afirmaciones posteriores del Magisterio (Cf. CIC cc. 447-459 y *Apostolos suos* (Juan Pablo II), *Motu proprio* sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias de los Obispos (1998); **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 31.

El documento contiene severas advertencias sobre las posibles extralimitaciones de las Conferencias Episcopales. El documento tiene forma de «Motu Proprio», esto es, norma imperada por el Papa. El texto subraya la constitución monárquica de la Iglesia, del Papa en la Iglesia universal y de cada obispo en su Diócesis. Recuerda así mismo que el Episcopado es uno e indiviso y que nunca actúa colegiadamente sin su cabeza. Recuerda también que las agrupaciones de las iglesias particulares por razones geográficas, como pueden ser las Conferencias Episcopales, no pueden actuar los obispos en actos colegiales equiparables al Colegio Episcopal. Porque la Iglesia no es una federación de iglesias particulares.

La tendencia del texto es claramente restrictiva de los abusos de las asambleas episcopales pretendidamente federalistas y colegiales contra la jurisdicción pontificia y de cada obispo particular.

El texto también advierte contra la excesiva burocratización de las Conferencias Episcopales con comisiones y otros órganos entre asambleas Plenarias, pues las comisiones están para ayudar a los obispos no para sustituirlos.

La autoridad del magisterio de la Conferencia Episcopal no es superior a la de cada obispo singular y precisa de la confirmación papal.

La función doctrinal corresponde sólo al Plenario. El Consejo permanente o las Comisiones no «tienen autoridad para realizar actos de magisterio auténtico ni en nombre propio, ni en nombre de la Conferencia, ni tampoco por encargo de la misma». Y los obispos no pueden ni en solitario ni reunidos limitar su sagrada potestad a favor de la Conferencia Episcopal.

Todo esto quería defender don José con su actitud. El texto pontificio se ha publicado sin el concurso del Episcopado, y contiene las líneas maestras del borrador rechazado por las Conferencias Episcopales diez años más atrás¹⁸²⁶.

En efecto, el Concilio ha reconocido la oportunidad y la fecundidad de tales organismos, juzgando «que es muy conveniente que en todo el mundo los Obispos de la misma nación o región se reúnan en una asamblea, coincidiendo todos en fechas prefijadas, para que, comunicándose las perspectivas de la prudencia y de la

¹⁸²⁶ **Salazar, Carlos**, «*Guerra Campos tenía razón*». En *Siempre P' delante*, 371 (1998) 7.

experiencia y contrastando los pareceres, se constituya una santa conspiración de fuerzas para el bien común de las Iglesias»¹⁸²⁷.

En 1966, el Papa Pablo VI, con el Motu proprio *Ecclesiae Sanctae* (6 de agosto de 1966), impuso la constitución de Conferencias Episcopales allí donde aún no existían... Unos años más tarde, en 1973, el Directorio Pastoral de los Obispos volvió a recordar que «la Conferencia Episcopal ha sido instituida para que hoy en día pueda aportar una múltiple y fecunda contribución a la aplicación concreta del afecto colegial. El Código de Derecho Canónico promulgado por el 25 de enero de 1983, ha establecido una normativa específica (cc. 447-459), que regula la finalidad y las competencias de las Conferencias de los Obispos, además de su erección, composición y funcionamiento: espíritu colegial, colaboración entre las Conferencias de diversas naciones, intercambio de puntos de vista, la consulta recíproca y la colaboración en favor del bien común de la Iglesia»¹⁸²⁸.

Las conferencias episcopales contribuyen eficazmente a la unidad entre los Obispos... Instrumento muy válido para afianzar la comunión eclesial. No obstante, la evolución de sus actividades, cada vez mayores, ha suscitado algunos problemas de índole teológica y pastoral, especialmente en sus relaciones con cada uno de los obispos diocesanos¹⁸²⁹.

El Sínodo de los Obispos celebrado en 1985 ha reconocido la utilidad pastoral, más aún, la necesidad de las Conferencias de los Obispos en las circunstancias actuales, pero, al mismo tiempo, no ha dejado de observar que «en el modo de proceder de las Conferencias Episcopales, ténganse presentes el bien de la Iglesia, o sea, el servicio a la unidad, y la responsabilidad inalienable de cada Obispo hacia la Iglesia universal y hacia su Iglesia particular». Así pues, el Sínodo ha recomendado que se explicita el problema de su autoridad doctrinal, teniendo presente el número 38 del Decreto conciliar *Christus Dominus* y los cánones 447 y 753 del Código de Derecho Canónico¹⁸³⁰.

La suprema potestad que el cuerpo de los Obispos posee sobre toda la Iglesia no puede ser ejercida por ellos si no es colegialmente, ya sea de manera solemne

¹⁸²⁷ *Apostolos Suos*, 4.

¹⁸²⁸ *Apostolos Suos*, 5.

¹⁸²⁹ *Apostolos Suos*, 6.

¹⁸³⁰ *Apostolos Suos*, 8.

reunidos en Concilio ecuménico, o dispersos por el mundo, a condición de que el Sumo Pontífice los convoque para un acto colegial o al menos apruebe o acepte su acción conjunta¹⁸³¹.

En el ámbito de las Iglesias particulares o de las agrupaciones de las mismas, no hay lugar para una semejante acción colegial por parte de los respectivos Obispos. En cada Iglesia, el Obispo diocesano apacienta en nombre del Señor la grey que le ha sido confiada como su Pastor, ordinario e inmediato, y su actividad es estrictamente personal, no colegial, aun cuando está animada por el espíritu de comunión.

En la agrupación de Iglesias particulares por zonas geográficas (nación, región, etc.), los Obispos que las presiden no ejercen conjuntamente su atención pastoral con actos colegiales equiparables a los del Colegio episcopal¹⁸³². En efecto, «los Obispos, cuando enseñan en comunión con el Romano Pontífice, merecen el respeto de todos, pues son los testigos de la verdad divina y católica»; y su enseñanza, en cuanto transmite fielmente e ilustra la fe que se ha de creer y aplicar en la vida, es de gran utilidad para toda la Iglesia¹⁸³³.

Cuando los Obispos de un territorio ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales para el bien de sus fieles, dicho ejercicio, sin embargo, no asume nunca la naturaleza colegial característica de los actos del orden de los Obispos en cuanto sujeto de la suprema potestad sobre toda la Iglesia. Del mismo modo, el Colegio Episcopal no se ha de entender como la suma de los Obispos puestos al frente de las Iglesias particulares, ni como el resultado de su comunión, sino que, en cuanto elemento esencial de la Iglesia universal, es una realidad previa al oficio de presidir las Iglesias particulares. En otras palabras, «la colegialidad episcopal en sentido propio y estricto, pertenece sólo a todo el Colegio episcopal que, como sujeto teológico, es indivisible»¹⁸³⁴.

Una de las prescripciones del Concilio Vaticano II señala que «la Conferencia Episcopal, institución de carácter permanente, es la asamblea de los Obispos de una nación o territorio determinado, que ejercen unidos algunas funciones pastorales respecto de los fieles de su territorio, para promover conforme a la norma del

¹⁸³¹ *Apostolos Suos*, 9.

¹⁸³² *Apostolos Suos*, 10.

¹⁸³³ *Apostolos Suos*, 11.

¹⁸³⁴ *Apostolos Suos*, 12.

derecho el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo mediante formas y modos de apostolado convenientemente acomodados a las peculiares circunstancias de tiempo y de lugar»¹⁸³⁵. Esta potestad, que desempeñan personalmente en nombre de Cristo, es propia, ordinaria e inmediata. Al Obispo diocesano compete en la diócesis que se le ha confiado toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, exceptuadas aquellas causas que por el derecho o por decreto del Sumo Pontífice se reservan a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica¹⁸³⁶.

Los Obispos no pueden autónomamente, ni individualmente, ni reunidos en Conferencia, limitar su sagrada potestad en favor de la Conferencia Episcopal y, menos aún, de una de sus partes, como el consejo permanente, una comisión o el mismo presidente. Este criterio queda bien claro en la norma canónica sobre el ejercicio de la potestad legislativa de los obispos reunidos en Conferencia Episcopal: «La Conferencia Episcopal puede dar decretos generales tan sólo en los casos en que así lo prescriba el derecho común o cuando así lo establezca un mandato especial de la Sede Apostólica, otorgado motu proprio o a petición de la misma Conferencia. En los demás casos «permanece íntegra la competencia de cada Obispo diocesano y ni la Conferencia ni su presidente pueden actuar en nombre de todos los Obispos a no ser que todos y cada uno hubieran dado su propio consentimiento»¹⁸³⁷.

El Código de Derecho Canónico establece la norma fundamental al respecto: «Los Obispos que se hallan en comunión con la Cabeza y los miembros del Colegio, tanto individualmente como reunidos en Conferencias Episcopales o en concilios particulares, aunque no son infalibles en su enseñanza, son doctores y maestros de los fieles encomendados a su cuidado; y los fieles están obligados a adherirse con asentimiento religioso a este magisterio auténtico de sus Obispos». Los Obispos, reunidos en la Conferencia Episcopal, procuran sobre todo seguir el magisterio de la Iglesia universal y hacerlo llegar oportunamente al pueblo a ellos confiado. El magisterio auténtico de los Obispos, es decir, aquel que realizan revestidos de la

¹⁸³⁵ *Apostolos Suos*, 14.

¹⁸³⁶ *Apostolos Suos*, 19.

¹⁸³⁷ *Apostolos Suos*, 20.

autoridad de Cristo, debe estar siempre en comunión con la Cabeza del Colegio y con sus miembros¹⁸³⁸.

Los Obispos reunidos en la Conferencia Episcopal ejercen juntos su labor doctrinal bien conscientes de los límites de sus pronunciamientos, que no tienen las características de un magisterio universal, aun siendo oficial y auténtico y estando en comunión con la Sede Apostólica. Y si falta dicha unanimidad, la sola mayoría de los obispos de una Conferencia Episcopal no puede publicar una eventual declaración como magisterio auténtico de la misma al que se deben adherir todos los fieles del territorio, salvo que obtenga la revisión (recognitio) de la Sede Apostólica, que no la dará si la mayoría no es cualificada. La intervención de la Sede Apostólica es análoga a la exigida por el derecho para que la Conferencia Episcopal pueda emanar decretos generales¹⁸³⁹.

3.5.11. Los amigos de don José

Pese a la imagen agria y conflictiva que don José tenía en los medios de comunicación, la inmensa mayoría hostiles a todo cuanto él representado en el terreno doctrinal, don José mantenía una relación cordialísima con todo el mundo.

Don José no era hombre de grupitos ni de amiguetes, sino un hombre, un pastor, abierto siempre a todos y buscando siempre el bien de todos. Decía que el obispo ha de ser un pozo sin fondo, donde todo el mundo echa sus miserias y sus necesidades teniendo que guardar el secreto y la reserva a todos, buscando el bien de sus feligreses, aun a costa de su sacrificio.

Con los demás obispos don José tenía una relación exquisita, como tenía por otra parte con todo el mundo: bondadoso, agradable en su trato y conversación, dispuesto a ayudar en todo, cariñoso, detallista, atento. Así lo relataba los cardenales Marcelo González, de forma pública y privada, y Antonio María Rouco; o monseñor don Francisco José Pérez y Fernández Golfín¹⁸⁴⁰.

¹⁸³⁸ *Apostolos Suos*, 21-22.

¹⁸³⁹ *Apostolos Suos*, 22.

¹⁸⁴⁰ Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

Fue admirado y querido por gran parte del Episcopado español¹⁸⁴¹. Su sucesor en el obispado de Cuenca no escatimó elogios personales y pastorales a su sucesor¹⁸⁴².

La diócesis de Cuenca rindió homenaje a don José con motivo del 25 aniversario de su ordenación episcopal. Fue invitado el cardenal Marcelo González, que en su discurso de salutación señaló que sentía hacia don José «una veneración y un cariño muy grandes, desde hace mucho tiempo». Desde que le conocí prácticamente¹⁸⁴³. Don Marcelo quiso manifestar también su «compenetración espiritual, mi afecto de hermano y, la comunión de propósitos eclesiales que nos unen en el altar, en la cátedra y fuera de ella»¹⁸⁴⁴.

En la homilía de su funeral, el cardenal Marcelo González dijo de don José: «(...) Yo era muy amigo de monseñor Guerra Campos; casi un hermano. Y él era para mí, como para tantos, un maestro de ciencia y virtud»¹⁸⁴⁵.

¹⁸⁴¹ **Cabezas, Juan Manuel**, *Prólogo al libro de monseñor José Guerra Campos. La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 15.

¹⁸⁴² **Del Hoyo, monseñor Ramón**, «*En manos del Señor y de su madre*». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 17.

¹⁸⁴³ **Pérez, Baltasar**, «*En las bodas de plata episcopales de monseñor Guerra Campos, obispo de Cuenca*». En *Roca Viva*, 266 (1990) 181-183.

¹⁸⁴⁴ **Redacción**, «*Bodas de plata del obispo de Cuenca mons. Guerra Campos*». En *Iglesia-Mundo*, 398-399 (1990) 24-28.

¹⁸⁴⁵ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 646.

3.6. La Hermandad Sacerdotal Española

Don José perteneció a la Hermandad Sacerdotal Española (HSE). De la HSE fue «su mejor valedor y además su más sincero consejero y verdadero amigo». Fue «miembro esclarecido de la Hermandad desde su nacimiento»¹⁸⁴⁶. De la HSE «siempre fue fiel amigo y miembro esclarecido»¹⁸⁴⁷. «Con objeto de asegurar la continuidad de la adecuada formación de los seminaristas, escolares y futuros sacerdotes de la Hermandad (HSE), y que no tengan que depender de ataduras que puedan ser contrarias a los fines y espíritu de la hermandad, erigió como asociación pública y como Instituto Religioso en Formación a la Sociedad de misioneros de Cristo Rey»¹⁸⁴⁸.

En la despedida a la HSE de su reunión en Cuenca les dice que «el Señor no nos señala con el dedo como Judas, sino que nos acepta como uno de los apóstoles perseverantes, aunque indignos, y a veces acaso vacilantes»¹⁸⁴⁹.

Desde su fundación, la HSE encontró en monseñor Guerra Campos su ayuda y «sabios consejos». De don José recibió la aprobación diocesana y la acogida en su diócesis de Cuenca de las Jornadas Sacerdotales de 1974, donde presidió la Misa en el acto inaugural¹⁸⁵⁰.

La HSE agradeció especialmente a don José, al obispo de Sigüenza-Guadalajara, don Laureano Castán, y al arzobispo de Zaragoza, monseñor Cantero, su intercesión ante el Papa para impedir la destrucción de la HSE, a propósito de las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza en 1972. Estos prelados también

¹⁸⁴⁶ **Turú, Antonio**, «En memoria del Excmo. y Rvdmo. Sr. Obispo D. José Guerra Campos». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 1; **Maján, Tiburcio**, «Miscelánea». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 13; **Gallardo, Fernando**, «Miscelánea». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 11.

¹⁸⁴⁷ **Turú, Antonio**, «Semper fidelis». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 7 (1996) 2.

¹⁸⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 2.

¹⁸⁴⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 95.

¹⁸⁵⁰ **Redacción**, «Jornadas de la Hermandad Sacerdotal Española en Cuenca». En *YA*, 11.285 (1974) 20.

informaron al Papa sobre la «crisis autodemoledora que había comenzado desde hacía años en la Iglesia en España»¹⁸⁵¹.

La Hermandad Sacerdotal Española (HSE) nació en Segovia en 1969 a partir de otra Asociación, la Asociación de Sacerdotes y Religiosos de San Antonio María Claret, que reunía a cientos de socios en Cataluña. Estaba presidida por el padre Piulach que promovió en 1965, junto al padre Alba Cereceda, la «unión de sacerdotes, aislados en la soledad de la gran ciudad, para fomentar entre ellos la santidad, afirmar la identidad sacerdotal y practicar la mutua ayuda, tanto en el ámbito de lo espiritual y pastoral como en las relaciones humanas de la amistad y la caridad», a instancias del documento conciliar *Presbyterorum Ordinis*¹⁸⁵². La Asociación de Sacerdotes y Religiosos de San Antonio María Claret conseguía reunir a 300 sacerdotes de Cataluña en la tumba de San Antonio María Claret¹⁸⁵³.

Con motivo de la crisis espiritual fuera y dentro de la Compañía de Jesús el año 1966¹⁸⁵⁴, había nacido la revista *Sacerdos* en 1967, con el padre Alba Cereceda (1924-2001), el padre Jaime Piulachs (1911-1968) y el padre Ricart Torrens, fallecido en 1996¹⁸⁵⁵. En marzo de 1971 el doctor Ramón Baucells, entonces director de la revista *Ave María*, cede la publicación al padre Alba.

En 1969 el padre Alba funda la Unión Seglar de San Antonio María Claret¹⁸⁵⁶. Las Uniones Seglares, que proliferan por toda España, son la versión seglar de la HSE. Posteriormente fueron surgiendo nuevas uniones seglares como la de San Francisco Javier de Pamplona que edita la revista *Siempre P'alante*¹⁸⁵⁷.

El 29 de septiembre de 1994 se fundaba la Sociedad Misionera, aprobada por don José en sus Constituciones. Don José favoreció y colaboró en el proyecto y en la Fundación. Ya en 1975 don José había impartido Ejercicios Espirituales para la

¹⁸⁵¹ **Turú, Antonio**, «*Semper fidelis*». En Hermandad Sacerdotal Española, 7 (1996) 1.

¹⁸⁵² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 10, 39 y 192; **Sociedad Misionera de Cristo Rey**, *P. José María Alba, SJ*. SMCR. Sentmenat, 2011. Pág. 34.

¹⁸⁵³ **Sociedad Misionera de Cristo Rey**, *P. José María Alba, SJ*. SMCR. Sentmenat, 2011. Pág. 33.

¹⁸⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 29.

¹⁸⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 30.

¹⁸⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 33.

¹⁸⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 36.

Asociación de Sacerdotes y Religiosos de San Antonio María Claret entre el 15 y el 21 de septiembre de 1975 en Caldas de Montbuy¹⁸⁵⁸. Aunque don José había ordenado mucho antes, en 1980, a los dos primeros sacerdotes de la Sociedad¹⁸⁵⁹.

Una de las primeras acciones de la HSE fue a comienzos de 1966. Envío una carta al Secretario de Estado, el Cardenal Cicognani denunciando la campaña contra el nombramiento para la Archidiócesis de Barcelona de don Marcelo González, hasta entonces obispo de Astorga. La carta decía que la mayor parte del clero y de los fieles no querían otro prelado que aquel que envíe la Santa Sede¹⁸⁶⁰.

La vinculación de don José era antigua. Acudió a Barcelona en 1972 para acudir a una reunión de casi 200 sacerdotes de la Fundación Padre Piulach, con el objetivo de abrir un colegio y una casa vocacional en la zona. La fundación contaba con el apoyo del ex-arzobispo de Barcelona, cardenal don Marcelo González. Don José impartió dos conferencias en Barcelona («Las tres tentaciones del sacerdote» y «Fe, ¿sin verdades de fe?»)¹⁸⁶¹.

La HSE, que había recibido la bendición apostólica de Pablo VI en 1969¹⁸⁶², nacía con una declaración de principios que no ha variado en el tiempo, en presencia de la jerarquía, y aceptada por más de 500 sacerdotes asistentes al acto fundacional en Segovia¹⁸⁶³. La Hermandad pronto alcanzó la cifra de 7.000 sacerdotes adheridos¹⁸⁶⁴.

Esta declaración de principios afirmaba su fidelidad al Papa, al Concilio y a la Tradición de la Iglesia, y condenaba el comunismo materialista y el liberalismo capitalista, «ambos explotadores del hombre»¹⁸⁶⁵. Afirmaba su patriotismo católico (sic), como virtud incluida en el 4º Mandamiento de la Ley de Dios, Y hacía una vaga

¹⁸⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 67.

¹⁸⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 69.

¹⁸⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 29.

¹⁸⁶¹ **Redacción**, «*Monseñor Guerra Campos preside una reunión de la Hermandad de S. Antonio María Claret*». En *La Vanguardia Española*, 32. 874 (1972) 32.

¹⁸⁶² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 46.

¹⁸⁶³ *Ibidem*. Pág. 39.

¹⁸⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 47.

¹⁸⁶⁵ **Hermandad Sacerdotal Española**, *Hermandad Sacerdotal Española*. Hermandad Sacerdotal Española. Barcelona, s.f. Págs. 20-21; **HSE**, «*Hermandad Sacerdotal Española de San Ignacio de Loyola (vol. I)*». HSE. San Sebastián, 1971. Págs. 34-35.

declaración en favor de la justicia social, con mucho acento en la esperanza escatológica y en la necesidad de evitar la demagogia¹⁸⁶⁶.

La HSE repitió reiteradamente que sus actos y palabras respondían exclusivamente a un profundo amor a la Iglesia, amor al Papa y a los obispos. Nunca quiso desvirtuar la comunión eclesial, y nunca albergó duda en el corazón y en la mente sobre el amor más hondo y sincero, con pasión teológica y pastoral, a quienes el Espíritu Santo puso a gobernar la Iglesia¹⁸⁶⁷. Una exposición sistemática del pensamiento de la HSE permite comprobar que su pensamiento estaba en coherencia con la doctrina oficial de la Iglesia¹⁸⁶⁸. «En la Hermandad Sacerdotal Española nos unía un espíritu fuerte de amor a Dios y a España, el amor a nuestros mártires, al Magisterio de la Iglesia y a la identidad sacerdotal»¹⁸⁶⁹.

La HSE no es antijerárquica ni está politizada, salvo en la medida que ama a España como Cristo amó a su Patria, respetando sus leyes, ensalzando sus tradiciones, compadeciéndose de sus desgracias y recordando con elogio sus figuras más representativas en la historia¹⁸⁷⁰. Afirma respetar y colaborar con el poder civil en su ámbito propio de acción, como enseña el Concilio, especialmente siendo cristiano¹⁸⁷¹.

Es cierto que se vio envuelta en graves turbulencias eclesiales muy a pesar suyo, y puede que se dejase llevar por el «celo indiscreto», como San Francisco de Sales, y que tal vez no acertase en algunas de sus expresiones o actitudes. Pero nació para luchar por la santidad de los sacerdotes, por los sagrados intereses de la Iglesia en una época voluntarista, que se tradujo en «ambigüedades, indecisiones, equívocos y anfibologías, cuando no en desconciertos, confusiones, cobardías y traiciones». La HSE nace ante una sociedad española, católica hasta ayer, y que está dejando de ser católica en sus leyes,

¹⁸⁶⁶ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 43.

¹⁸⁶⁷ *Ibidem*. Págs. II-III.

¹⁸⁶⁸ Cf. **Hermandad Sacerdotal Española**, *Dios ha hablado*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977.

¹⁸⁶⁹ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 289.

¹⁸⁷⁰ **HSE**, «*Hermandad Sacerdotal Española de San Ignacio de Loyola (vol. 1)*». HSE. San Sebastián, 1971. Págs. 6-7.

¹⁸⁷¹ *Ibidem*. Pág. 18.

ideas, costumbres y vida. Parece que a la Iglesia le pesa demasiado los grandes valores históricos de su Unidad Católica y de la Identidad Cristiana del pueblo español¹⁸⁷².

Es un hecho histórico que hubo hostilidad de la CEE a la HSE¹⁸⁷³. De la Asamblea Plenaria de la CEE no recibió la HSE el amor esperado, debido y correspondido. De la Iglesia, el Papa, el Concilio, de Roma y de muchos obispos españoles ha recibido «aliento y consuelo»¹⁸⁷⁴. En este sentido, se han producido acontecimientos graves en un contencioso público que en algunos momentos adquirió «tintes dramáticos» y que trajo «el escándalo, la confusión y el desaliento al clero nacional y al pueblo católico español»¹⁸⁷⁵.

La HSE agradece a los obispos que contribuyeron a su propia purificación y santificación con su «incomprensión y rechazo»¹⁸⁷⁶. Pero recuerda que el pueblo será como sean sus sacerdotes, y estos serán como son sus obispos¹⁸⁷⁷. La HSE presumía ante la CEE, como signo de autenticidad, de que ninguno de sus miembros estuviera en la lista de los miles de sacerdotes secularizados en España¹⁸⁷⁸. Secularizados de todas las tendencias menos de la HSE. Hubo incluso en el Opus Dei. Casi todos eran progresistas¹⁸⁷⁹.

El Padre Oltra, presidente de la HSE, defendía la necesidad de crítica a una jerarquía eclesiástica permisiva. Lo que dinamita la autoridad episcopal y la unidad eclesial no son críticas a comportamientos públicos y por tanto conocidos de todos, sino la pasividad ante la decadencia de la Iglesia y los pecados de omisión, tan graves como los de acción. La crítica debe ser constructiva, leal y franca, por el bien de la Iglesia, y ennoblece a los sacerdotes y obispos destinatarios si aceptan humildemente sus errores. Es un juicio que estima justo y para ello se apoya en textos de santo Tomás de Aquino

¹⁸⁷² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. III y 8.

¹⁸⁷³ *Ibidem*. Pág. II.

¹⁸⁷⁴ *Ibidem*. Pág. V.

¹⁸⁷⁵ *Ibidem*. Pág. V.

¹⁸⁷⁶ *Ibidem*. Pág. VI.

¹⁸⁷⁷ *Ibidem*. Pág. IV.

¹⁸⁷⁸ *Ibidem* Pág. VI.

¹⁸⁷⁹ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999. Pág. 139.

al respecto de la relación entre los fieles laicos y los sacerdotes. Pone como ejemplo a santa Catalina de Siena en el Cisma de Occidente¹⁸⁸⁰.

3.6.1. La HSE y el Concilio

Las asociaciones sacerdotales eran voluntad del Concilio y de Pablo VI¹⁸⁸¹. Y la HSE respondía a este deseo de la Iglesia. La HSE siempre ha creído en el Concilio¹⁸⁸². Y nace siguiendo los consejos del Concilio¹⁸⁸³.

La HSE pretendía una «recta renovación conciliar» y encontró la deserción masiva de sacerdotes, el vaciamiento de seminarios y noviciados, el desfondamiento y desconcierto que arruinaba el celo pastoral y apostólico¹⁸⁸⁴. La HSE habla de un Concilio que «perdía a marchas forzadas la luminosa autenticidad de su rostro para entrar en el carnaval de las lecturas parciales y de las interpretaciones caprichosas subjetivistas». La HSE quería «autenticidad, integridad y humilde aceptación de su letra y de su espíritu»¹⁸⁸⁵.

Lejos de la imagen distorsionada que la prensa en general ofrecía de la HSE como grupo de sacerdotes anticonciliares, sus dirigentes aplaudían el esfuerzo renovador de la Iglesia, su «aggiornamento» a las nuevas situaciones y problemas de la humanidad moderna y la llamada esencial a la santidad de todos los católicos, calificando este esfuerzo como «maravilloso programa doctrinal y práctico del Concilio»¹⁸⁸⁶. Aunque no ocultaba su preocupación por un acento permanente en el Concilio que parecía partir a la Iglesia en dos mitades, la de antes del Concilio, superada, y la de después, abierta al futuro de una nueva Iglesia¹⁸⁸⁷.

¹⁸⁸⁰ **Oltra, Miguel**, «Necesidad y obligación de una crítica constructiva en la Iglesia». En *Iglesia Mundo*, 198 (1980) 6-7.

¹⁸⁸¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 10.

¹⁸⁸² *Ibidem*. Pág. 3.

¹⁸⁸³ *Ibidem*. Pág. 6.

¹⁸⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 6.

¹⁸⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 9.

¹⁸⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 11.

¹⁸⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 45.

En 1969 el Papa Pablo VI mostraba su inquietud y dolor por fenómenos que turban a muchos sacerdotes y por las defecciones que escandalizan a los fieles. El 17 de febrero de 1969 Pablo VI afirmaba que «la necesidad, más aún el deber de una misión eficaz y encarnada en la realidad de la vida social, puede producir otros inconvenientes, como el de desvalorizar el ministerio sacramental y litúrgico, cual si fuera un freno y un obstáculo a la evangelización del mundo moderno, o el de querer convertir al sacerdote –como sucede hoy con mucha frecuencia– en un hombre como otro cualquiera, en el modo de vestir, en la profesión profana, en la frecuencia de espectáculos, en la experiencia mundana, en el compromiso social y político, en la formación de una familia propia con la abdicación del sagrado celibato»¹⁸⁸⁸.

El 2 de abril de 1969 Pablo VI ponía en guardia a la Iglesia contra una interpretación parcial del Concilio, como si éste, empuñado en hacer «aceptable y simpático al cristianismo, un cristianismo indulgente abierto, liberado de todo rigorismo medieval»¹⁸⁸⁹.

En el mismo discurso Pablo VI decía que «la Iglesia sufre sobre todo por la actitud insubordinada, inquieta, crítica, reacia y demoledora de tantos hijos suyos, los predilectos (sacerdotes, maestros, laicos...) contra su íntima e indispensable comunión, contra su existencia institucional, contra su norma canónica, su tradición, su cohesión interior, contra su autoridad que es principio insustituible de verdad, de unidad y de caridad, contra sus mismas exigencias de santidad y de sacrificio. Sufre por la defección y por el escándalo de algunos eclesiásticos y religiosos, que crucifican hoy a la Iglesia»¹⁸⁹⁰.

La HSE nació con las mismas preocupaciones que el Papa y el Episcopado español¹⁸⁹¹.

Una minoría audaz dio la falsa idea de que la pérdida de la identidad sacerdotal, la santidad, el espíritu y el celo por la Casa y las cosas de Dios era generalizada. Las raíces del fenómeno eran complejas. Unas venían desde su interior y otras del exterior de la Iglesia. Algunas son anteriores, otras han brotado en la confusión. Pero todas han confluído en el empeño de cambiar el rostro de la Iglesia y su misión en el mundo.

¹⁸⁸⁸ *Ibidem*. Págs 11-12.

¹⁸⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 12.

¹⁸⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 13.

¹⁸⁹¹ *Ibidem*. Págs. 14-19.

Para la HSE tenían tres características: desmontar la estructura divina de la Iglesia sobre la base de Pedro y los sucesores de los Apóstoles; relativizar, trivializar o negar la doctrina teológica y moral de la Iglesia, y vaciar el contenido sagrado del sacerdocio ministerial. Era el viejo modernismo que se había introducido en el interior de la Iglesia para intentar minarla desde su interior¹⁸⁹².

Pablo VI identificaba y rechazaba al modernismo en su Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), número 20. En 1970, en su discurso al Colegio Cardenalicio, denunciaba «el movimiento de crítica corrosiva contra la Iglesia institucional y tradicional, desde no pocos centros intelectuales de Occidente, el cual difunde una psicología disolvente de las certezas de la Fe y disgregadora de la conexión orgánica de la caridad eclesial».

Y añadía un desahogo vehemente: «Cuando el pensamiento de estas manifestaciones de contestación dentro de la Iglesia nos pesa en el corazón, cuando las estadísticas de las voluntarias defecciones de no pocos sacerdotes y religiosos nos agobian de doloroso asombro..., nos preguntamos: ¿Cuál hubiera sido el posconcilio para la Iglesia misma y para la sociedad, si estas fuerzas en vez de gastarse y agotarse y de paralizar la renovación anhelada, se hubieran mantenido fieles y operantes?»¹⁸⁹³.

Juan XXIII y Pablo VI «esperaban como fruto del Concilio una nueva y espléndida floración sacerdotal, que con su entusiasmo, su celo, su entrega generosa a los hermanos, su unidad y fidelidad eclesiales y su configuración con Cristo, respondiesen evangélicamente al gran reto de un mundo materialista, secularizado, injusto, inhumano y alejado de Dios y de su palabra encarnada y salvadora»¹⁸⁹⁴.

La HSE se adhería de manera firme al Papa¹⁸⁹⁵, rechazando el abandono de la Tradición y el Magisterio, y el intento de un sector de la Iglesia de monopolizar la Sagrada Escritura y el depósito de la Revelación en un falso celo por el bien de la Iglesia¹⁸⁹⁶.

Uno de sus permanentes objetos de preocupación fue la desnaturalización de la misión del sacerdocio, los ataques a su dignidad y al celibato, vigente en la Iglesia desde comienzos del siglo IV en el Concilio de Elvira¹⁸⁹⁷. La HSE observaba un desprecio

¹⁸⁹² *Ibidem*. Pág. 19.

¹⁸⁹³ *Ibidem*. Pág. 20.

¹⁸⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 21.

¹⁸⁹⁵ *Ibidem*. Págs. 40 y 192.

¹⁸⁹⁶ *Ibidem*. Págs. 40-41.

¹⁸⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 41.

creciente de los grandes maestros de la Teología en favor de aficionados o juglares sólo preocupados por la subversión política, con el amparo de muchas publicaciones que envenenan a los seminaristas. Precisamente la inmoralidad pública crecía sin freno ni control con la colaboración errática de libros y publicaciones con censura eclesiástica que contribuyen a la corrupción de las costumbres¹⁸⁹⁸. Por eso, monseñor Castán Lacoma hablaba de la necesidad de invitar a los sacerdotes diocesanos a inscribirse en las uniones sacerdotales constituidas con el fin de promover entre ellos una vida espiritual más profunda¹⁸⁹⁹.

Otra de las razones de la crisis posconciliar que la HSE denunció sin descanso fue la falta de autoridad y obediencia, sustituidas, la primera por la «falsa prudencia» y la segunda por «el sentido de madurez y responsabilidad».

3.6.2. Tradicionalismo versus progresismo

Monseñor Gabino Díaz Merchán señala que los sacerdotes de la HSE eran tradicionalistas, reacios a los cambios. Eran muchos sacerdotes mayores que no encajaban bien los cambios. Cuando Pío XII permitió la misa por las tardes, a un sacerdote mayor de Toledo le pareció escandalosa la decisión del Papa¹⁹⁰⁰.

El antiguo capellán voluntario de las Brigadas Navarras, don Jesús Iribarren, secretario de la CEE entre 1977 y 1982, defiende la integridad de los curas de la HSE, pero arremete contra sus dirigentes. Dice que se entregaron a defender valores políticos que habían de perecer en pocos meses, con el pretexto de los valores permanentes a los que habían servido toda su vida¹⁹⁰¹. Les apoyaban algunos obispos, y que antes se dejaría encarcelar que estar con ellos¹⁹⁰². Dice que los curas de la HSE coreaban con complacencia el «Tarancón, al paredón» (sic). Habla de «los vivos a obispos considerados como patriotas, es decir, como franquistas y especialmente al “obispo de

¹⁸⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 42.

¹⁸⁹⁹ **Laboa, Juan María**, «*Los obispos españoles en el Concilio*». En *AHIg*, 14 (2005) 43.

¹⁹⁰⁰ Entrevista a monseñor Gabino Díaz Merchán el 15 de mayo de 2012.

¹⁹⁰¹ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 338.

¹⁹⁰² *Ibidem*. Pág. 339.

España”...»¹⁹⁰³. «La adhesión al “obispo de España” era objetivamente descarado cisma», y recuerda el ejemplo el intento de Hitler de alinear a las iglesias con el nazismo¹⁹⁰⁴. Sigue comparando el tema con la época nazi: «Es fácil observar en el clamor por un “obispo de España” el eco del “obispo del Reich», sueño de una Iglesia resistente al “poder extranjero” de Roma –léase Pablo VI– y mandada por obispos fieles al «glorioso Movimiento», con una «cabeza de tanta confianza y prestigio como el obispo de Cuenca»¹⁹⁰⁵. Después de estos comentarios injuriosos contra la HSE, añade que don José «jamás dio éste pretexto para tan necia novelaría (aunque no la rechazó explícitamente, quede bien claro)»¹⁹⁰⁶. Finalmente realiza una crónica burlona de la reunión de la HSE en Cuenca en 1974 a propósito de la salida a hombros del canónigo Luis Vera con la V de victoria después de hablar de la progresía como «paracaidistas del diablo»¹⁹⁰⁷. En el Correo de Andalucía el 15 de octubre de 1974 don José realizaba unas puntualizaciones a un artículo muy despectivo e hiriente de un jesuita sobre la reunión de la HSE en Cuenca, que el padre Jesús Iribarren califica como caritativo¹⁹⁰⁸.

El padre Ángel Garralda señala que los miembros de la HSE eran «naturalmente conservadores, curtidos en la persecución religiosa los más, con inmensa alegría sacerdotal todos. Hubo obispos que aprobaron en sus diócesis los estatutos. Los obispos supervivientes de la pastoral del 37 nos veían con buenos ojos. Otros compartiendo las novedades del progresismo, nos negaron el pan y la sal. Ni contestaban a las cartas. Yo acudí a todas las jornadas nacionales: Segovia presidida por el cardenal de Tarragona, Arriba de Castro, Zaragoza, Santiago de Compostela y Cuenca, Granada y Madrid, Burgos, Toledo y Vich»¹⁹⁰⁹.

El entonces Vicepresidente de la CEE, hoy cardenal Sebastián, adujo en una conversación a propósito de la aprobación de los Estatutos de la HSE, que el padre «Garralda escribe tales cosas...». El padre Garralda afirmó allí mismo que si él era un obstáculo para la aprobación de los Estatutos de la HSE, ahora mismo dejaba de

¹⁹⁰³ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 343.

¹⁹⁰⁴ *Ibidem*. Pág. 343.

¹⁹⁰⁵ *Ibidem*. Pág. 344.

¹⁹⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 344.

¹⁹⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 345.

¹⁹⁰⁸ *Ibidem*. Pág. 346.

¹⁹⁰⁹ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 290.

pertenecer a ella. Los Estatutos nunca fueron aprobados, siendo rechazados por el mismo número de obispos que rechazaron la publicación de los textos del Papa en su primera visita a España, publicación que demandó el cardenal don Marcelo González Martín. Advierte el padre Garralda un giro en monseñor Sebastián, que escribe ahora contra las absoluciones colectivas¹⁹¹⁰, que ilegal e ilícitamente permitió en su diócesis de Pamplona durante su gobierno pastoral. El padre Garralda reconoce que ha escrito en Siempre P' alante, Iglesia-Mundo, El Pensamiento Navarro, El Alcázar y La Nación¹⁹¹¹, publicaciones todas ellas próximas a las tesis de la HSE.

Para el historiador Ricardo de la Cierva los curas de la Cruzada fueron perseguidos de forma inaceptable por la Curia Romana, la CEE y hasta por Pablo VI, que tantos miramientos tenía con los curas rebeldes del País Vasco y Cataluña, con la Asamblea Conjunta, y con los jesuitas y demás clérigos filomarxistas reunidos en El Escorial¹⁹¹². La HSE era la parte más sana de la Iglesia¹⁹¹³. La mejor parte del clero y los religiosos de España¹⁹¹⁴.

Llegó a compartir domicilio social con la editorial Fuerza Nueva en la calle Velázquez de Madrid hacia 1970 (HSE, «*Hermandad Sacerdotal Española de San Ignacio de Loyola (vol. 1)*»). HSE. San Sebastián, 1971. Págs. 27 y 39). En entrevista personal con Blas Piñar, el fundador de Fuerza Nueva confesó que se ocultaron los estrechos vínculos entre la HSE y FN para evitar confusiones y que la reputación herida de su partido afectase a la HSE. Estos vínculos con una editorial que pronto sería partido político no ayudaron a la HSE, y fue el pretexto perfecto de la CEE para negar siempre su aprobación institucional.

3.6.3. La animadversión de muchos obispos

Todo comenzó con la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de septiembre de 1971, celebrada en el Seminario Conciliar de Madrid. La Asamblea Conjunta estuvo rodeada desde el principio de gran polémica intraeclesial que provocó gran desconcierto

¹⁹¹⁰ Garralda García, Ángel, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 273.

¹⁹¹¹ *Ibidem*. Pág. 276.

¹⁹¹² Cierva, Ricardo de la, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 175.

¹⁹¹³ *Ibidem*. Págs. 176-177.

¹⁹¹⁴ *Ibidem*. Pág. 163.

en el Pueblo de Dios, porque algunos pretendieron sembrar la duda sobre la identidad sacerdotal.

En realidad, la mayoría de los sacerdotes vivían en España en humilde y alegre dedicación a su misión pastoral. Pero de repente se vieron turbados, y muchos que nunca habían mirado hacia atrás, empezaron a dudar de su vocación. Las vocaciones sacerdotales decayeron brusca y masivamente, y las experiencias pastorales sin hondura teológica empezaron a proliferar¹⁹¹⁵.

La HSE se opuso desde el principio a esta Asamblea Conjunta, y buena parte de los obispos comenzaron desde entonces a sentir una aversión visceral contra la HSE, que decía poco o nada del pluralismo dialogante que se predicaba desde los documentos episcopales, que en número creciente fueron apareciendo durante toda la Transición¹⁹¹⁶.

El cardenal Tarancón reconocía que muchos sacerdotes de la HSE eran beneméritos¹⁹¹⁷. Pero añade que don José, sin contar en la CEE ni con la CEAS, agregó a la HSE a las Hermandades de Trabajo, que estaban reconocidas por la jerarquía eclesiástica como asociaciones de apostolado seglar. Por eso, cuando en reunión de la Comisión Permanente se subrayó la incongruencia de que una asociación sacerdotal tuviese antes reconocimiento civil que eclesial, don José dijo que estaba reconocida por unas Hermandades que habían sido reconocidas a su vez por la Jerarquía.

El cardenal Tarancón veía estrechos vínculos entre la HSE y el Gobierno, que «les subvencionaba». Sin mucha convicción también observa vínculos con el Opus Dei, o al menos –dice– les vinculaba la identidad de criterios contra la Asamblea Conjunta. Al Sr. Cardenal se le olvida decir que esta identidad de criterios era compartida por la Sagrada Congregación para el Clero. Añade que Blas Piñar asistió e intervino en la Asamblea de la HSE en Segovia, y que la HSE tenía un móvil político, pretendiendo mantener el statu quo de la Iglesia en sus relaciones con el Estado y con la comunidad política¹⁹¹⁸. Esta fue una de las obsesiones del cardenal Tarancón, que para conseguir alguna independencia formal o aparente de la Iglesia con respecto al Estado, vendió la primogenitura, contribuyendo a destruir un Estado que buscaba inspirarse en la Ley de Dios.

¹⁹¹⁵ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 46-47.

¹⁹¹⁶ *Ibidem*. Pág. 90.

¹⁹¹⁷ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 455.

¹⁹¹⁸ *Ibidem*. Pág. 281.

Que don José apadrinase a la HSE sin duda contribuyó a que la animadversión personal e ideológica que el cardenal Tarancón manifiesta hacia don José en sus memorias se trasladase a la propia HSE.

Las actividades de la HSE para denunciar la deriva de la Iglesia española contra la Tradición y el magisterio pontificio eran incansables. En 1970 la HSE protesta ante el obispado por la destitución del padre Carlos Picasarri como párroco de Fuenterrabía. Cita otros cuatro ejemplos, entre otros, de persecución contra los que no son progresistas-separatistas en Guipúzcoa¹⁹¹⁹. Protesta también en San Sebastián contra el folleto heterodoxo sobre el Pecado original y el bautismo editado por el Consejo Presbiterial de la diócesis: era contrario a la enseñanza de la Iglesia¹⁹²⁰. Denuncia el posicionamiento de parte de la Iglesia de Guipúzcoa a favor de los encausados por denuncia gravísima en el Proceso de Burgos, que han violado a la ley vigente. Se imputa al Tribunal como conculcador de los derechos humanos¹⁹²¹. Violan la conciencia de los fieles por la interferencia de los sacerdotes en materia libremente opinable. Hay corrupción moral al negar obediencia y acatamiento a un Estado legítimo que en este caso no atropella los derechos humanos¹⁹²².

La HSE protestó en carta al obispo de San Sebastián por un escrito conjunto con el administrador Apostólico de Bilbao sobre el Consejo de Guerra de Burgos. Es un texto comprensivo con el terrorismo y hostil al Estado y su autoridad. La carta añade que no todos los sacerdotes de la diócesis están de acuerdo. Es además, de nuevo, materia opinable. Lamenta la falta de cooperación y la animadversión al Estado, equiparando el uso de la violencia institucional con la subversiva¹⁹²³.

El conflicto entre la HSE y la CEE estalló definitivamente tan sólo tres años después del nacimiento de la HSE, con motivo de la celebración de unas Jornadas Internacionales en Zaragoza, donde estaban convocados varios miles de sacerdotes,

¹⁹¹⁹ HSE, «*Hermandad Sacerdotal Española de San Ignacio de Loyola (vol. 1)*». HSE. San Sebastián, 1971. Págs. 58-61.

¹⁹²⁰ *Ibidem*. Págs. 62-66.

¹⁹²¹ *Ibidem*. Págs. 80-82.

¹⁹²² *Ibidem*. Pág. 82.

¹⁹²³ *Ibidem*. Págs. 89-91.

obispos y hasta cardenales de todo el mundo, para una jornada de estudio y oración ante la crisis de la Iglesia en general, y de la misión del sacerdote en particular¹⁹²⁴.

3.6.4. Las Jornadas Internacionales de Zaragoza

La idea de las Jornadas surgió en Montauban (Francia) en un retiro espiritual de unos sacerdotes catalanes en 1971, invitados por unos sacerdotes franceses en torno al abate Dulac, que confiaba en que la salvación de la Iglesia acabaría viniendo otra vez de España¹⁹²⁵.

Inicialmente iba a realizarse en Lourdes, pero el lugar fue cambiado por Zaragoza, porque de esta manera influiría más en la jerarquía española que en la francesa, y porque acudirían más sacerdotes españoles que franceses. La HSE de Madrid acogió la idea con entusiasmo y el 13 de abril de 1972 se reunieron en Zaragoza 20 delegados de toda España, presididos por el padre Oltra. Otra reunión también en la capital aragonesa tendría lugar el 18 de mayo. El tema de las Jornadas sería el Sacerdocio¹⁹²⁶.

Fue visitado el arzobispo de Zaragoza para exponerle la idea. El prelado alabó los fines del encuentro y se ofreció para celebrar una misa, aunque no quería que apareciese como iniciativa suya la organización de las Jornadas¹⁹²⁷.

Distintos representantes de la HSE visitaron algunos países de Europa para invitar a numerosos prelados. Casi mil conventos de clausura recibieron la invitación y el programa¹⁹²⁸.

Acudieron sacerdotes de al menos diez nacionalidades¹⁹²⁹. Entre ellos cabe destacar la presencia de 200 sacerdotes franceses, los más numerosos entre los extranjeros. Las diócesis más representadas fueron Barcelona y Gerona¹⁹³⁰.

¹⁹²⁴ CIO, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 26.

¹⁹²⁵ *Ibidem*. Págs. 27-28.

¹⁹²⁶ *Ibidem*. Pág. 29.

¹⁹²⁷ *Ibidem*. Pág. 30.

¹⁹²⁸ *Ibidem*. Pág.s 32 y 35.

¹⁹²⁹ *Ibidem*. Pág. 14.

La HSE había invitado a todos los obispos españoles¹⁹³¹.

Muchos preladados respondieron positivamente a la invitación de la HSE, así como los Provinciales de Órdenes y Congregaciones religiosas, casi todos mostrando su adhesión¹⁹³². Entre los preladados que contestó favorablemente a la invitación destaca el cardenal Mindszenty, heroico confesor y mártir de la fe desde Viena¹⁹³³. El cardenal arzobispo de Tarragona, Benjamín Arriba y Castro, confesó en carta que estaba muy identificado con el espíritu de la HSE¹⁹³⁴.

Los conventos que se adhirieron se lamentaban sobre el «desconcierto ideológico y disciplinar que padecemos; por esta falta, sobre todo, de vida interior y penitencial»¹⁹³⁵.

De 83 referencias a las Jornadas en la prensa, 57 fueron elogiosas y 24 críticas, con dos neutrales¹⁹³⁶. Los periódicos El Pensamiento Navarro, Arriba y El Alcázar se posicionaron a favor de las Jornadas, y YA en contra¹⁹³⁷. La mayoría de la prensa del Movimiento no se pronunció. Las revistas Fuerza Nueva, Iglesia-Mundo y ¿Qué pasa? Se mostraron a favor. Vida Nueva, Hechos y Dichos, y Criba, lo hicieron en contra¹⁹³⁸.

El diario YA de 18 de septiembre de 1972 simplemente criticaba la reunión de la HSE porque podría degenerar en ataque. Vaga e injusta descalificación, que podría aplicarse en hipótesis posible a cualquier reunión¹⁹³⁹.

¹⁹³⁰ CIO, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 86.

¹⁹³¹ Madrid Corcuera, Luis, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 102.

¹⁹³² CIO, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 43.

¹⁹³³ *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 44.

¹⁹³⁴ *Ibidem*. Pág. 45.

¹⁹³⁵ CIO, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 49.

¹⁹³⁶ *Ibidem*. Pág. 236.

¹⁹³⁷ *Ibidem*. Pág. 237.

¹⁹³⁸ *Ibidem*. Pág. 239.

¹⁹³⁹ *Ibidem*. Pág. 262.

3.6.5.El Papa niega la bendición a las Jornadas

La HSE envió al Papa un telegrama de adhesión y de felicitación por su cumpleaños, al tiempo que pedía su bendición. El telegrama no tuvo respuesta¹⁹⁴⁰.

El 14 de septiembre de 1972, doce días antes de estas Jornadas, L'Osservatore Romano, publicaba unas palabras del Director de la sala de Prensa de la Santa Sede, negando una bendición del Papa para la clausura de las Jornadas, y afirmando que no estaban autorizadas por la CEE y que la Curia romana no acudiría. La Comisión Permanente de la CEE al día siguiente emitió una nota en la misma dirección, de tal manera que quienes acudan lo harán por su propia iniciativa. A nadie en la historia moderna de la Iglesia se le había negado una bendición solicitada, y menos aún a miles de sacerdotes¹⁹⁴¹.

A pesar de este revés, los casi 3000 sacerdotes reunidos en Zaragoza se pusieron en pie para aplaudir la sentencia de uno de los sacerdotes intervinientes: «No estamos aquí para decir que el Papa está con nosotros, sino para decir que nosotros estamos con el Papa»¹⁹⁴².

La CEE no desautorizó una reunión cristiana de inspiración marxista en El Escorial (8-15 de julio de 1972), bendecida con la presencia de dos obispos, donde se desautorizó al magisterio, se hizo elogio del socialismo, y se politizó una reunión presumiblemente eclesial¹⁹⁴³. Al tiempo hubo bendición para el Campeonato Mundial de Peluquería y asistieron varios obispos a una reunión interconfesional que no escatimó elogios a Lutero. Este uso de dos pesos y medidas para la HSE constituía un pluralismo falso¹⁹⁴⁴. Los curas rebeldes reunidos en Grenoble o en Coire (Suiza) recibieron muestras de aprecio y respeto¹⁹⁴⁵.

Es cierto que las Jornadas no estaban autorizadas por la CEE. No era necesario. Lo estaban por el ordinario del lugar de celebración, el arzobispo Cantero Cuadrado. La

¹⁹⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 81.

¹⁹⁴¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 103-104.

¹⁹⁴² *Ibidem*. Pág. 105.

¹⁹⁴³ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 70 y 213.

¹⁹⁴⁴ *Ibidem*. Págs. 213 y 249.

¹⁹⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 231.

CEE además conocía con detalle la convocatoria, el programa y la identidad de la reunión, pese a lo cual no inquirió más información, ni desaprobó, ni propició alguna reunión para resolver dudas... Los obispos tenían hace tiempo la invitación y el programa, en gesto de filial sumisión, como establece el Concilio. La HSE esperaba, también como establece el Concilio, la debida respuesta paternal, toda vez que la Iglesia se había impregnado de la necesidad del diálogo¹⁹⁴⁶.

Monseñor Benelli en carta a la HSE, el 24 de octubre de 1972 demuestra que los informadores de la Nunciatura en España y de la Secretaría de Estado actúan con parcialidad, con deficiente y tergiversada información, y que tal condición de informadores es acaparada por algunos y significados clérigos¹⁹⁴⁷. La carta de la Secretaría de Estado delató que «muchos obispos españoles se habían dirigido a esta Secretaría de Estado». Escogieron intrigar (manejo cauteloso que se ejecuta con astucia ocultamente) en Roma antes que hablar con la HSE. Esto confirmaba el adagio de que lo a Roma va, de Roma viene. Ni esos obispos ni la Secretaría de Estado se dignaron hablar con la HSE¹⁹⁴⁸.

Para el padre Manuel Martínez Cano, el Papa no estaba enterado del trato recibido por la HSE¹⁹⁴⁹. Y el padre Garralda asegura que el Papa no recibió la adhesión de las Jornadas, y que no estaba informado de lo que significaban las Jornadas o estaba mal informado. Denuncia a la Secretaría de Estado y a la Nunciatura como responsables del malentendido¹⁹⁵⁰.

3.6.6. La Comisión Permanente de la CEE se reúne en El Escorial

¹⁹⁴⁶ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 105-106, 116 y 118.

¹⁹⁴⁷ **2 CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 257-258.

¹⁹⁴⁸ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 109-110.

¹⁹⁴⁹ **Martínez Cano, Manuel**, «Si se enterase el Papa...». En *Iglesia-Mundo*, 426 (1991) 21.

¹⁹⁵⁰ **Naranco, Rafael de**, «El Padre Santo no recibió nuestro telegrama de felicitación». En *Iglesia Mundo*, 35 (1972) 6-7): «Hubo una mano negra». Triunfó el cardenal Tarancón a través de Benelli (**Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 291.

Del 12 al 14 de septiembre se reunió la Comisión Permanente de la CEE en El Escorial. En el orden del día figuraba el asunto de las Jornadas. El cardenal Tarancón leyó una carta del Secretario de Estado, cardenal Villot, mostrando preocupación por las Jornadas y sugiriendo a la CEE que tomase medidas para evitar la discordia¹⁹⁵¹. A continuación, leyó la citada carta de monseñor Pasquinelli.

Después intervino monseñor Cantero, para decir que había concedido autorización para celebrar las Jornadas, pero que haría lo que dijese el Papa, y que él no había invitado a nadie ni se hacía responsable de las Jornadas, pero que recibiría con los brazos abiertos a cualquier prelado que acudiese, en referencia a las cartas cruzadas con el cardenal Wright, Prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero. Monseñor Cantero había advertido a monseñor Pasquinelli que si con estas medidas se pretendía crear un clima de unión, ocurriría lo contrario. Y que a otras reuniones de orientación más que discutible habían acudido algunos obispos¹⁹⁵².

Monseñor Castán Lacoma confirmó que él también había recibido la indicación de monseñor Pasquinelli. Indicación que acataba. Aunque insistió en el paralelismo entre estas Jornadas y una reunión celebrada recientemente en El Escorial, donde acudieron algunos obispos, y donde se expusieron opiniones y pensamientos contrarios a la doctrina oficial de la Iglesia¹⁹⁵³. El obispo-secretario reconoció que la Comisión Permanente había enviado a esa controvertida reunión a un obispo observador, monseñor Osés; aunque acudieron tres más: monseñor Padín, brasileño, y los monseñores Torija y Palenzuela.

Monseñor Cirarda arremetió de manera desgarrada contra la HSE: recordó las reservas de monseñor Morcillo, recordó que no están autorizados en su diócesis, recordó los ataques públicos de la HSE a los obispos de San Sebastián y Bilbao, y del peligro de que cada cual se busque su obispo preferido con el riesgo de división consiguiente¹⁹⁵⁴.

En realidad monseñor Morcillo no tenía reserva alguna y aprobó en 1969 la Hermandad Sacerdotal de San Antonio María Claret y Beato Juan de Ávila, promotora de las Jornadas, y núcleo fundacional de la HSE.

¹⁹⁵¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 111 y 148.

¹⁹⁵² *Ibidem*. Págs. 112-113.

¹⁹⁵³ *Ibidem*. Pág. 113.

¹⁹⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 113.

Monseñor Castán vuelve a defender a la HSE diciendo que había invitado a todos los obispos. La HSE no fue escuchada, que era lo evangélico y lo más eficaz en aras de la unidad. Monseñor Cirarda leyó entonces un proyecto de nota pública. No consta su contenido en las actas de la Comisión Permanente, pero teniendo en cuenta la respuesta del Cardenal Primado, afirmando que hay que evitar una desaprobación de las Jornadas, puede imaginarse su contenido¹⁹⁵⁵.

La nota final ni prohíbe ni aprueba las Jornadas de Zaragoza. El desconcierto en la opinión pública fue grande por esta indefinición. Si son malas, que se prohíban; y si son buenas es inexplicable que se prohíba la asistencia de obispos y cardenales. No era ciertamente normal que desde el periódico de la Santa Sede se anunciara que no se enviaría una bendición del Papa a un grupo de sacerdotes reunidos para orar, ni que la reunión careciera de autorización de la CEE, cuando la tenía del Arzobispo del lugar, ni que se anunciase que la Curia romana no estaría representada cuando algunos cardenales de esa Curia tenían previsto asistir a título personal como expertos en algunos temas de estudio¹⁹⁵⁶.

En el periódico YA, el 17 de septiembre, el cardenal Tarancón declaraba en una entrevista que no puede tolerarse que nadie quiera separar a los fieles de la jerarquía. La HSE respondió que le parecía bien, pero en todas direcciones, y que el Sr. Cardenal tiene mucho trabajo en parroquias rebeldes de Madrid desde Moratalaz hasta la calle Serrano, y que debe leer los escritos de González Ruiz, Llanos, Fierro, Unciti o Martín Descalzo. El Sr. cardenal Tarancón tiene razón en que no debe tolerarse el desprestigio de la jerarquía, pero éste no se debe a la HSE, sino a las obras de cada cual que hablan por sí solas: «el pueblo católico español tiene los oídos llenos de llamadas a la “renovación posconciliar” y la vista cansada de leer “Iglesia posconciliar”. Compara esas palabras con los hechos y encuentra crisis de fe y de moral en todos sus aspectos, seminarios de vacíos, demagogia e ignorancia en los púlpitos, menosprecio de los sentimientos y tradición de nuestro pueblo, apoyo al terrorismo separatista, maniobras de baja estofa en Roma o desde Roma, agudización de las tensiones con el poder civil, anarquía mantenimiento de todos los privilegios eclesiásticos, incapacidad de resolver la vida económica de la Iglesia, desgobierno de las diócesis, descarado partidismo en la

¹⁹⁵⁵ Madrid Corcuera, Luis, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 115.

¹⁹⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 117.

provisión de cargos eclesiásticos, desinformación del pueblo fiel, etc., etc. Ahí está la raíz y la clave del desprestigio de la jerarquía. No se busque otra explicación ni causas secretas. Son los hechos quienes hablan elocuentemente. Jamás ha habido tal discordancia entre las palabras y la realidad»¹⁹⁵⁷.

La CEE temía, dice el cardenal Tarancón, que las Jornadas degenerasen en ataque a los sacerdotes de otra mentalidad o a la jerarquía. Para la HSE es falso pluralismo aquel que no respeta las opiniones distintas en cuestiones opinables. Cuando los apóstoles del pluralismo están en el mando apelan a la unidad, cuando estaban en la oposición apelaban a la libertad y al pluralismo¹⁹⁵⁸.

El cardenal Tarancón dejaba a los pies de los caballos a todos los obispos y cardenales que habían anunciado su asistencia¹⁹⁵⁹. Atacaba a sacerdotes con mentalidad distinta a la suya y olvidada que tres años atrás, la HSE celebró sus primeras Jornadas Sacerdotales en Segovia con presencia del arzobispo de Tarragona, cardenal Benjamín Arriba y Castro¹⁹⁶⁰.

Para el padre Luis Madrid, quien separó a la jerarquía de los sacerdotes fue el cardenal Tarancón, negándoles su atención y paternal asistencia. Nada de lo que el Sr. Cardenal previó en su nota, prejuizado como «triste y grave» ocurrió en las Jornadas. Todo fue una infamia. No hubo reproches, ni rebelión, ni ataques a nadie¹⁹⁶¹.

Se decía que la HSE era favorable al Régimen militar del 18 de Julio y que por ello estaba politizada. La HSE replicaba que no era la CEE la más apropiada para acusar de politización a nadie, usando una doble medida con un clero que recibió su vocación en el contexto de la Pastoral Colectiva de 1937. No hay más politización que el uso torticero del Concilio como arma arrojada para sistemáticas acciones contra el Régimen vigente¹⁹⁶².

¹⁹⁵⁷ CIO, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 71.

¹⁹⁵⁸ *Ibidem*. Págs. 38-39.

¹⁹⁵⁹ Madrid Corcuera, Luis, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 119.

¹⁹⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 120.

¹⁹⁶¹ *Ibidem*. Págs. 120-121 y 126-127.

¹⁹⁶² CIO, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 251-252.

En esa XXXVIII reunión de la Comisión Permanente, el cardenal Tarancón leyó una carta de la Sagrada Congregación para el Clero, firmada por el cardenal Wright y por monseñor Palazzini, afirmando que la Congregación nada tenía que ver con las Jornadas, aunque tenía unas palabras laudatorias para los fines de la HSE¹⁹⁶³.

En el Acta de la Reunión aparecen acusaciones episcopales infundadas, palabras en defensa de su Derecho de asociación según las indicaciones del Concilio, o reclamación de pruebas documentales para las acusaciones. Algunos obispos piden un diálogo a través de los obispos que protegen a la HSE, para buscar la unidad y el entendimiento. El Presidente cierra el asunto afirmando que informará al Plenario de la CEE¹⁹⁶⁴.

3.6.7.El boicot a las Jornadas de Zaragoza

El arzobispo de Zaragoza había visitado al Papa poco antes y observó que preocupaba al Santo Padre la celebración de las Jornadas en un clima de división en la Iglesia. El Papa incluía a la HSE en los grupos subversivos que pululan por la Iglesia. El Papa le confesó que tenía una opinión desfavorable de las Jornadas «por la propaganda desmedida e inexacta hecha por los organizadores». Sabía que eran sacerdotes buenos, pero «pusieron las cosas de tal modo que no fue posible enviarles la bendición»¹⁹⁶⁵.

El arzobispo de Zaragoza en una nota informativa sobre las Jornadas señalaba que ha autorizado la reunión, pero que la misma es responsabilidad de la HSE, y que las condiciones de tal reunión se han cumplido: el arzobispo presidiría la homilía y la presidencia de la misa concelebrada, y la reunión sería exclusivamente espiritual y sacerdotal evitando polémicas y enfrentamientos¹⁹⁶⁶. En informe solicitado por el cardenal Wright, Prefecto para la sagrada Congregación del Clero, monseñor Cantero señala que comparte el espíritu de la HSE y que ésta es fidelísima al Papa, al Concilio y

¹⁹⁶³ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 148-149.

¹⁹⁶⁴ *Ibidem*. Págs. 149-151.

¹⁹⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 152.

¹⁹⁶⁶ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 218-219.

a los obispos¹⁹⁶⁷. Añadía que se trata de una asociación sacerdotal con mucho éxito sobre todo en las diócesis víctimas de los excesos del «progresismo»¹⁹⁶⁸.

La HSE sin duda estorbaba a la nueva mayoría episcopal de la CEE, a la Asamblea, y a la Secretaría de Estado de Villot, Benelli y Dadaglio¹⁹⁶⁹.

El cardenal Villot deseaba que las Jornadas no se celebrasen, y si se celebraban que fuesen un fracaso, o que se convirtieran en una contestación violenta que las desacreditase. Para ello, la primera medida sería impedir que dos cardenales y tres obispos con conferencias anunciadas, acudiesen al evento. De esta manera se incumpliría el programa, y en doce días no podría improvisarse otro. Los conferenciantes fallidos fueron sustituidos por sacerdotes de prestigio, y la pretendida desmoralización sacerdotal no se produjo, sino que un ejército de sotanas invadió Zaragoza en colorida e impresionante procesión¹⁹⁷⁰.

Monseñor Pedro Cantero, arzobispo de Zaragoza, se había comprometido a presidir la Misa de clausura de las Jornadas y a predicar la homilía, y –afirmó más tarde– que sentía no haber cumplido. Emocionado confesó que el pasado día 13, en la Comisión Permanente de la CEE, le llamó aparte el Encargado de Negocios de la Nunciatura, monseñor Dante Pasquinelli, y le leyó una carta de la Secretaría de Estado, en la que se mostraba gran preocupación por la celebración de las Jornadas. Roma temía que se convirtieran en motivo de división y discordia o perturbasen la aplicación del Concilio. La Secretaría de Estado le rogó que no participase en ellas. Cerrando la carta, monseñor Dante Pasquinelli añadió: «es deseo expreso del Santo Padre que usted no participe»¹⁹⁷¹.

Los actos litúrgicos en El Pilar no pudieron contar con el arzobispo de Zaragoza ni con monseñor Castán Lacoma, que fueron sustituidos por los monseñores Ángel

¹⁹⁶⁷ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 219-221.

¹⁹⁶⁸ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 6.

¹⁹⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 121.

¹⁹⁷⁰ *Ibidem*. Págs. 123-125.

¹⁹⁷¹ *Ibidem*. Pág. 108.

Rodríguez y Amadeo González, obispos de Gaceda y Metre, respectivamente, dos obispos dimisionarios¹⁹⁷².

Don José también obedeció las indicaciones de Roma y no acudió a Zaragoza. Su conferencia prevista («Sacerdocio permanente y cambios del mundo») fue sustituida por una conferencia del padre jesuita santanderino Jesús González-Quevedo, profesor durante 20 años en la UPCO, especialista en el tema, que pronunció una famosa frase de adhesión al Papa, largamente ovacionada¹⁹⁷³. Don José excusaba su ausencia pero consideraba el evento como «obra tan necesaria»¹⁹⁷⁴.

La segunda medida fue publicar una declaración del director de la Oficina de Prensa del Vaticano, afirmando que las Jornadas no tienen la bendición del Papa, ni autorización de la CEE, ni la Curia Romana estaría representada.

La Comisión Permanente también hizo pública una nota en los mismos términos, reiterando que las Jornadas no tienen autorización¹⁹⁷⁵.

Las notas eclesiales de precaución hicieron dudar a muchos y cancelar su viaje a otros. Algunas comunidades religiosas, ante el revuelo, retiraron su oferta de acoger a los peregrinos¹⁹⁷⁶.

Un amplio sector de la prensa les presentó como inmovilistas, retrógrados, tradicionalistas.

3.6.8.La HSE con el Papa Pablo VI

Las Jornadas fueron un cántico al Sínodo de los Obispos y a las correcciones de la Sagrada Congregación para el Clero a las conclusiones de la Asamblea Conjunta de 1971, y unas sesiones de estudio y oración para dar gracias a Dios por la vocación

¹⁹⁷² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 125.

¹⁹⁷³ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 137; **Redacción**, «*Jornadas Sacerdotales Internacionales*». En *Iglesia Mundo*, 33 (1972) 31.

¹⁹⁷⁴ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 48.

¹⁹⁷⁵ *Ibidem*. Págs. 37 y 215.

¹⁹⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 78.

sacerdotal y pedir a la Virgen fortaleza en la fidelidad¹⁹⁷⁷. La HSE no fue a protestar ni a incordiar sino a rezar y estudiar, y a dar un testimonio de adhesión al Papa¹⁹⁷⁸, aunque la agencia CIO, próxima la HSE, reconoce que discrepar no es desobedecer¹⁹⁷⁹.

Fueron leídas unas cuartillas del padre José Bach, accidentado junto al padre Alba cuando se dirigían a Zaragoza desde Barcelona. El padre Bach afirmó que «en diversas publicaciones se nos menciona como la Asamblea de sacerdotes tradicionalistas, inmovilistas y retrógrados. Desde el principio afirmamos ser simplemente sacerdotes católicos, apostólicos y romanos». El presidente de la HSE, el padre Oltra afirmó que los sacerdotes reunidos para orar han de ser quienes sostengan las grandes batallas de la fe cuando en algunos casos determinados, no lo hicieran sus superiores¹⁹⁸⁰. El padre Oltra aparece brazo en alto con su hábito franciscano como capellán de la Hermandad de la División Azul en un acto público en Albacete en los años 60¹⁹⁸¹.

El secretario nacional de la HSE dio lectura a las Conclusiones de las Jornadas, que fueron proclamadas y aprobadas entre atronadores aplausos, una por una, por todos los asambleístas. En ellas prevalece la idea de fidelidad a la tradición, obediencia al Magisterio, adhesión al Pontífice, deseo de permanecer fieles al compromiso sacerdotal y dedicarse a las tareas propias del ministerio pidiendo más disciplina y más cultivo de la vida interior y, sobre todo, que no se caiga, so capa de denuncia profética, en una verdadera acción política, tan ajena a la vocación sacerdotal¹⁹⁸².

En una nota la HSE negó que la reunión fuese una reprobación de la jerarquía ni que se realizase a sus espaldas. La HSE había recibido parabienes de Roma, de numerosos obispos y del arzobispo de Zaragoza, que había autorizado la celebración de las Jornadas¹⁹⁸³.

¹⁹⁷⁷ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 128-131.

¹⁹⁷⁸ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 77.

¹⁹⁷⁹ *Ibidem*. Págs. 25-26.

¹⁹⁸⁰ **Cifra**, «*Telegrama de monseñor Guerra Campos*». En ABC, 21.543 (1972), 30.

¹⁹⁸¹ Cf. **Sagarra, Pablo**, *Capellanes en la División Azul*. Editorial Actas. Madrid, 2012.

¹⁹⁸² **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 84, 223 y 224.

¹⁹⁸³ *Ibidem*. Págs. 216-217.

Las Jornadas tuvieron el apoyo del cardenal Mindszenty, del cardenal Rossi, Prefecto de la Sagrada Congregación para la Evangelización; del cardenal Wright, Prefecto de la Sagrada Congregación para el Clero, del cardenal Arriba y Castro, del cardenal Siri, Arzobispo de Génova, del arzobispo Pintonello desde Roma, de monseñor Carli, obispo de Segni; de monseñor Graber, arzobispo de Ratisbona; de monseñor Olaechea, arzobispo dimisionario de Valencia; de monseñor Delgado Gómez, arzobispo dimisionario de Pamplona; de monseñor Peralta, obispo de Vitoria, y de una larga lista de personalidades eclesíásticas, antes y después de las Jornadas¹⁹⁸⁴.

Entre los telegramas recibidos por los asistentes a las Jornadas de Zaragoza¹⁹⁸⁵ cabe destacar uno de don José, titulado «luz y aliento a las Jornadas»¹⁹⁸⁶, largamente ovacionado¹⁹⁸⁷. «Monseñor Guerra Campos nos envió un telegrama que fue una tabla de salvación»¹⁹⁸⁸.

Denise Dumolin, en el periódico L'Homme Nouveau, señalaba que don José obedeció las consignas de Roma y no acudió a la reunión. Pero, como señalaba un sacerdote catalán «podría levantar en cualquier momento un verdadero ejército dispuesto a seguirle no importa dónde», motivo por el que podría haberse permitido una escapada a Zaragoza. No lo ha hecho –añadía–, pero ha dicho con su telegrama todo cuanto tenía que decir. Actitud de hijo y de pastor, de niño obediente y pastor de almas, que influyó mucho en los reunidos. Cuando se leyó su telegrama, los reunidos aplaudieron los pasajes más elocuentes, y cuando supieron quien firmaba se levantaron a aplaudir largamente a don José, afirmando: «lo ha dicho todo»¹⁹⁸⁹.

Monseñor Castán envió otro telegrama, donde deseaba los mejores frutos para orientar la vida sacerdotal según el Concilio, el magisterio de Pablo VI y el último Sínodo de los Obispos, al tiempo que afirmaba sentirse impedido de acudir (adujo

¹⁹⁸⁴ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 133-134.

¹⁹⁸⁵ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 80.

¹⁹⁸⁶ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 134-135.

¹⁹⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 137; **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 221-222.

¹⁹⁸⁸ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 291.

¹⁹⁸⁹ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Págs. 228-229.

motivos superiores para su ausencia), pero mostró su apoyo a la reunión¹⁹⁹⁰. También envió un telegrama de adhesión monseñor Barrachina, obispo de Orihuela-Alicante¹⁹⁹¹. Y monseñor Pedro Cantero felicitó a la HSE por el éxito de las Jornadas, y por la fidelidad al Papa y a la Iglesia de los participantes, pese a las circunstancias. Don Pedro estaba seguro de que los asistentes, en otras circunstancias, habrían sido muchos más.

Los obispos que habían comprometido su asistencia a las Jornadas obedecieron ejemplarmente a Roma y no acudieron. Hubo algunos que colaboran en la preparación de las Jornadas, otros enviaron representantes, muchos apoyaron con telegramas y cartas antes y después de las mismas, y no faltó quien pidió que no se publicasen sus adhesiones una vez conocida la reacción de Roma. No faltó tampoco quienes escribieron al Papa defendiendo a las Jornadas¹⁹⁹².

El padre Luis Madrid, presidente de la HSE en Álava y en toda España desde 1982, escribió una carta al nuncio apostólico, monseñor Luis Dadaglio, explicando la verdadera naturaleza de las Jornadas y de la HSE, su fidelidad plena a Roma, al Concilio y a las decisiones de la Santa Sede, aunque ellos no las comprendan¹⁹⁹³. Contestó el Nuncio agradecido y satisfecho por el tono y el contenido, al tiempo que le deseaba lo mejor¹⁹⁹⁴.

Un sacerdote miembro de la HSE escribió al nuevo Secretario de Estado, sustituto del fallecido monseñor Benelli, a propósito de la carta de éste al Santo padre sobre las Jornadas de Zaragoza, quejándose de la visión distorsionada de la HSE. En esta misiva la HSE aparece desenfocada con análisis superficiales sobre cuestiones marginales y absurdas, como el talante temperamental de los dirigentes, sus preferencias políticas, sus capellanías en la Guerra o un indefinido oscurantismo. Califica como falso y calumnioso el mensaje de la Secretaría de Estado, afirmando que en las Jornadas se realizaron ofensas a la Santa Sede y al Episcopado, llamamientos a la desobediencia y a

¹⁹⁹⁰ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 48; **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 134.

¹⁹⁹¹ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 16.

¹⁹⁹² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 136.

¹⁹⁹³ *Ibidem*. Págs. 138-141.

¹⁹⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 142.

la contestación. El denunciante se extraña de que el sustituto de monseñor Benelli, vistas las declaraciones de monseñor Cirarda sobre la «moderación y paz» que presidieron las Jornadas, diga ahora que las precauciones contra las Jornadas quisieron salvaguardar del abuso de su buena fe a los sacerdotes que acudieron¹⁹⁹⁵.

La Secretaría de Estado, visiblemente molesta por la trama urdida contra la HSE, se quejó a la CEE porque una agencia de prensa oficiosa del Episcopado Español (APA-Agencia de Prensa Asociada) había declarado que la Secretaría de Estado había prohibido la asistencia a los obispos a las Jornadas¹⁹⁹⁶. Todo indicaba que la información tendenciosa a Roma sobre la HSE provenía de un sector del Episcopado Español¹⁹⁹⁷.

3.6.9. Don José se queja al Papa

Pocas veces don José ha manifestado públicamente su discrepancia con el Papa. Don José firma junto a otros dos obispos (monseñor Pedro Cantero, arzobispo de Zaragoza, don Laureano Castán, obispo de Sigüenza-Guadalajara) una carta, respetuosa, pero de inequívoca protesta, por la actitud intolerable de la Secretaría de Estado hacia la HSE, en general, y hacia las Jornadas Internacionales de Zaragoza en particular.

La carta tiene fecha de 19 de octubre de 1972 y se titula «Comunicación de unos obispos al Papa en relación con las Jornadas Sacerdotales de Zaragoza y con los problemas de fe y moral en España». Con filial confianza la carta intentaba aclarar varios malentendidos¹⁹⁹⁸:

1.- Que han sido invitados a participar en estas Jornadas junto a otros cardenales romanos y prelados de otros países.

2.- Que la HSE tiene la aprobación de varios obispos diocesanos y palabras elogiosas de la Sagrada Congregación para el Clero.

¹⁹⁹⁵ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 143-148.

¹⁹⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 149.

¹⁹⁹⁷ **Redacción**, «*Brutal "golpe de palacio" contra las Jornadas Sacerdotales de Zaragoza*». En *Iglesia Mundo*, 34 (1972) 5-41.

¹⁹⁹⁸ **Redacción**, «*Han comenzado en Zaragoza las Jornadas Sacerdotales Internacionales*». En *Ya*, 27 de septiembre de 1972. Pág. 21.

3.- Que el objeto de la reunión era celebrar el III aniversario del Sínodo, proclamado la adhesión al mismo frente al silencio de algunos sectores de la Iglesia, en un clima de oración y de agradecimiento a Dios por la vocación sacerdotal, y de adhesión a las enseñanzas del Papa sobre el sacerdocio en un momento de vacilación y pesimismo.

4.- Que la intervención de los firmantes estaba reducida a una lección y dos homilías.

5.- Que fue intención de los organizadores que las conferencias y otras intervenciones no derivasen en cuestiones partidistas aunque fuesen legítimas. Por eso se encargaron a personas de confianza, muchas de ellas obispos y algún cardenal de Roma.

6.- Que se prohibió, en esta dirección, a algunas organizaciones extranjeras repartir propaganda a favor de la misa tridentina, siendo enérgicamente rechazados por la Junta organizadora.

7.- Que la organización cumplió con todos los requisitos que exigen las leyes canónicas y civiles. Comunicaron el evento al ordinario del lugar y a la Santa Sede en tiempo oportuno, publicaron el programa e invitaron sin discriminación a todos los obispos de España y de muchas naciones.

8.- Que casi en vísperas de las Jornadas, la nunciatura les comunicó por vía oral que era deseo del Papa que no participasen los obispos, ni siquiera en la Santa Misa prevista en la basílica del Pilar.

9.- Que al mismo tiempo la Oficina de Prensa del Vaticano y la Comisión Permanente del Episcopado Español, emitieron una nota que la opinión pública interpretó como desagrado de la Santa Sede hacia las Jornadas.

10.- Que los obispos firmantes aceptan como una orden del Papa lo que la nunciatura les comunicó. No vacilan, pero su condición de obispos les obliga en conciencia a informar al Papa sobre el procedimiento hacia las Jornadas y sobre algunas consecuencias pastorales de lo sucedido.

11.- Que se ha desarticulado el programa que tanto trabajo ha costado a los organizadores, sin escucharles ni a ellos ni a los obispos implicados. Se desconocen las razones en que se funda la decisión tomada, pero hay motivos para creer que nacen de suposiciones suspicaces al límite de la calumnia.

12.- Que la nota de la Oficina de Prensa del Vaticano causó una gravísima lesión en la dignidad y en la fama de las personas afectadas. La opinión pública pensó que al Papa le desagradaban las Jornadas y que éstas se situaba en rebeldía y clandestinidad. Nada más opuesto a la verdad. El anuncio público y de antemano negando la bendición del Papa sonaba ante el pueblo como una especie de excomunión inexplicable.

13.- Que es inexplicable que el arzobispo de Zaragoza no haya podido celebrar la Misa en el Pilar y dirigir la palabra a miles de sacerdotes como hace con todos los peregrinos. En general los cardenales y obispos cuya asistencia se había anunciado han visto en seria amenaza su fama ante los fieles.

14.- Que el procedimiento no se justifica por ninguna resistencia, desobediencia..., porque no hubo diálogo alguno con ellos, ni nadie les ha invitado o intimidado en ninguna dirección. Los obispos que tenían previsto acudir habrían cumplido con mucho gusto con las observaciones de la Santa Sede les hubiese indicado, obteniendo los bienes que se buscaban y evitando los males pastorales y las lesiones a la dignidad de las personas.

15.- Que la nunciatura indicó, en su prohibición de acudir a los obispos, que Roma quería preservar la unidad de la Iglesia en España. Es un fin loable que comparten los firmantes, pero lo sucedido produce y producirá efectos contrarios, agravando las divisiones que hubiere, por las siguientes razones.

16.- Muchos sacerdotes que sinceramente aman al Papa se han sentido abandonados, maltratados injustamente. La confianza en los órganos jerárquicos como principio de unidad ha sufrido un duro golpe.

17.- La destrucción del programa previsto para evitar el desvío de los fines anunciados, empujó a las Jornadas hacia la tentación de una forzosa improvisación en una atmósfera poco propicia para la serenidad.

18.- Gracias a Dios las Jornadas trascurrieron dentro de un clima espiritual de fervor y sacrificio en plena adhesión al Papa. Esta actitud edificante hace más incomprensible el trato recibido de la jerarquía, y supone estupor e indignación en amplios sectores del clero en España.

19.- Los sacerdotes implicados se sienten injustamente discriminados, porque otras reuniones con fines sospechosos fueron toleradas y hasta patrocinadas con la presencia de algunos obispos. Antes del III Sínodo una reunión internacional de sacerdotes en Ginebra mostró su desacuerdo con el Papa en doctrina del ministerio

sacerdotal. Hubo en esta asamblea varios obispos europeos, y un miembro de la Comisión Episcopal del clero de España. Los sacerdotes españoles presentes eran miembros del Secretariado de esta Comisión o designados por él. Uno de ellos acaba de ser nombrado obispo auxiliar de Madrid. Las conclusiones de esta reunión contra la Ley del Celibato fueron incorporadas a las reuniones de numerosas asambleas conjuntas diocesanas.

20.- La reunión del pasado julio en El Escorial: «Jornadas sobre fe cristiana y cambio social en América Latina» incorporaba temas y ponentes desautorizados por buena parte del Episcopado americano, y sus posiciones habituales respecto a la Iglesia y la revolución son divergentes con el Papa. Estuvieron tres obispos españoles y uno americano. En el informe ante la Comisión Permanente de la CEE, en la misma reunión en que se margina públicamente a las Jornadas de Zaragoza, se confirma que la reunión se aleja del Magisterio, aspira a una sociedad socialista y usa un lenguaje típico marxista. Los informantes simpatizan con la reunión y la consideran beneficiosa pese a su informe. Aunque se dijo, sin ser cierto, que esta reunión estaba autorizada por la CEE, ésta no se apresuró a desmentirlo.

También es destacable que durante el proceso de Burgos contra terroristas de ETA, la CEE apoyó a dos prelados con actitudes muy discutidas en España, mientras ahora se ha desautorizado la actuación legítima de otro prelado (Don Pedro Cantero).

21.- Recuerda una alocución del Papa el 23 de junio de 1969 en referencia a los sacerdotes discrepantes con la pastoral de sus obispos. El Papa recomendó indulgente comprensión para sus acciones y la necesidad de encauzar sus buenas aspiraciones sobre todo en los más jóvenes.

22.- Frente a esta actitud dialogante, muchos sacerdotes tienen la impresión de que los obispos eluden el diálogo, apelan a maniobras coactivas con «procedimientos moralmente inadmisibles». Esto ha producido en España una amplia desestima hacia los obispos y un no leve desprestigio de la Santa Sede.

23.- «Muchos sacerdotes hacen notar con razón que, si se quiere fomentar la unidad y la concordia en el seno de la Iglesia, es intolerable tratar como opinión de partido lo que debe ser común a todos los creyentes, es decir, el interés primordial de los valores esenciales de la Iglesia. Y que, en cuanto a razones opinables, es preciso

respetar de verdad el criterio reiterado por el Concilio Vaticano II: “In dubiis, libertas” (*Gaudium et spes*, 92)»¹⁹⁹⁹.

24.- El problema más importante de la Iglesia española es su vida interna. Las divisiones eran antes por razones pastorales, ahora lo son por razones doctrinales. Los términos abstractos, tradición, renovación, progresismo o inmovilismo, no sirven para clasificar la actitud de sacerdotes y seglares. Lo que provoca alarma y tensión son situaciones concretas, de las que Santa Sede recibirá oportuna prueba:

25.- Abunda en no pocas diócesis personas en puestos clave, sobre todo en la enseñanza, hostiles al Magisterio, silenciando documentos y aún muchas veces enseñando contra las enseñanzas del Papa.

La enseñanza de la religión en los colegios presenta, a través de los libros de texto, una ideología humanista, a veces simpatizante con perspectivas hegelianas o marxistas, que empobrece o relega el mensaje de Cristo a último término. Se habla de Cristo muchas veces como un hombre relacionado con Dios. Aún suponiendo una pedagogía inductiva, la Santa Sede en el V aniversario del Concilio señaló que la comprensión de la duda ajena debe llevarnos a curar esas angustias presentando a Cristo como Hijo de Dios.

Hay numerosos sacerdotes que escandalizan al pueblo de Dios con desprecio de sus formas expresivas, con anarquía litúrgica, con decisiones dictatoriales sin sentido de la continuidad histórica en el desarrollo y la renovación. Los fieles se escandalizan de la tolerancia o impotencia ante estos abusos. Resulta sorprendente e ininteligible para nosotros la contradicción, al menos aparente, entre las enseñanzas de Vuestra Santidad como Vicario de Cristo y algunos procedimientos y decisiones de ciertos organismos de la Santa Sede. ¿Por qué empujar al descorazonamiento a quienes aman sinceramente al Papa? Son ellos quienes alimentan el amor al Papa, mientras cunden «eclesiologías» que eliminar de iure y de facto ese amor filial.

Muchos no acudieron por la coacción moral, pero muchos otros allí estuvieron en cifra de 2.500. No quiere aumentar la aflicción de Su Santidad esta carta, ni nos mueven intereses personales, que estarían mejor guardados con el silencio. Ponemos como obispos en conocimiento del Papa lo que está ocurriendo en la Iglesia española en un importante sector del clero, para completar las informaciones que han llegado a

¹⁹⁹⁹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 162.

Roma y que han llevado a la toma de estas decisiones. Piden perdón por la molestia de la exposición, y se adhieren al Papa de manera inquebrantable²⁰⁰⁰.

La sospecha de don José y de la HSE sobre la información manipulada que llegaba a Roma al respecto de la Iglesia española se confirmó de manera burda en las Jornadas Internacionales de Zaragoza. El cardenal Wright y monseñor Palazzani confesaron al padre Santa Cruz, de visita a Roma para esclarecer el asunto de las Jornadas, que no tuvieron nada que ver con la tormenta levantada²⁰⁰¹. Todo señala en Roma a la Secretaría de Estado y en España a algunos miembros de la Comisión Permanente²⁰⁰². Ciertamente hubo sincronización perfecta entre la nota de la Comisión Permanente de la CEE, el director de la Oficina de Prensa de la Santa Sede y L'Osservatore Romano contra las Jornadas²⁰⁰³.

La Secretaría de Estado, bien sea por propia voluntad o instigado desde España, predispuso al Santo Padre contra la HSE. El Papa estaba siendo confundido con informaciones falsas y hasta calumniosas, que determinaron finalmente el rumbo de la Iglesia y de la historia de España.

²⁰⁰⁰ Cf. **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 156-165.

²⁰⁰¹ **CIO**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973. Pág. 35.

²⁰⁰² . Pág. 36.

²⁰⁰³ . Pág. 69 y 211.

4. CAPÍTULO III. LA CRISIS POSCONCILIAR

4.1. La crisis de Acción Católica

Don José vivió de primera mano la gravísima crisis del apostolado seglar, que se manifiesta abiertamente entre los años 1966-1968. Una de las asociaciones especializadas de Acción Católica, la HOAC, realizaba actividades prohibidas por la legislación vigente, mostraba actitudes de colaboración con doctrinas condenadas por la Iglesia y con movimientos abiertamente anticlericales, y no ocultaba su rebeldía creciente con la jerarquía de la Iglesia. Para intentar atajar este problema fue nombrado en 1965 obispo consiliario de Acción Católica monseñor Guerra Campos.

Don José llegaba con aureola de prelado joven y dinámico, que no respondía al estereotipo de obispo convencional en aquella época. Audaz en teología y racionalmente comprensivo con algunos rasgos del pensamiento moderno, parecía la persona adecuada para afrontar un problema grave en el terreno doctrinal y disciplinar. No esperaba casi nadie que aquel obispo, que había encontrado puentes de comunicación con el marxismo, que admiraba profundamente al condenado Teilhard de Chardin, era hombre de firmes convicciones en valores permanentes, que distinguía lo esencial de lo accidental, que sabía reconocer en el otro razones y méritos sin concederle por ello legitimidad y bendición. Si alguien podía entender y reconducir la deriva de Acción Católica sin traicionar a la Iglesia en sus fundamentos divinos, en su Tradición y en su constitución jerárquica, ese era don José. Y si no lo consiguió fue porque buena parte de Acción Católica había renegado de su espíritu fundacional, porque estaba contaminada del espíritu del mundo, porque pensaba y operaba desde premisas extraeclesiales y anticristianas, y porque se prestó al juego interesado y alicorto de fuerzas políticas tradicionalmente enemigas de la Iglesia, que manipularon la ingenuidad de muchos para destruir un Estado cristiano y desembocar en una democracia relativista.

El conflicto entre la jerarquía de la Iglesia y algunos de estos movimientos era un síntoma de una enfermedad profunda, que don José explicó en su obra *Crisis y conflicto en la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Don José ya advirtió en la toma de posesión de su cargo como consiliario de Acción

Católica que había una confusión de fondo en algunos sectores del apostolado seglar, creyendo erróneamente que la eficacia de la Iglesia se mide por su capacidad para transformar la realidad temporal, y que esta transformación es una condición previa para la evangelización²⁰⁰⁴. Encontró don José confusión entre movimientos apostólicos y movimientos subversivos, y una coincidencia entre los detractores del Régimen y los detractores de la autoridad del Papa²⁰⁰⁵.

Añadía don José que las exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia son irrenunciables para un cristiano, pero los modos de ejecución no son uniformes. Don José quería evitar una «utilización facciosa del magisterio pontificio»²⁰⁰⁶. Con el argumento de la pluralidad de medios, el catolicismo social alberga interpretaciones antitéticas de la Doctrina Social de la Iglesia. Parece claro que alguna de tales interpretaciones introduce mercancía averiada. El choque entre enfoques contrapuestos estaba servido.

Ya en la reunión de los obispos de julio de 1965 se abordó la necesidad de la orientación política de los fieles. Don José manifestó sendas inquietudes al respecto: la relación entre algunos católicos y grupos ateos de signo comunista; y la confusión en algunos movimientos apostólicos sobre los vínculos ontológicos entre el orden temporal y el orden moral²⁰⁰⁷. Don José ya avisaba que de ninguna manera es lícito colaborar con la llegada de un sistema político ateo.

En 1966 se celebraron las VII Jornadas de Acción Católica en el Valle de los Caídos. La Conferencia Episcopal rechazó las conclusiones de tal asamblea, que acabó con duros reproches a los obispos y con algunas blasfemias, que daban la razón a quienes sospechaban de la salud de intenciones de importantes sectores del Apostolado Seglar.

La Comisión Episcopal ad hoc prohibió las reuniones previstas y cesó a varios sacerdotes consiliarios. Don José describe la crisis como el empeño de identificar al Evangelio y la Iglesia con propuestas políticas, que concebían la lucha de clases como motor de la historia. Una crisis de fe, oración y práctica sacramental. Una crisis provocada

²⁰⁰⁴ **Fernández Ferrero, Antonio**, Op. Cit. Pág. 189.

²⁰⁰⁵ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 150-151.

²⁰⁰⁶ **Fernández Ferrero, Antonio**, Op. Cit. Págs. 192-193.

²⁰⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 89.

por el contagio marxista, donde el diálogo se circunscribía a la colaboración en clave política.

Puntualiza don José que el problema no estaba en la preocupación por lo temporal, algo perfectamente cristiano, sino en el reduccionismo de lo trascendente a lo socio-político, en la evangelización sin Cristo y sin Iglesia, en lo apostólico sin religión, donde lo político lo absorbe y subordina todo, y donde lo espiritual es un impulso sin Dios²⁰⁰⁸.

Don José comprobó como buena parte de los dirigentes de Acción Católica después de 1975 ocupaban puestos dirigentes en grupos alejados radicalmente de la doctrina y disciplina eclesiástica. Los marxistas han pescado en las filas cristianas; muchos cristianos empezaron con una ingenua colaboración que concluyó en el abandono de la fe y la hostilidad a la Iglesia²⁰⁰⁹.

La crisis de Acción Católica y el Apostolado Seglar tuvieron como centro neurálgico la crítica al Régimen militar del 18 de Julio. Algunos laicos acusaban a la jerarquía eclesial complicidad con tal régimen de incompreensión del Concilio y de alianza con la oligarquía.

La IV Asamblea Plenaria del Episcopado Español advirtió a los miembros de Acción Católica que no podían colaborar con grupos marxistas según reza el magisterio pontificio²⁰¹⁰. La Comisión Nacional de la HOAC rechazó este documento. En 1968 la recién estrenada Conferencia Episcopal, cuyo secretario era monseñor Guerra Campos, no tuvo más remedio que disolver Acción Católica, después de que los obispos quisieran reformar sus estatutos, con la oposición firme de la HOAC. El Papa estaba al tanto del problema y era partidario de la disolución, al menos de la sección obrera de Acción Católica²⁰¹¹.

El ambiente que provocó tan drástica decisión es elocuente: 200 curas barceloneses rechazan en 1966 al nuevo arzobispo, don Marcelo González. Un número indeterminado de curas exigen el mismo año a los obispos la separación Iglesia-Estado, la renuncia de la Iglesia a sus privilegios, y el reconocimiento de las culpas del pasado (sic); en 1968 unos 600 curas renuncian a la paga del Estado. Un grupo de sacerdotes ocupa en 1969 la Curia y el seminario diocesano. En 1973 los curas presos en la cárcel concordataria de Zamora

²⁰⁰⁸ **Fernández Ferrero, Antonio**, Op. Cit. Pág. 92.

²⁰⁰⁹ **Guerra Campos, José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. Págs. 157-158.

²⁰¹⁰ **Andrés-Gallego, José**, Op. Cit. Pág. 156.

²⁰¹¹ *Ibidem*. Págs. 156-157.

quemar el altar portátil. Un grupo de «cristianos progresistas» asaltan la nunciatura de Madrid al tiempo que se producen encierros en el seminario... Era entonces normal el uso y abuso de lugares sagrados como centro de reuniones políticas y sindicales incluso ilegales, y la rebeldía cada día mayor contra la disciplina eclesiástica era un hecho²⁰¹².

4.1.1. La crítica al poder establecido

La AC demostró en el I Congreso Internacional de Apostolado Secular celebrado en Roma en 1951 identidad con el Estado católico²⁰¹³. El modelo esencial de Estado católico que inaugura el Concordato de 1953 estaba bendecido por Roma²⁰¹⁴.

En un esfuerzo denodado por buscar antecedentes a la crisis de AC, el profesor Feliciano Montero ha descubierto que García Escudero y Aranguren ya rechazaban el Estado católico antes del Concilio²⁰¹⁵. También habla de la disidencia democristiana en Gil Robles y Giménez Fernández²⁰¹⁶. Con estos nombres más o menos sonoros e ilustres se intenta conceder marchamo de legitimidad a una postura de rebeldía con la doctrina de la Iglesia.

El padre Monsegú explica y matiza el derecho a la denuncia de la Iglesia sobre cuestiones temporales. Porque una cosa es reclamar los principios morales que deben ordenar la vida civil, o condenar doctrinas contrarias a la fe, y otra muy distinta es acusar públicamente al Estado de escoger una opción entre las muchas posibles para aplicar principios morales universales. Hay que distinguir si el asunto es grave, y no es legítimo exigir lo mejor sobre lo bueno²⁰¹⁷.

Denuncia una politización de la labor de la Iglesia que es evangelizadora y no redentora en términos sociales. Se olvida que no se puede imponer una opción

²⁰¹² **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág.150.

²⁰¹³ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 42.

²⁰¹⁴ *Ibidem*. Pág. 41.

²⁰¹⁵ *Ibidem*. Pág. 45.

²⁰¹⁶ *Ibidem*. Pág. 46.

²⁰¹⁷ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (II)*. Studium. Madrid, 1975. Pág. 60.

determinada en nombre del Evangelio, ni éste puede colocarse al servicio de una ideología contra el orden establecido, ni el derecho del Estado a regular la vida social y política como guardián del bien común²⁰¹⁸. El progresismo quiso convertir la Misa en un asunto político con el argumento de que servía para reafirmar las pretensiones del orden político vigente²⁰¹⁹.

Una demostración de que la crítica de los movimientos especializados al Régimen militar del 18 de Julio no era sincera —desde un punto de vista cristiano— es que su denuncia profética se agotó con el propio régimen. El régimen político que sobrevino a la muerte del general Franco conservó intactas y tal vez crecientes las injusticias capitalistas, y la respuesta de los movimientos especializados fue integrarse en partidos que defendían tal estado de cosas, o acabar en la extrema izquierda alejados ya profundamente de las exigencias de su conciencia cristiana. Desde el punto de vista de los llamados derechos humanos, un militante de los movimientos especializados de Acción Católica no podía estar más ofendido por la ilegalidad de partidos nacionalistas, comunistas o democristianos, que por la llegada del aborto o el divorcio a la sociedad española. Sin embargo, una vez conseguidos estos objetivos extraeclesiales, cuestiones menores y discutibles desde la doctrina de la Iglesia, estos militantes tragaron con lo mayor en silencio cómplice. Todo el ímpetu de los movimientos especializados a favor de la participación popular o la justicia social se difuminó en la Transición para concluir en la confluencia con movimientos y partidos marxistas²⁰²⁰.

La ruptura se hizo efectiva con los nuevos Estatutos de la AC que subrayaban la AC general y parroquial sobre los Movimientos del AC especializada, la dependencia jerárquica. No encaban bien en este esquema las organizaciones preexistentes y los dirigentes y consiliarios acabaron dimitiendo en 1968. Estas dimisiones marcan el final de la crisis y la nueva andadura con los nuevos Estatutos²⁰²¹.

La HOAC y la JOC consiguieron de la CEE un estatus peculiar dentro de los nuevos Estatutos, pero otros movimientos especializados como la JEC quedaron

²⁰¹⁸ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (II)*. Studium. Madrid, 1975. Pág. 61.

²⁰¹⁹ *Ibidem*. Pág. 219.

²⁰²⁰ **Gregorio, Aurelio de**, «*Pablo VI y España*». En *La Nación*, 268 (1998) 16.

²⁰²¹ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 237.

reducidos a algunas diócesis²⁰²². Muchos abandonaron la doble militancia para quedarse en la clandestinidad...²⁰²³.

Nadie respetaba en Acción Católica la legislación general del Estado en materia concordada, pese a las protestas del Gobierno. No se cumplía la disposición del Derecho Canónico respecto a la obligación de dirigentes y propagandistas, mientras lo fueren, de abstenerse de actividades políticas²⁰²⁴.

La AC especializada se aprovechó del marco legal privilegiado para las publicaciones y actividades de los movimientos apostólicos. El gobierno consiguió la desaparición de algunas revistas, denunciando ante la Jerarquía la connivencia de la AC con partidos y sindicatos clandestinos de oposición al Régimen²⁰²⁵. Los boletines de Juventud Obrera y de la HOAC circulaban libremente al margen de la cobertura concordataria²⁰²⁶.

Algunos sectores de Acción Católica utilizaron los privilegios de reunión, asociación y prensa que Acción Católica, como parte de la Iglesia, en virtud del Concordato entre el Estado Español y la Santa Sede²⁰²⁷.

Amplios sectores de la Iglesia protegieron al antifranquismo. Sin tal apoyo su eficacia habría sido mucho menor; Ante la protesta del ministro Castiella por un manifiesto hostil al Régimen publicado con licencia eclesiástica, Pla respondió que la Iglesia tiene derecho a intervenir en cuestiones sociales. Y añadió (cosa que se oculta): «nadie puede dudar de mi lealtad, dentro de mi carácter episcopal, al Régimen, por cuya instauración en los tiempos difíciles de la guerra algo contribuí con mis escritos defendiéndola como Cruzada y he seguido defendiéndola como tal dentro y fuera de España»²⁰²⁸. Aclara que no hubo tal licencia, el editor se tomó la libertad²⁰²⁹

²⁰²² *Ibidem*. Pág. 238.

²⁰²³ *Ibidem*. Pág. 38.

²⁰²⁴ **Súarez Fernández, Luis**, *Francisco Franco y su tiempo*. Tomo VIII. FNFF. Madrid, 1984. Pág. 229.

²⁰²⁵ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 125.

²⁰²⁶ *Ibidem*. Pág. 132.

²⁰²⁷ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 225.

²⁰²⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 99.

²⁰²⁹ *Ibidem*. Pág. 100.

defendiendo la colaboración sin confusión²⁰³⁰. Cáritas pagaba multas a curas multados por homilías subversivas, algunos templos daban cobijos para actividades políticas ilegales, varios obispos realizaban desaires gratuitos a las autoridades civiles, o intervenían en cuestiones de implicación política.

Ante la multa a la HOAC-JOC en 1962, monseñor Pla protestó al ministro Camilo Alonso Vega, anunciando recurso. Advirtió que todos debemos atenernos al Concordato y que no corresponde al Estado sino al sumo Pontífice determinar qué es o qué no es apostolado²⁰³¹. El ministro amablemente replicó que hay una campaña de huelgas políticas y revolucionarias promovidas por los comunistas. Con independencia de que haya motivaciones sociales²⁰³². Monseñor Pla, cuya defensa de Acción Católica, en sus roces con el Estado se subraya hasta el paroxismo, nunca bendijo la deriva marxista de algunos de sus movimientos especializados²⁰³³.

Monseñor Pla defendió siempre a la AC, pero se olvida que también fue «enérgico en ocasiones» y que las «destituciones» de consiliarios en septiembre de 1966 y las medidas de intento de control de los movimientos especializados de Acción Católica, se producen en organizaciones acostumbradas a actuar con un amplio margen, a veces excesivo, de autonomía²⁰³⁴.

El padre Ángel Garralda habla de la «sinrazón política de los llamados Movimientos de AC que resultaron ser una guarida de elementos contra el régimen político establecido que era de lo que se trataba y que en la transición se pasaron al enemigo con armas y bagages, de suerte que echarlos de los centros propiedad de la Iglesia le costará a ésta Dios y ayuda»²⁰³⁵.

²⁰³⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 101.

²⁰³¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 102-103.

²⁰³² *Ibidem*. Págs. 103-105.

²⁰³³ *Ibidem*. Pág. 95.

²⁰³⁴ Cf. **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 265.

²⁰³⁵ **Garralda, Ángel**. «Don José Guerra Campos, obispo». En *La Nación*, 232 (1996) 18; vid también; **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 96.

4.1.2. Un problema desenfocado

La historiografía sobre la crisis de Acción Católica es en general muy deficiente en sus planteamientos del problema. El sectarismo es hábito frecuente.

Los detractores del Régimen del general Franco sienten la necesidad artificial y forzada de simpatizar con los sectores de Acción Católica opuestos al Régimen²⁰³⁶. Cuando se trata de historiadores eclesiásticos este análisis resulta pintoresco, porque el problema de Acción Católica no era la oposición al Régimen establecido, cosa que hacían otros grupos y asociaciones católicas desde el carlismo hasta el Nacionalsindicalismo joseantoniano, pasando por la democracia cristiana. El problema era que Acción Católica es una organización eclesial, colaboradora de los obispos en la misión evangelizadora de la Iglesia, que no tiene una misión política o sindical directa.

El Semanario *Tú* fue suspendido en 1951, y los llamados *Signo*, *Juventud Obrera* y *Voz del Trabajo* en 1967. Entre 1966 y 1975 las revistas católicas recibieron 63 sanciones por vulnerar el artículo 2 de la Ley de Prensa²⁰³⁷. La mayoría de las sanciones eran por cuestiones socio-políticas. De las 32 publicaciones sancionadas, nueve lo fueron más de tres veces: destacan *Cuadernos para el Diálogo*, el *Boletín de la HOAC*, *Mundo Social*, *Hechos y Dichos* o *Vida Nueva*²⁰³⁸.

Ni podían hacer política convencional como asociación apostólica, aunque podrían hacer política al margen de Acción Católica. Ni podían contravenir los postulados básicos de la Doctrina Social de la Iglesia. Ni podían hablar en nombre de la Iglesia.

La sujeción de la vida política al orden moral objetivo es una exigencia antes y después del Concilio. Estos grupos de Acción Católica no querían reformar el Estado Español buscando la coherencia que pudiese faltar en algunas leyes o instituciones, mayor participación popular en las tareas de gobierno, o una profundización en las exigencias de justicia social. Buscaban desarticular el Régimen en aquello que era válido desde un punto de vista cristiano (la inspiración católica de sus leyes),

²⁰³⁶ **Martín Patino, José María**, *La Iglesia de la transición*. En **VV. AA.**, *Memoria de la transición*. El País. Madrid, 1996. Págs. 225-227.

²⁰³⁷ **Barrera, Carlos**, «*Revistas católicas y conflictos con el poder político en el tardofranquismo*». En *AHIg*, 10 (2001) 129.

²⁰³⁸ *Ibidem*. Pág. 132.

acomodándose a los parámetros de ideologías y partidos que demandaban una sociedad de corte liberal o marxista que la Iglesia siempre ha reprobado. Que un sector importante del Episcopado apoyase la llegada de una democracia liberal es cuando menos extraño, porque la Doctrina Social de la Iglesia, hoy y ayer, no se mueve por criterios de voluntad sino por imperativos de razón en orden al bien común.

Uno de los rasgos distintivos de la historiografía sobre Acción Católica es magnificar cualquier suceso anecdótico para encontrar un antecedente válido en el giro brusco de criterio del Episcopado español en la etapa final del Régimen militar. Cuando muchos de esos obispos fueron fieles colaboradores del Régimen resulta harto sospechoso que en los momentos difíciles sorpresivamente descubran los inconvenientes de aquello que defendieron con pasión desde su autoridad pastoral.

El cardenal Fernando Sebastián, que formó parte desde 1974 del círculo de consejeros del cardenal Tarancón²⁰³⁹, parece orgulloso de que las fuerzas políticas que operan desde 1975 hubiesen crecido a la sombra de la Iglesia²⁰⁴⁰. Y Monseñor Cañizares también se congratula de que saliesen de Acción Católica los políticos de la derecha y la izquierda²⁰⁴¹. No hay explicación desde el punto de vista cristiano para explicar la bendición de estos obispos a políticos de la derecha y la izquierda que han tenido parte activa en la descristianización a España.

4.1.3. Libertades políticas

Estos sectores de Acción Católica que se colocaron al servicio de los presupuestos y fines de las organizaciones marxistas clandestinas, también reivindicaron algunos postulados del liberalismo como las libertades políticas. El marxismo, que había perdido la Guerra y era ilegal, pretendía actuar con la libertad que gozaba en otras

²⁰³⁹ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Págs. 240-241.

²⁰⁴⁰ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 232; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 13; **Montero, Feliciano**, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009. Pág. 18.

²⁰⁴¹ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 95.

democracia occidentales como Francia o Italia, aunque los países y sociedades de referencia de estas organizaciones como China o Cuba entendieran que la libertad política de los partidos no comunistas constituía una colaboración con la opresión, la injusticia y en definitiva con el mal social.

Que las organizaciones marxistas clandestinas en España buscaran su legalización en aras de una mayor eficacia revolucionaria es natural. Que organizaciones nominalmente católicas apoyen este plan, y en consecuencia secunden la posibilidad de un gobierno democrático de ideologías anticristianas no tiene sentido. La libertad política nunca ha estado en el guión de exigencias de la Doctrina Social de la Iglesia hacia la autoridad política o el Estado, como no lo ha estado la forma de gobierno, que se estima accidental. La Iglesia exige legitimidad de ejercicio, servicio al bien común, a la justicia y al ser humano, y relativiza las formas y maneras de alcanzar este objetivo. La Iglesia rechaza también una organización política o económica de la sociedad que prescinde de Dios, por eso están condenadas la inmensa mayoría de las ideologías de moda y triunfantes en los dos últimos siglos, desde el socialismo hasta el liberalismo, pasando por la democracia cristiana o el nazismo²⁰⁴².

Al margen de lo que la Doctrina Social de la Iglesia disponía y dispone, algunas de estas organizaciones apostólicas se embarcaron en la empresa de servir a las posibilidades de gobiernos de partidos y grupos enemigos declarados de la Iglesia. Descuellan en este sentido la HOAC o «Justicia y Paz», que reclamaban libertades políticas para el pueblo español²⁰⁴³.

Algunos llegan a decir que en los años 40 nunca faltaron sacerdotes que reclamaron libertades políticas²⁰⁴⁴. Nos imaginamos la escena. Después de que el comunismo haya intentado exterminar a la Iglesia a sangre y fuego, alguno de los sacerdotes supervivientes del genocidio de curas y frailes, lo primero que habrían hecho, una vez superado el susto, es reclamar libertades políticas para el comunismo.

²⁰⁴² Vid. **Gutiérrez García, José Luis (coord.)**, *Doctrina Pontificia (II). Documentos políticos*. BAC. Madrid, 1958.

²⁰⁴³ **VV. AA.**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica - Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2005. Pág. 32.

²⁰⁴⁴ **Fernández, Senén**, «El "Concilio" de la Iglesia española». En **Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.)**. *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 7.

Joaquín Ruiz Giménez de origen falangista, era de la ACNP, y ya definía la revista *Cuadernos para el Diálogo* en 1968 como una revista de contraste de opiniones desde una visión cristiana del mundo pero con la exigencia de libertades políticas y anhelos de justicia social²⁰⁴⁵.

4.1.4.El debate sobre la crisis en AC

Ricardo de la Cierva dedica no poca atención a la crisis de AC²⁰⁴⁶. Su diagnóstico es que la AC muere a partir de 1966 por la infiltración de elementos progresistas²⁰⁴⁷.

La HOAC no sólo creaba problemas a la Iglesia con el régimen porque incumplía la ley y colaboraba abierta con organizaciones clandestinas comunistas, sino que creó un problema a la propia Iglesia cuando convergió con los movimientos progresistas que operaban en seno de la Iglesia española a partir de 1965 a imitación de Alemania u Holanda²⁰⁴⁸.

Los dirigentes de la AC, muy influenciados por el marxismo, no aceptaron ni los Estatutos de la jerarquía de la Iglesia, cuyo Episcopado dirigía en esta cuestión don José, ni las instrucciones del documento de 1966 sobre el orden temporal²⁰⁴⁹.

«La historia evidencia que las causas de la crisis eran internas: por un lado, la pretensión de imponer, en nombre del Evangelio, preferencias centradas en un proyecto de acción política; por otro lado, el descuido de lo primordial cristiano y el contagio marxista, entre otras. Después de 1975, varias ramas de la Acción Católica desaparecen de la mayoría de las diócesis, algunos dirigentes se instalan tranquilamente en la independencia respecto a la doctrina y a la disciplina de la Iglesia, en más de la mitad de sus miembros abundaban desviaciones respecto de la fe sobre Cristo y la Iglesia, otras

²⁰⁴⁵ **Barrera, Carlos**, «*Revistas católicas y conflictos con el poder político en el tardofranquismo*». En *AHIg*, 10 (2001) 132.

²⁰⁴⁶ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 253-261.

²⁰⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 239.

²⁰⁴⁸ **Sánchez Bella, Alfredo**, «*La Iglesia se aleja del régimen*». En **Hernández del Pozo, Luis (Coord.)**, *40 años en la vida de España (IV)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Pág. 72.

²⁰⁴⁹ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 255 y 257.

veces criterios marxistas en relación con la sociedad y los planteamientos de reforma relativos a la misma Iglesia²⁰⁵⁰.

Pese al reconocimiento amplísimo y general de su desmedida preocupación e implicación en asuntos político-sociales, de su contagio y colaboración con tesis condenadas por la Iglesia..., no pocos historiadores siguen negando la crisis, o restando importancia a la misma²⁰⁵¹, sin faltar quienes abiertamente estiman coherente y necesario que la AC gire hacia el liberalismo o el marxismo. Entre ellos no faltan prelados como monseñor Díaz Merchán²⁰⁵².

Comentando el libro de Castaño Colomer sobre la JOC en España (1946-1970) dice el padre Cárcel Ortí que el enfrentamiento de las organizaciones laicales con la jerarquía, en concreto con los monseñores Morcillo y Guerra, supuso el «desmantelamiento de la fuerza seglar organizada de la Iglesia en España, la crisis personal y de fe de muchos militantes y consiliarios...». Fue «uno de los espectáculos más deprimentes y trágicos de nuestra historia reciente»²⁰⁵³. Pero añade que los obispos conservadores fueron quienes provocaron la crisis de AC, en concreto aquellos cinco que constituyeron la Comisión Episcopal de 1965 (Guerra, Castán, Morcillo, Del Campo y Hervás) que abordaron una crisis que al parecer no existía, pretendiendo volver al paternalismo de otras épocas. No fueron capaces de observar la evolución de la sociedad española y el influjo del Concilio. En aquella reunión plenaria de Santiago del Episcopado en 1965 vieron desviacionismos y alejamiento de la jerarquía eclesial, y surgió la CEAS, que protagonizaría el enfrentamiento y la crisis²⁰⁵⁴.

Para el padre Jesús Iribarren, en la crisis de Acción Católica el Episcopado fue sincero pero poco realista. El cese fulminante de todos los consiliarios y la acusación de temporalismo, fue seguida de una cadena de dimisiones. Afortunadamente, añade, hubo

²⁰⁵⁰ **Moreno, Jaime.** *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos.* Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 30.

²⁰⁵¹ **Cárcel Ortí, Vicente,** *Pablo VI y España.* BAC. Madrid, 1997. Págs. 618-619.

²⁰⁵² *Ibidem.* Págs. 623-624.

²⁰⁵³ *Ibidem.* Pág. 611.

²⁰⁵⁴ *Ibidem.* Pág. 611.

pronto corrección de rumbo, aunque no especifica con qué resultados ni en qué dirección²⁰⁵⁵.

El obispo de Salamanca, monseñor Mauro Rubio, hablando de la crisis de Acción Católica, equiparaba la legitimidad de la mentalidad en choque: los seculares comprometidos con el mundo, y los pastores que trascienden al mundo²⁰⁵⁶.

El cardenal Tarancón hablaba de una triple crisis: la crisis cultural, presente en el mundo entero, pero especialmente grave en España, que había intentado vivir al margen de la nueva cultura durante décadas; la crisis política iniciada ya en los últimos años del anterior Régimen y que produjo un cambio profundo en las estructuras socio-políticas de Estado; y la crisis nacional de una sociedad que se veía de repente obligada a buscar su identidad en principios "seculares", encontrar otra fórmula del Estado ante el florecimiento de las Autonomías». Añade que «no hemos sido capaces de devolver la ilusión y el entusiasmo a los sacerdotes, que se sienten confusos —un poco acomplexados— ante el cambio que se ha producido en la Iglesia y en nuestro pueblo. La Asamblea Conjunta Obispos-Sacerdotes, que fue un intento serio para conseguirlo, quedó frustrada, apenas nacida, por razones complejas que todos conocen»²⁰⁵⁷. Dice que «hemos dado vivas orientaciones —creo que acertadas— sobre el Apostolado Seglar, pero no hemos logrado superar la crisis profunda que éste arrastra desde los años 60». Y reconoce que «el florecimiento de Movimientos y Comunidades Cristianas de distinto género es una prueba de la vitalidad de la Iglesia en España. Pero ni se ha conseguido una mínima coordinación entre esos Movimientos ni hemos intentado realizar la labor de discernimiento que nos corresponde a los Obispos para encauzar adecuadamente la vida que fluye generosamente en las Comunidades»²⁰⁵⁸.

Monseñor Elías Yanes, que sustituyó a don José como secretario de la CEE en 1972 por 41 votos frente a los 33 de don José²⁰⁵⁹ escribió hace unos años un opúsculo

²⁰⁵⁵ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 273.

²⁰⁵⁶ **CIO**, «*La Iglesia en España*». En **VV. AA.**, *CIO*. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 149-151.

²⁰⁵⁷ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 24.

²⁰⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 25.

²⁰⁵⁹ **Ortega, Joaquín Luis**, «*La Iglesia española ratifica su voluntad de renovación*». En *Vida Nueva*, 824-825 (1972) 6.

sobre Acción Católica. Con sutileza imputa la rebeldía de algunas organizaciones de AC la condición de precursora de la renovación eclesial que sufrió la Iglesia española. Cita para ello el texto episcopal de 1973 sobre la Iglesia y la Comunidad política donde se aborda la nueva dimensión de las relaciones Iglesia-Estado después del Concilio, que – asegura– contiene muchas de las cuestiones que fueron trasfondo de la crisis de AC entre 1966-1968²⁰⁶⁰. Descalifica el texto episcopal de 1966 sobre la Iglesia y el orden temporal, que a su juicio limita la iniciativa seglar, frente al criterio de los sectores más «abiertos» de la sociedad, y de quienes deseaban en la Iglesia ser fieles al Concilio²⁰⁶¹. Monseñor Yanes destila malestar por un Estado confesional que limita las libertades políticas. Y apoya el derecho de AC a denunciar según la Doctrina Social de la Iglesia al sistema político entonces vigente, que a su juicio no estaba en consonancia con los textos más recientes de la DSI. Cuando monseñor Yanes ocupó la presidencia de la CEE se olvidó de este criterio, y su exigencia y rigor con el poder político, casi siempre loable, se tornó dulce comprensión con un orden político abiertamente anticristiano. Reconoce monseñor Yanes que la mayoría del Episcopado estaba contra el diagnóstico negativo de la AC sobre el régimen militar del 18 de Julio²⁰⁶².

Observa monseñor Yanes una contaminación en aquella Acción Católica de un espíritu secular que minaba los fundamentos de la fe cristiana, aunque habla de algunos militantes. Habla también de reduccionismo y de una confianza desmedida en la acción con desprecio de lo espiritual y contemplativo²⁰⁶³, lo que viene a dar la razón al diagnóstico de don José con 30 años de retraso. Estima que la crisis pudo deberse a la insuficiente y serena recepción de las enseñanzas del Concilio y la falta de formación auténtica en los militantes²⁰⁶⁴.

Sobre la mutua desconfianza entre el Episcopado y los movimientos especializados, señala que éstos demandaban a la Iglesia y a la sociedad un cambio de actitudes. Olvida su ilustrísima que en la Iglesia gobierna su jerarquía no las ovejas,

²⁰⁶⁰ **Yanes, Monseñor Elías**, *La Acción Católica, un don del espíritu*. Federación de Movimientos de ACE. Madrid, 2000. Págs. 37-38.

²⁰⁶¹ *Ibidem*. Págs. 73-74.

²⁰⁶² *Ibidem*. Pág. 75.

²⁰⁶³ *Ibidem*. Págs. 76-77.

²⁰⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 79.

cosa que monseñor Yanes tuvo meridianamente claro cuando ejerció la presidencia de la CEE²⁰⁶⁵. En ningún caso, disculpa al Episcopado.

José Francisco Serrano intenta empalmar los libros sobre AC de don José y de monseñor Elías Yanes, como continuación uno del otro. Pero monseñor Yanes ni se acuerda de don José en su libro²⁰⁶⁶.

Román Sánchez Chamoso, en su libro *Seglar y evangelización – Guiones para el estudio* (Movimiento Familiar Cristiano. Salamanca, 1980) mereció la atención de don José. Denuncia que se atribuyen arbitrariamente las decisiones a tres obispos cuando fueron decisiones de los organismos colegiados de la CEE, después de muchas iniciativas de la Comisión de Apostolado Seglar (a la cual no pertenecen dos de los obispos citados) y a la Comisión Permanente (formada por 20 preladados). Se presenta el problema como choques entre dos modos de entender la Iglesia, uno tradicional o preconiliar y otro renovador o conciliar. Esto es falso. «¿Acaso se quiere cubrir con el manto de la doctrina conciliar hechos como el de los grupos minoritarios que forcejearon por usurpar ante la opinión pública la representación de la Iglesia, suplantando dictatorialmente a la mayoría de los militantes apostólicos y a la misma jerarquía?»²⁰⁶⁷.

Sánchez Chamoso reconoce que se había oscurecido la dimensión apostólica²⁰⁶⁸. Dice que hacia 1968 la AC casi había desaparecido. No es cierto. Olvida el autor a núcleos mayoritarios que siguieron trabajando eficazmente sin publicidad ni triunfalismo, sin incurrir –como reconoce el autor– en la oposición política de signo izquierdista, y ajenos al verdadero espíritu evangélico. No es desaparición de AC la simple sustitución de algunos dirigentes dimitidos. Dice Sánchez Chamoso que como efecto de la crisis de 1968 algunos militantes entraron a formar parte de organizaciones políticas y sindicales. Pero el autor había reconocido en el mismo libro que en 1962 numerosos militantes cristianos colaboraban en CC. OO. al lado del PCE, con un apoyo sin reservas, y que estos grupos nacían con frecuencia al abrigo de organizaciones apostólicas.

²⁰⁶⁵ *Ibidem*. Págs. 71 y 78-79.

²⁰⁶⁶ **Serrano, José Francisco**, «Desamortización del laicado». En *Alfa y Omega*, 227-228 (2000) 19.

²⁰⁶⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 741.

²⁰⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 741.

La Santa Sede desautorizaba de nuevo a la JOC internacional en 1986, y todavía en 1992 insiste en llamar al orden a este movimiento de AC, cuando ya no estaba don José para echarle las culpas²⁰⁶⁹.

El padre Manuel García Álvarez ha realizado una interesante reflexión sobre la naturaleza de Acción Católica según la legislación de la Iglesia, que es, al margen de consideraciones subjetivas, quien determina el sentido y alcance de Acción Católica²⁰⁷⁰.

4.1.5. Don José y Acción Católica

Decía el padre Baltasar Pérez que algún día quizá se escriba la historia, si es que hay manos capaces de escribirla, simplemente, pues, para que queden más en claro ciertos aspectos que todavía quedan oscuros y los trabajos de nuestro obispo en la Acción Católica en un momento peligroso. Y en ciertas orientaciones post-conciliares, para expresar, desde Roma, el modo como entendíamos que debía aplicarse este punto o el otro, pueda quedar suficientemente aclarado²⁰⁷¹.

La Acción Católica recibió un trato preferente en la Iglesia, encomendándole amplias tareas evangelizadoras. También las instituciones políticas de la época vieron en la Acción Católica un instrumento especial de evangelización, y le prestaron todo su apoyo. Dice don José que «en el contexto de las ideas políticas predominantes en Europa, todavía en 1943, lo más probable hubiera sido ceder a la tentación de imponer restricciones a la Acción Católica. En aquel momento la amplia libertad de la Acción Católica es el índice más revelador del respeto a la libertad de la Iglesia. El órgano de la Acción Católica Española hace resaltar la benévola atención que ha merecido en todo momento al Jefe del Estado la tarea de recristianización encomendada por la Jerarquía a la A.C. Española. Palabra solícita y generosamente cumplida a lo largo de este tiempo,

²⁰⁶⁹ Consejo Pontificio para los Laicos, «*La J.O.C. internacional*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 226-229; Guerra Campos, monseñor José, «*La Santa Sede invita a la JOC a recuperar su misión evangelizadora*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 122-123.

²⁰⁷⁰ García Álvarez, Manuel, *Estatuto canónico de la Acción Católica*. Universidad de San Dámaso. S. e. Madrid, 2008.

²⁰⁷¹ Pérez, Baltasar, «*En las bodas de plata episcopales de monseñor Guerra Campos, obispo de Cuenca*». En Roca Viva, 266 (1990) 181-183.

en el que todo han sido facilidades por parte de las autoridades públicas para esta peculiar obra de apostolado»²⁰⁷².

El 3 de Julio de 1964 la LIII Conferencia de Metropolitanos nombró a don José, Consiliario General de la AC²⁰⁷³, y presidente de la Unión Nacional del Apostolado Seglar en 1964²⁰⁷⁴, «en un panorama eclesial estaba caracterizado por la “desorientación y división”, produciendo una crisis que se manifestó especialmente en el apostolado seglar y en el clero»²⁰⁷⁵. El cardenal Quiroga, el día de la Consagración Episcopal, decía: «Has sido elegido para la alta misión de orientar y estimular la Acción Católica»²⁰⁷⁶. El cardenal auguraba una Etapa de florecimiento para Acción Católica con la llegada de don José²⁰⁷⁷.

En el saludo de presentación de don José, el 8 de Septiembre de 1964, señaló que «en la organización apostólica el obispo ha de sostener la índole cristiana de la actividad. Nuestro hacer no es unívoco con el de las empresas humanas. Sin dar pretexto a la indolencia, hay que contar con una gran dosis de oración contemplativa y de docilidad a la acción del Espíritu, y hay que excluir la impaciente ansiedad por los triunfos inmediatos. (...) Nos urge siempre depurar las intenciones y los procedimientos, para que el movimiento y el brillo de nuestra acción no sean más que un espejo que refleja a Cristo.

Servidores también respecto a los hombres. No estamos para ser servidos, sino para servir. Redoblemos la vigilancia interior para no erigirnos nunca en un poder o grupo de presión particularista la fuerza espiritual que el Señor quiera ostentar en nosotros fluirá para el bien de toda la Iglesia. (...) Como principio de unidad, quisiera

²⁰⁷² **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 120.

²⁰⁷³ **Cifra**, «*Toma de posesión del nuevo consiliario general de Acción Católica*». En ABC SEVILLA, 19.039 (1964) 25.

²⁰⁷⁴ **Redacción**, «*Apostolado seglar*». En ABC SEVILLA, 19.117 (1964) 13.

²⁰⁷⁵ **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 29.

²⁰⁷⁶ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) Pág. 18.

²⁰⁷⁷ **Quiroga, cardenal Fernando**, «*Homilía del cardenal Quiroga Palacios en la consagración de monseñor Guerra Campos*». En *Ecclesia*, 1203 (1964) 15-16.

servir de punto de confluencia, cauce de comunicación, vehículo de diálogo. Diálogo de los seculares con la Jerarquía. Diálogo en el interior de la AC, fomentando —de acuerdo con los Estatutos— la unión y colaboración de todos sus elementos, como miembros que son de una misma familia espiritual. Diálogo de la A C con otros movimientos de apostolado. Diálogo explorador, tendido hacia la búsqueda de formas nuevas que el espíritu ha de crear incesantemente, para conservar su potencia fecundadora y en el que, sin mengua de la unidad organizativa, se han de respetar y aprovechar escrupulosamente las singularidades legítimas de los espíritus»²⁰⁷⁸.

En el curso 1964-65 don José pidió a la JACE (Juventud Masculina de Acción Católica) que evitase polémicas y se sometiese a su supervisión²⁰⁷⁹. Monseñor Casimiro Morcillo describió en 1967 las inquietudes de la jerarquía sobre la JACE: todo es creciente despreocupación eclesial, piadosa y evangelizadora por una actividad política o temporalista²⁰⁸⁰.

En 1966 el obispo auxiliar de Madrid era confirmado por la Comisión Permanente de la CEE como consiliario nacional de Acción Católica²⁰⁸¹.

Desde su llegada no cesó de intentar reconducir la situación, casi de puntillas, recordando algo tan elemental: una campaña en favor de la vitalización de la fe encaja perfectamente dentro del apostolado de la Acción Católica²⁰⁸².

Se ocupó pronto de la revista *Ecclesia*, órgano oficial de AC. Los editoriales se leían en su presencia y tenía poder de veto. Don José siempre manifestó gran optimismo para el futuro de la Acción Católica, pese a las circunstancias²⁰⁸³.

Cuando don José ya era consiliario, Miret Magdalena, célebre escritor contestatario contra el magisterio de la Iglesia, fue nombrado secretario general de la

²⁰⁷⁸ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) Pág. 19.

²⁰⁷⁹ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 155.

²⁰⁸⁰ *Ibidem*. Pág. 157.

²⁰⁸¹ **Redacción**, «*El obispo auxiliar de Madrid, consiliario nacional de Acción Católica*». En *La Vanguardia Española*, 31.245 (1966) 7.

²⁰⁸² **Logos**, «*Han comenzado las VIII Jornadas Nacionales de Acción Católica*». En *La Vanguardia Española*, 31.417 (1967) 6.

²⁰⁸³ **Cifra**, «*Concluyeron en el Valle de los Caídos las Jornadas conjuntas de hombres y mujeres de Acción Católica*». *ABC*, 30.268 (1971), 31.

UNAS²⁰⁸⁴, cargo que abandona en 1968, coincidiendo cuatro años con don José. Es fácil imaginar, para quienes conozcan la obra y la trayectoria de Miret, la dificultad de armonizar dos actitudes contrapuestas de obediencia y desobediencia a las enseñanzas tradicionales de la Iglesia.

En marzo de 1967 la Asamblea Plenaria de la CEE, tras una serie de contactos con los dirigentes de AC, después de un estudio de la naturaleza del conflicto concluyó que hay límites en el juicio moral y el compromiso temporal, así como en la colaboración con grupos de signo marxista²⁰⁸⁵. Ese juicio corresponde a la jerarquía de la Iglesia no a la AC. Los seculares aportaran su experiencia y conocimiento como consejo a la jerarquía de la Iglesia, pero la misión de los seculares no es el juicio moral sobre el orden temporal sino la difusión los principios, orientaciones y enseñanzas sobre el orden temporal que emanan de la Doctrina Social de la Iglesia²⁰⁸⁶.

Se ha pretendido responsabilizar a don José del declive de AC por su condición, en ese momento, de máximo responsable. En su defensa redactó veinte años después la obra *Crisis y Conflicto en la Acción Católica Española y otros Órganos Nacionales de Apostolado Secular desde 1964* (ADUE, Madrid 1989)²⁰⁸⁷.

Don José no tuvo responsabilidad en lo que Manuel Fraga denominó «el terrible drama de la crisis de los movimientos apostólico-profesionales de la Acción Católica Española»: «yo puedo dar testimonio de su defensa inicial de los movimientos de Acción Católica (de la que era Consiliario, sucediendo a Vizcarra) y de los que nunca quiso excluir a nadie, con tal de que aceptaran la misma tolerancia; cosa que pudo obtener de los marxistas. Sólo cuando vieron el deseo de éstos de utilizar y monopolizar los movimientos de Acción Católica fue cuando el arzobispo Morcillo y él pusieron pies en pared. Sigo creyendo que fue una lástima que no se le quitara de aquella polémica cuanto antes, llevándole a la Vicaría general Castrense (como yo le pedí a Franco), o

²⁰⁸⁴ **Redacción**, «*Vida católica en España*». En *Ecclesia*, 1.231 (1965) 33.

²⁰⁸⁵ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Págs. 235-236.

²⁰⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 237.

²⁰⁸⁷ **Moreno, Jaime**. *El apostolado secolar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 29.

después al Arzobispado de Santiago»²⁰⁸⁸. El padre Cárcel Ortí señala que efectivamente Fraga propuso a Franco nombrar a don José vicario castrense para sacarlo del lío de la AC. Tras la muerte de Muñoyerro, vicario general castrense, hubiese sido lo lógico. Pero el Opus Dei impuso a López Ortiz²⁰⁸⁹.

La crisis que asoló a la Acción Católica y que se manifestó de manera tan brutal en la época en la que don José era su consiliario, y continuó en los años posteriores, es un reflejo de la profunda crisis de fe en la que se vio envuelta la Iglesia universal tras la celebración del Concilio Vaticano II²⁰⁹⁰.

No fue responsable de una crisis anterior a su llegada²⁰⁹¹.

Los detractores de don José, le califican como enemigo de la AC, junto a don Casimiro Morcillo, porque descabezó en 1966 la organización, pero algunos reconocen que las razones de fondo fueron «actitudes temporalistas y escasez de espiritualidad»²⁰⁹². La revista religiosa *Vida Nueva* se atrevía en 1968 a sugerir el relevo de don José en Acción Católica²⁰⁹³. *Interviú* le imputó toda la culpa en el artículo «A golpe de báculo» el 18 de diciembre de 1980.

El padre Jesús Iribarren dice que el prestigio y manifestaciones de don José fueron utilizados para beneficio de otros «torciendo su pensamiento, que normalmente era preciso, recortado, formulado rigurosamente». Añade que ha tenido más fama en la

²⁰⁸⁸ **Fraga Iribarne, Manuel**, *Memoria breve de una vida pública*. Editorial Planeta. Barcelona, 1980. Pág. 127.

²⁰⁸⁹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 374.

²⁰⁹⁰ **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 108-109.

²⁰⁹¹ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 257.

²⁰⁹² **Vidal, José Manuel**, «*El último cruzado*». En *El Mundo*, 2.135 (1995) 51; **Callahan, William J.**, *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003. Pág. 403; **Chao Rego, Xoxé**, *Iglesia y franquismo*. TresCtres Editores. La Coruña, 2007. Pág. 286; **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileasa. León, 1999. Págs. 44-45 y 87; **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 33; **Miret Magdalena, Enrique**, «*Obispos españoles*». En *Triunfo*, 561 (1973) 41; **Redacción**, «*El obispo Guerra Campos, conocido por su apoyo a Franco, fallece a los 77 años*». En *La Vanguardia Española*, 31.449 (1997) 29; **Rodríguez de Lecea, Teresa**, «*Mujer y pensamiento religioso en el franquismo*». En *Ayer*, 17 (1995) 176 y 196); **Ruiz Jiménez, Joaquín, et alii**, *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*. Editorial Argos Vergara. Barcelona, 1984. Págs. 254 y 309.

²⁰⁹³ **Redacción**, «*Acción Católica, grave lección*». En *Vida Nueva*, 624 (1968) 5.

CEE de manejar el bisturí que el sable. Y que puede discutirse su oportunidad, que es cosa distinta de su verdad²⁰⁹⁴.

Para Feliciano Montero, don José fue el cerebro y principal protagonista de la posición de la CEE en la crisis de AC, interpretando la crisis como una contaminación e infiltración marxistas en los movimientos especializados de la AC²⁰⁹⁵.

Comentando la interpretación que don José realiza de la crisis de ACE, el profesor Feliciano Montero observa un antecedente en la JEC (Juventud Estudiante Católica) francesa de 1965: el problema de fondo era que la AC discrepaba con las directrices pastorales de la jerarquía, al servicio exclusivo de su misión apostólica²⁰⁹⁶. Montero entonces se contradice dos veces. Primero dice que el proceso de secularización de Acción Católica se habría iniciado antes de la ruptura con la jerarquía de la Iglesia²⁰⁹⁷. Por lo tanto el problema es anterior a los choques disciplinarios con los obispos. Para terminar de enredar la madeja, Feliciano Montero añade que la crisis tiene una dimensión también religiosa y moral sobre la base de los debates teológicos y pastorales que el Concilio había puesto sobre la mesa²⁰⁹⁸. En segundo lugar, si la crisis entre la jerarquía de la Iglesia y los «militantes católicos» de AC fue de naturaleza evidentemente política²⁰⁹⁹, lo político no sería causa sino consecuencia. La causa, siendo organización apostólica, sería la secularización.

AC quería hacer política siendo grupo apostólico. Y además querían hacer política, primero, en colisión con un Estado cristiano, que el Episcopado y Roma habían bendecido en sus presupuestos básicos. Y segundo, una política con un sesgo, en algunos aspectos, liberal²¹⁰⁰, y, en otros, marxista²¹⁰¹, incompatible con el credo cristiano.

²⁰⁹⁴ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 353-354.

²⁰⁹⁵ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 238.

²⁰⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 162.

²⁰⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 208.

²⁰⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 239.

²⁰⁹⁹ *Ibidem*. Págs. 133, 231 y 238.

²¹⁰⁰ *Ibidem*. Pág. 147.

²¹⁰¹ *Ibidem*. Pág. 131.

Para Ángel Ruiz Ayucar, don José intentó poner paz y conciliar a los bandos enfrentados en Acción Católica. Pero el tiempo demostró que los movimientos especializados eran cómplices del comunismo²¹⁰².

Especialmente injusto con don José es el padre Antonio Murcia en su libro *Obreros y obispos en el franquismo*. El libro del padre Murcia es una contestación al libro de don José sobre AC²¹⁰³.

Desde una interpretación marxista convencional de la historia, dedica amplia atención a don José²¹⁰⁴, haciéndole responsable de la crisis de AC, que analiza en clave de lucha de clases²¹⁰⁵. La documentación incontestable de don José le parece una selección subjetiva²¹⁰⁶. Las descalificaciones a don José: desclasado, al servicio de los poderosos, ignorante de la vida de AC, del mundo obrero y de las nuevas corrientes de renovación eclesial²¹⁰⁷. Don José podrá ser muchas cosas pero ignorante no lo era en nada que tuviese entre manos. Menos aún en cuestiones obreras. Su conocimiento del marxismo fue elogiado por el PCE desde el exilio. Y sobre corrientes renovadoras de la Iglesia, aún las más extravagantes, si alguien estaba al tanto, era él.

Ricardo de la Cierva descalifica el libro Antonio Murcia sobre la crisis de AC, cuyo prólogo es del teólogo radical socialista Metz²¹⁰⁸. La crisis de AC, decía monseñor Dorado, estalló en el verano de 1966 y se cargó el apostolado seglar de más de medio millón de militantes. Este lacónico análisis, para De la Cierva, vale más que todo el libro de Murcia²¹⁰⁹.

²¹⁰² **Ruiz Ayúcar, Ángel**. «Monseñor Guerra Campos. Obispo de Cuenca». En *La Nación*, 252-253 (1997) 12-13.

²¹⁰³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Págs. 623-624 y 1032; **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 264; **González de Cardedal, Olegario (Coord.)**, *La teología en España (1959-2009)*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2010. Pág. 132.

²¹⁰⁴ **Murcia, Antonio**, *Obreros y obispos en el franquismo*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Págs. 346-357.

²¹⁰⁵ *Ibidem*. Pág. 352.

²¹⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 345.

²¹⁰⁷ *Ibidem*. Págs. 350 y 353.

²¹⁰⁸ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 254.

²¹⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 255.

4.1.6. La HOAC que se encontró don José

Aunque los sindicatos católicos tienen una tradición decimonónica, algunos autores señalan que hasta 1868 todos los sindicatos en Europa eran católicos²¹¹⁰. El apostolado obrero en Acción Católica tuvo su origen en la II República. En 1932 había nacido la Juventud Obrera Católica²¹¹¹, para desaparecer con la Guerra Civil. En 1942 renace como una hermandad obrera que imparte cursos de verano para trabajadores, para que sean los obreros apóstoles entre los propios obreros. Después de la II Guerra Mundial se organiza la HOAC como entidad con fuero eclesiástico y reconocida por el Estado. En 1947 surgirá legalmente la JOC²¹¹². Monseñor Eijo y Garay, en desacuerdo con el matiz filosindical que adquiriría la HOAC, organizó paralelamente unas hermandades de trabajo al margen de la misma²¹¹³.

Este apostolado obrero hubiera querido convertirse en sindicato cristiano, para «representar y defender los intereses de los trabajadores en los contratos de trabajo», tal como lo definió Pío XII en su discurso de 11 de marzo de 1945. Pero tal forma de sindicato era algo ilegal por cuanto la organización sindical del Estado era de sindicación única, obligatoria y pública. Quisieron corregir algunos aspectos de esta organización sindical los prelados Gomá, Segura, y Pla y Deniel, obispos partidarios del Estado confesional pero críticos con algunas de sus realidades jurídicas o fácticas²¹¹⁴.

En este sentido hubo una interesante polémica a propósito de la catolicidad del sindicalismo oficial del Estado confesional²¹¹⁵. El obispo de Canarias, monseñor Pildain, publicó en 1955 una pastoral sobre la conformidad del régimen sindical español con la Doctrina Social de la Iglesia. Esta pastoral era continuación de sendas conferencias del padre jesuita Brugarola, sociólogo y especialista en temas sindicales,

²¹¹⁰ **Brugarola, Martín**, *El sindicato cristiano en España*. SIPS. Madrid, 1955. Pág. 8.

²¹¹¹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 39.

²¹¹² *Ibidem*. Pág. 90.

²¹¹³ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 34.

²¹¹⁴ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 39.

²¹¹⁵ *Ibidem*. Págs. 94-95.

sobre la misma materia²¹¹⁶. El padre Brugarola elogia la enorme labor apostólica que se realiza desde los sindicatos, que tienen asesoría religiosa, y donde los retiros espirituales y el ambiente cristiano se promueve institucionalmente. Dice el padre Brugarola que esto no ocurre en ningún país de Europa, y que ello bastaría para considerarlos cristianos²¹¹⁷. Al tiempo que atribuye a deficiencias funcionales la vulneración por el Estado católico del principio de subsidiariedad al respecto del sindicato único, con funciones de asesoramiento, donde el Estado regula las relaciones laborales sin que los trabajadores puedan defenderse de los abusos del patrón, tarea que se supone realiza el Estado. Tal situación hizo compatible, como denunció monseñor Pildain²¹¹⁸, a «los obreros en paro forzoso, sin salario y sin subsidio, (...) con otros compatriotas suyos alardear de fastuosidades y de lujos cínicamente provocativos». Sin embargo, había un mínimo legal en la explotación regulado administrativamente en las llamadas ordenanzas de trabajo. Tales mínimos fueron derogados hace pocos años por el sindicalismo horizontal, no para que los sindicatos fueran libres para defender más eficazmente a los obreros, sino para que el patrón pudiera legalmente explotar por debajo de ese mínimo a los trabajadores, eliminando trabas y límites legales.

Monseñor Pildain llegó más lejos que el padre Brugarola, y acusa al sindicato oficial de estatismo propio del marxismo²¹¹⁹, recordando que la economía no es una institución del Estado, como enseña Pío XII en su discurso del 7 de mayo de 1949. Añade monseñor que se da la paradoja de que la organización corporativa concede menos atribuciones al sindicato que la organización horizontal de los comités paritarios o los jurados mixtos: «un sistema en que el Estado lo fija todo, las partes interesadas apenas tienen nada que hacer ni en qué colaborar». Concluye monseñor afirmando que el sindicato en este contexto está desnaturalizado, es ineficaz porque está privado de aquello que es esencialmente suyo: la función profesional; y constituye una fórmula de

²¹¹⁶ *El sindicato cristiano en España y Sobre la catolicidad del sindicalismo español.*

²¹¹⁷ **Brugarola, Martín**, *Sobre la catolicidad del sindicalismo español*. SIPS. Madrid, 1955. Pág. 29.

²¹¹⁸ **Pildain y Zapiain, Antonio**, *El sistema sindical vigente en España*. Imprenta del Obispado de Canarias. Las Palmas de Gran Canarias, 1955. Pág. 2.

²¹¹⁹ *Ibidem*. Pág. 6 y 7.

paz aparente donde la ausencia de fricción entre patronos y obreros es formal, como la paz de los cementerios²¹²⁰.

La unidad sindical es responsabilidad del Estado, y hay distintas opiniones sobre su organización de hecho y derecho, y ni el Episcopado ni AC se entrometen en la cuestión²¹²¹. El propio cardenal Tarancón defendía en 1956 la unidad sindical, porque es responsabilidad del Estado interpretar en cada momento lo que más conviene al bien común²¹²².

Guillermo Roviroso (1897-1964), catalán, se convirtió en los primeros años de la HOAC en su alma mater. Era un pequeño empresario de juguetería y asalariado al tiempo como ingeniero, con fama de inventor. Converso ya mayor, una vez casado, y después de abandonar durante buena parte de su juventud la fe de la niñez, lo dejó todo por el apostolado obrero, hasta el trabajo, viviendo muchos años de la caridad. Su conversión tuvo lugar en París, después de escuchar un sermón episcopal que invitaba a conocer a Cristo.

Roviroso, amante de la verdad por influencia materna, encontró poco honrado juzgar la fe cristiana sin conocer a su divino fundador. Su mujer le abandonó, dicen que por trastorno mental; otros dicen que para no obstaculizar su vocación. Lo cierto es que Roviroso fue un hombre sincero que amó a la Iglesia, cuya personalidad no encaja con la deriva marxista que sufrió la HOAC en los años sesenta²¹²³.

Tuvo problemas en la posguerra con la justicia, pasando dos meses en la cárcel por su condición de jurado de empresa en la España del Frente Popular. En 1940 fue avalado y volvió a su trabajo. Sus escritos y reflexiones son de honda vivencia espiritual²¹²⁴, y de profunda sensibilidad social al mismo tiempo. No quiso caer en el activismo sin móvil religioso, ni en la liberación económica como fin en sí misma, anticipándose a condenar todo intento de reducir la liberación del hombre a la

²¹²⁰ **Pildain y Zapiain, Antonio**, *El sistema sindical vigente en España*. Imprenta del Obispado de Canarias. Las Palmas de Gran Canarias, 1955. Págs. 8 y 9.

²¹²¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 237.

²¹²² *Ibidem*. Pág. 237

²¹²³ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Roviroso, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Págs. 11-17.

²¹²⁴ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 108.

satisfacción de sus necesidades materiales, como ha ocurrido con la teología de la liberación.

Fue capaz de condenar el capitalismo privado (liberalismo económico) y el capitalismo de Estado (comunismo), y al mismo tiempo predicar ejercicios espirituales, en una mezcla poco común y muy atractiva²¹²⁵. Su concepción de la Doctrina Social de la Iglesia (DSI) fue audaz pero ortodoxa. Es cierto que la DSI ha permitido justificar doctrinas contrapuestas²¹²⁶, por una fraudulenta exposición selectiva del magisterio. Al igual que es una estafa pretender hacer una lectura izquierdista de la DSI, no lo es menos quienes pretenden hacer una interpretación liberal y paternalista de una enseñanza social con personalidad propia que, aunque no quiera ser tercera vía, es camino paralelo a liberalismo y comunismo.

Su doctrina política, sin fácil acomodo en las ideologías al uso, vino a llamarse «comunarismo», la comunión frente a la competencia, la colaboración frente a la lucha²¹²⁷. Quiso la reforma de la empresa²¹²⁸. Fue incomprendido con frecuencia, respondiendo a muchas de las acusaciones que recibía con puntualizaciones de su pensamiento. Quiso unir lo tradicional con lo social, sin que tan audaz pretensión, entonces como ahora encontrase respuesta: «no es el Papa el que está avanzado; ¡son ustedes los que están atrasadísimos!»²¹²⁹.

Aseguraba Roviroso que no quería tanto cambiar las estructuras como alcanzar que los obreros puedan vivir como hijos de Dios. Añadió que su preocupación por el orden económico y social no es desviación temporalista, sino inquietud espiritual por el poder secularizador que tiene el sistema económico cuando es materialista, y tal

²¹²⁵ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 75; **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Roviroso, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Págs. 29, 30 y 44.

²¹²⁶ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 64.

²¹²⁷ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Roviroso, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Pág. 90; **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 73.

²¹²⁸ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Roviroso, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Pág. 40.

²¹²⁹ *Ibidem*. Pág. 23.

materialismo es visto como algo natural en las relaciones de producción²¹³⁰. Resucitó la encíclica *Vix Pervenit* de Benedicto XIV (1745) contra la usura²¹³¹.

Reivindicó la verdadera propiedad, que niegan tanto el capitalismo como el comunismo. Rovirosa veía al comunismo como el antagonista y enemigo, pero se sentía igualmente equidistante del capitalismo²¹³². Defendió la dignidad del trabajo y el derecho de éste a participar de la propiedad y de los beneficios. Dijo que la transformación económica podía evitar el trauma de la revolución cambiando los contratos de arrendamiento por contratos de venta a plazos²¹³³, propuesta que recuerda las ideas del sociólogo Severino Aznar Embid y su propuesta de abolición del régimen de salariado. Acusó al catolicismo social de su época de burgués²¹³⁴. Cuando asistió antes de la Guerra a un curso del Instituto Social Obrero, obra patrocinada por Ángel Herrera, su impresión fue muy negativa: le pareció aquello un cristianismo de «misa y olla»²¹³⁵, y para «templar gaitas a los ricos»²¹³⁶.

Murió pobre e inválido (fue atropellado por un tranvía y hubo que amputarle un pie). Tuvo Rovirosa graves problemas con la jerarquía eclesiástica, que él no reprochó a sus obispos y que atribuyó, humildemente, a sus propias limitaciones y errores. Su humildad²¹³⁷ le llevó a suspender sus estudios teológicos después de recibir menciones y honores en su primer curso. Tal vez por ello, pese a su sólida formación, no falta en sus escritos alguna heterodoxia cristológica²¹³⁸; y una insistencia, que algunos de sus herederos le imputan, sobre su rechazo a la confesionalidad de partidos y sindicatos²¹³⁹,

²¹³⁰ *Ibidem*. Págs. 24-25.

²¹³¹ *Ibidem*. Pág. 29.

²¹³² **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 67.

²¹³³ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Rovirosa, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Págs. 99-100.

²¹³⁴ *Ibidem*. Pág. 26.

²¹³⁵ *Ibidem*. Págs. 14 y 26.

²¹³⁶ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 37.

²¹³⁷ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Rovirosa, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Pág. 75.

²¹³⁸ *Ibidem*. Pág. 70.

²¹³⁹ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Págs. 59 y 87.

cuando él precisamente quiso darle a la HOAC una profunda formación cristiana en sus militantes, orientar la acción pública desde la fe y someter todo a los dictados de la recta moral. Sólo cabe entender esta aconfesionalidad como independencia de la jerarquía eclesial.

No parece que Roviroa pudiese aprobar la deriva final de la HOAC salvo desde una ingenua concepción de la unidad sindical. Uno de los problemas de la HOAC ha sido sin duda el mito de la unidad sindical, como si los posibles destinatarios de esa unidad, el resto de sindicatos, fueran moralmente neutros. El problema de la monopolización sindical del marxismo hace imposible una unidad sindical sin consecuencias para los cristianos. El marxismo, antes como ahora, no tiene fines sindicales de carácter profesional, vincula lo sindical a lo político, su acción sindicalista está enmarcada en un vasto y ambicioso plan más o menos revolucionario, y tiene afanes totalizadores porque es una cosmovisión completa que, además, mira al cristianismo como una superestructura alienante. Todo intento de diálogo con el marxismo ha resultado un fracaso. El diálogo sólo puede establecerse en términos de misión, no de colaboración. La empatía con el militante marxista no puede convertirse en justificación; porque desde el punto de vista de la Doctrina Social de la Iglesia, la alternativa al liberalismo capitalista no es el marxismo. Tal vez los católicos tienen una grave responsabilidad en no querer articular una alternativa desde la Doctrina Social de la Iglesia al capitalismo salvaje que inevitablemente nos visita en los ciclos de depresión capitalista, condenando a las masas desesperadas al abrazo a soluciones fracasadas y no menos alienantes y opresoras. Pero la desesperación no entiende de razones ni tiene memoria. Por eso no pocos predijeron en 1989 que la caída del comunismo era aparente y que la injusticia capitalista lo haría renacer, como estamos comprobando que ocurre en Hispanoamérica y ahora también en Europa.

Pío XI había enseñado que los católicos podían unirse a los que no lo son para formar un sindicato, aunque en tal caso el sindicato ya no fuera católico. Eso sí, establecía una condición, que el Santo Padre estimó que era posible cumplir, como Pablo VI en *Octogésima Adveniens* en una posible distinción entre el viejo materialismo socialista y los nuevos movimientos ideológicos de carácter socialista. Esta condición era que la pertenencia a este sindicato no católico no perjudicase la fe y las buenas costumbres.

En Italia, después de la II Guerra Mundial los obispos autorizaron la participación de los católicos en sindicatos aconfesionales aún sabiendo que estaban influidos por el comunismo. Como le ocurrió a la HOAC en CC.OO., el componente cristiano se fue difuminando hasta desaparecer²¹⁴⁰.

En 1951 la jerarquía eclesiástica suprime, a instancias del Gobierno, el semanario *¡Tú!*, que editaba 45.000 ejemplares. Prefirió el semanario disolverse antes que someterse a una censura civil, previa autorización eclesiástica. La HOAC llevaba dos años acentuando el carácter obrero de sus dirigentes frente a la procedencia de Acción Católica, y acabó implicado en las huelgas ilegales de 1951²¹⁴¹. Pla y Deniel distinguió entonces entre las actividades privadas de algunos miembros de la HOAC y la propia HOAC, al tiempo que distinguió entre denunciar injusticias (labor irrenunciable de la Iglesia y los católicos aún cuando se trate de un Estado confesionalmente católico) y participar en acciones ilegales. El enfrentamiento de Pla y Deniel con el régimen militar del 18 de Julio²¹⁴² se ha magnificado hasta el ridículo en un obispo que conocía las bondades del Estado confesional²¹⁴³. Pero estos roces demuestran que la Iglesia no callaba aunque bendijese en esencia el Estado confesional, cuyos beneficios para el Bien común se estimaban superiores a las libertades políticas. Demuestra también que la Iglesia española, aunque defensora del orden establecido, era crítica cuando tocaba, y no lo era más porque no lo estimaba justo y necesario.

Lo cierto es que la HOAC negó su participación en las huelgas de 1951, una acción entonces ilegal. No podía participar porque la HOAC no era una organización ni política ni sindical, sino apostólica, dependiente de la jerarquía de la Iglesia, y cuya misión era la difusión de la enseñanza de la Iglesia entre los obreros, especialmente su dimensión social²¹⁴⁴. Al tiempo y de forma contradictoria la HOAC reconocía el

²¹⁴⁰ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Págs. 132-134.

²¹⁴¹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 98.

²¹⁴² **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 15.

²¹⁴³ **Ortega, Joaquín Luis**, *La Iglesia española desde 1939 hasta 1975*. En **García-Villoslada, Ricardo - Cárcel Ortí, Vicente**, *Historia de la Iglesia en España – V*. BAC. Madrid, 1979. Pág. 666.

²¹⁴⁴ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Págs. 58.

compromiso de muchos de sus miembros con los conflictos laborales del momento²¹⁴⁵, y la presencia de la HOAC en las organizaciones clandestinas²¹⁴⁶, que mayoritariamente eran comunistas o anarquistas. Ni siquiera negó la HOAC la presencia de comunistas y anarquistas en sus filas²¹⁴⁷. Esto era incompatible con la negativa de la HOAC a participar en organizaciones políticas, no sindicales, ni en organizaciones confesionales²¹⁴⁸. La HOAC siempre había rechazado convertirse en una sucursal de la democracia llamada cristiana por su inspiración confesional²¹⁴⁹.

Rovirosa es cesado también de la dirección del Boletín de Militantes en 1956, y al año siguiente apartado de la dirección de la HOAC. Monseñor Pla y Deniel había señalado diversas instrucciones a la HOAC: evitar la influencia de los presos políticos, no abusar del término «revolución» que tiene tintes violentos y es ajeno a la doctrina de la Iglesia, no hablar de cuestiones no abordadas por el magisterio, no condenar un régimen político que es católico y que mantiene buenas relaciones con la Santa Sede, defender el corporativismo, no confundir la crítica al liberalismo con el capitalismo (sic), y aprovechar los cauces del sindicalismo vertical. Pla y Deniel lo tenía claro, y de su discurso no se puede sospechar ninguna discrepancia profunda con el orden político establecido y señaló que puede marcharse el que no esté de acuerdo²¹⁵⁰.

Curiosa y paradójicamente el responsable del veto a Rovirosa fue el secretario de la Junta de Metropolitanos, monseñor Tarancón²¹⁵¹. Monseñor Tarancón, denuncia el historiador Andrés Gallego, acusó a Rovirosa de vivir separado, aunque en realidad fue abandonado; también le acusó de participar en una reunión del marxista Frente de Liberación Popular (FLP) en un templo de Zaragoza. Rovirosa estaba en Zaragoza en aquel momento por razones profesionales, pero al parecer no estuvo en tal reunión²¹⁵².

²¹⁴⁵ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 81.

²¹⁴⁶ *Ibidem*. Págs. 115 y 123.

²¹⁴⁷ *Ibidem*. Págs. 95 y 124.

²¹⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 126.

²¹⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 86.

²¹⁵⁰ *Ibidem*. Págs. 83-84.

²¹⁵¹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 98.

²¹⁵² *Ibidem*. Pág. 99.

Rovirosa negó tales relaciones²¹⁵³. Y sus herederos silencian este episodio de monseñor Tarancón²¹⁵⁴.

La HOAC desarrolló actividades apostólicas incesantes durante 20 años. Nació con vocación apostólica, nunca contra la Iglesia, y con independencia de las instituciones del orden civil. Para Rovirosa, no era un sindicato, ni una obra benéfica, ni una cofradía, sino vanguardia de la Iglesia para llevar el mensaje de Cristo a los trabajadores²¹⁵⁵. No quiso convertirse, por oposición de Rovirosa y el consiliario padre Tomás Malagón²¹⁵⁶, en sindicato demócrata cristiano²¹⁵⁷. Acabó sin embargo convirtiéndose en sindicato de oposición no sólo al abuso patronal²¹⁵⁸, sino al Estado confesional.

En 1950, el ministro de Ángel Herrera, Martín Artajo, veía a la HOAC como un nido de rojos y separatistas²¹⁵⁹. Rovirosa nunca tuvo demasiada química con los «propagandistas».

La HOAC venía reclamando un sindicato libre que a los ojos del Régimen establecido era un síntoma de filocomunismo. En este sentido, Rovirosa negó siempre tal acusación²¹⁶⁰. La HOAC quiso convertirse en lista candidata en las elecciones sindicales de 1960. Tal pretensión era imposible porque era ilegal. El Ministerio de Trabajo se quejó, y Pla y Deniel tuvo que recordar al ministro José Solís Ruiz que la

²¹⁵³ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Rovirosa, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Págs. 73-74.

²¹⁵⁴ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 50.

²¹⁵⁵ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Rovirosa, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Pág. 54.

²¹⁵⁶ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 63.

²¹⁵⁷ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Rovirosa, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Pág. 69.

²¹⁵⁸ . Pág. 33.

²¹⁵⁹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Págs. 96 y 97.

²¹⁶⁰ **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Rovirosa, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006. Pág. 46.

HOAC y la JOC tenían personalidad canónica reconocida además por el Estado²¹⁶¹. Monseñor Deniel siempre defendió a la HOAC ante el derecho de la misma a cuestionar el sistema económico y social establecido; no tanto cuando la HOAC sirvió a los planes comunistas. La HOAC se convirtió en un semillero de distintas organizaciones políticas y sindicales que acabaron en el marxismo, de tal manera que buena parte de los dirigentes sindicales marxistas al comienzo de la Transición procedían de la HOAC²¹⁶². Está confirmado que muchos movimientos apostólicos de Acción Católica colaboraron con la izquierda. Así lo reconoció el semanario *Signo* y el propio Santiago Carrillo²¹⁶³. La Editorial ZYX (las últimas letras del alfabeto por aquello de la opción preferencial por los pobres), fundada como cobertura legal ante una eventual desaparición de Acción Católica, fue una plataforma de coincidencia con distintos grupos marxistas²¹⁶⁴. Estas actitudes de colaboración con doctrinas reprobadas por la Iglesia y con movimientos abiertamente anticlericales, al margen de su ilegalidad, suponen una grave crisis en el apostolado seglar. Para atajar este problema fue nombrado obispo consiliario de Acción Católica monseñor Guerra Campos.

El desviacionismo de la HOAC era evidente y escandaloso²¹⁶⁵. Su contenido doctrinal era equívoco, con un lenguaje que se alejaba de la Doctrina Social de la Iglesia, ni siquiera vista desde el punto de vista más audaz, para empalmar con la filosofía de los grupos que postulaban la lucha de clases como motor de la historia y una abierta socialización²¹⁶⁶. Un sector de la HOAC quería sinceramente cumplir con su vocación apostólica mientras otro estaba decidido por la orientación comunista²¹⁶⁷. La Organización Revolucionaria de Trabajadores (ORT), grupo maoísta²¹⁶⁸, nació a partir de la Acción Sindical de Trabajadores (AST), de las Vanguardias Obreras dirigidas por jesuitas, del

²¹⁶¹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 137.

²¹⁶² *Ibidem*. Págs. 138 y 139.

²¹⁶³ *Ibidem*. Pág. 154.

²¹⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 155.

²¹⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 160.

²¹⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 178.

²¹⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 159.

²¹⁶⁸ **López García, Basilida**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995. Pág. 132.

Movimiento Cristiano de Empleados, y de la HOAC²¹⁶⁹. A partir de Acción Católica había nacido también «Cristianos por el socialismo» en 1973 en Barcelona²¹⁷⁰.

La HOAC se desmorona entre 1964 y 1978 perdiendo al 95% de sus miembros. Sólo a partir de 1974 querrá purificarse. ¿Lo ha conseguido?. No parece que sea así. Todavía el número 1.427 de la publicación de la HOAC, «Noticias Obreras», glosaba el ejemplo del cura afiliado al comunista PSUC, Juan García Nieto.

4.1.7. Crisis y conflicto

Para don José es imprescindible acotar el campo y determinar qué se entiende propiamente por Crisis y Conflicto. Entre las pluriformes tendencias de cualquier momento, unas pueden contar con más o menos simpatía que otras, por parte de unos u otros obispos, de unos u otros cristianos. Esto no es crisis ni lleva a conflicto. Aun en el seno de asociaciones estrechamente ligadas a la Jerarquía puede haber tensiones o preferencias dentro del marco de una doctrina y un programa comúnmente aceptados²¹⁷¹. Surgen de diferencias de apreciación ante situaciones particulares. Es algo normal, familiar, que no merece mención histórica. No son crisis ni conflicto.

Solo cabe hablar de «crisis» cuando se pone en duda la validez de la doctrina o del programa vigentes.

Y la crisis puede llevar al «conflicto»: exacerbación de las «tensiones» normales, en virtud de las discordancias profundas, generadas por la crisis. Bien entendido que, aunque se hable a veces de conflicto con la jerarquía de la Iglesia, la crisis y el conflicto se dan antes en el seno de las mismas instituciones apostólicas. Es un sector el que disiente de otro sector. Y si en una asociación de apostolado unos miembros discrepan de la posición del obispo otros (a veces, la mayoría) coinciden con él.

²¹⁶⁹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 158.

²¹⁷⁰ *Ibidem*. Pág. 160.

²¹⁷¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 22.

Está claro que la «crisis» es algo más hondo y más digno de estudio que el «conflicto» pasajero, aunque éste sea expresión de la crisis y en algún caso pueda reaccionar sobre ella alimentándola y alargando sus fracturas. No todos los ingredientes de una «crisis» son factores de «conflicto», al menos por parte de los pastores, en los que es instintiva la preocupación por ser principios de unidad. Sin embargo, en nuestro caso, la atención de muchos «protagonistas» al contar la historia se detuvo en el «conflicto», como un simple fenómeno de incompreensión

Por ejemplo, en la reunión de 1966, los obispos dedicaron una asamblea especial a la AC. El arzobispo de Oviedo señala que el conflicto nace de la división entre AC y el episcopado sobre la propia AC, sobre la conveniencia de los movimientos especializados²¹⁷².

En el verano de 1966 algunos dirigentes y consiliarios de AC expresan al consiliario general su desacuerdo sobre la competencia de la Asamblea Plenaria en el futuro de la AC. Tampoco aceptaron el manifiesto unánime de la CEE en 1967. Para ellos la crisis era artificiosa y que todo era incompreensión de la jerarquía. Querían volver a la situación anterior a 1966²¹⁷³.

Hay una tendencia a explicar los males culpando a otros, sin pensar en la crisis previa y original. Se acostumbraron a interpretar la crisis como un efecto posterior al conflicto.

Para don José la crisis no nació en 1966, como habitualmente se dice, sino que venía gestándose desde 1958²¹⁷⁴.

La prensa de la época certifica el ambiente de crítica que reinaba en la Acción Católica. Y la indisciplina que reinaba en las publicaciones de AC, que no se ajustaban a las directrices de la jerarquía²¹⁷⁵.

Las conclusiones de las VII Jornadas Nacionales de ACE (junio de 1966) en el Valle de los Caídos no habían sido aceptadas por la CEE. El presidente de la Comisión

²¹⁷² *Ibidem*. Pág. 333.

²¹⁷³ *Ibidem*. Págs. 334-335.

²¹⁷⁴ *Ibidem*. Pág. 741.

²¹⁷⁵ **Redacción**, «*Diálogo de la jerarquía eclesiástica y Acción Católica*». En *La Vanguardia Española*, 31.288 (1967) 7; **Redacción**, «*La asamblea episcopal deliberó sobre prensa, espiritualidad y estructuras de Acción Católica*». En *La Vanguardia Española*, 31.335 (1967) 9; **Redacción**, «*Jornadas de los movimientos urbanos de las mujeres de Acción Católica*». En *La Vanguardia Española*, 31. 407 (1967) 7.

Episcopal del Apostolado Seglar, don Casimiro Morcillo, que no permitió publicarlas, y las sometió a la Comisión Permanente, que tomó tres decisiones: desautorizarlas, prohibir reuniones nacionales de verano, y «sustituir» a los cinco o seis sacerdotes consiliarios de más relieve²¹⁷⁶.

Es interesante la biografía del padre Miguel Benzo²¹⁷⁷, precursor en AC del cardenal Tarancón²¹⁷⁸, y «destituido» como consiliario en 1966 por monseñor Morcillo, Presidente de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar²¹⁷⁹. Esa sustitución para don José no fue tal. La renovación de seis consiliarios en el verano de 1966 fue renovación estatutaria no cese²¹⁸⁰. La crisis de AC cobra más dramatismo si la historia dice “cese” en lugar de “renovación” estatutaria. También parece que los rebeldes tenían más razón sin les ha destituido el tándem faccioso de los monseñores Morcillo y Guerra, con la sombra de monseñor Castán cerca, en lugar de la Comisión permanente de la CEE.

La IV Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal advertía a los miembros de Acción Católica que no pueden colaborar con grupos marxistas según reza el magisterio pontificio²¹⁸¹. La Comisión Nacional de la HOAC rechazó este documento.

Cuando monseñor Casimiro Morcillo, presidente de la Comisión Episcopal para el Apostolado Seglar entre 1966 y 1969, recordó que el papel de la Acción Católica no es político sino apostólico, dimitieron los directores de *Ecclesia* (Antonio Montero) y de *Signo* (Rafael González). La VI Asamblea de la CEE aprobó los nuevos Estatutos de la AC, que fueron rechazados por la HOAC y la JOC, alejados progresivamente de la disciplina de la Iglesia.

Las comisiones nacionales de la HOAC y de la JOC exigieron autonomía frente a la Junta Nacional de la Acción Católica y frente a las diócesis.

El 27 de abril de 1967 la HOAC se reunió en Ávila, para exigir que la Comisión Episcopal de Seminarios no obstaculizara su independencia, respetando su aportación

²¹⁷⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 267-268.

²¹⁷⁷ *Ibidem*. Págs. 269-272.

²¹⁷⁸ *Ibidem*. Pág. 272.

²¹⁷⁹ *Ibidem*. Pág. 270.

²¹⁸⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 334-335.

²¹⁸¹ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 156.

mística, su metodología y su experiencia obrera en la formación de los seminaristas. A la vista de las normas emanadas de la Conferencia Episcopal, la HOAC elevó a la CEE algunas consideraciones. La HOAC valoraba que dichas normas suponen un retroceso en la evangelización del mundo del trabajo, precisamente en unos momentos en que la especialización obrera se propone dar respuesta a las necesidades de la Iglesia posconciliar²¹⁸². Los militantes de la HOAC no querían una AC de evasión, sino una AC de encarnación, lo que implicaba su autonomía. No se sentían representados por organismos que no viven la angustia de la Iglesia de los pobres.

La HOAC confesaba su profunda decepción por la falta de confianza el Episcopado, lo que provocaría la desmoralización de sus militantes y consiliarios; y la confirmación de la clase obrera en su convicción de que la Iglesia española no tiene una postura de servicio hacia el mundo de los pobres.

La JOC reclamaba, por otra parte, unas comisiones nacionales y diocesanas, representativas de los grupos militantes, que tengan las facultades deseadas, con derecho a convocar reuniones, sin interferencias, siempre que se considere necesario. Exigían libertad de formular juicios morales, aplicando la doctrina ya emanada del magisterio de la Iglesia, sobre situaciones que afectan a los jóvenes trabajadores y que la JOC juzgue necesario en orden a la evangelización.

La HOAC no creía poder trabajar dentro de la estructura propuesta por el documento episcopal. Cuando el Papa Pablo VI pidió celebrar en toda la Iglesia el «Año de la Fe», el Episcopado español invitó a todos los movimientos apostólicos a participar de los deseos del Santo Padre. Los dirigentes de algunos movimientos de AC opusieron resistencia alegando que sólo podrían tomar en consideración temas propuestos por los militantes. Miembros directivos de la HOAC descalificaron a las Hermandades de Trabajo por su obediencia a la jerarquía de la Iglesia.

Se quiso publicar un manifiesto contra el episcopado. Se pretendió que los seglares dijese Misa, y que los sacerdotes simplemente fuesen asistentes observadores. Y se llegaron a gritar vivas a Rusia y al comunismo²¹⁸³.

En 1968 la Conferencia Episcopal, cuyo secretario era don José, no tiene más remedio que disolver la Acción Católica, después de que los obispos quisieran reformar

²¹⁸² **Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Págs. 22-23.

²¹⁸³ *Ibidem*. Pág. 23.

sus estatutos con la oposición de la HOAC. El Papa estaba al tanto del problema y era partidario de la disolución, al menos de la sección obrera de Acción Católica²¹⁸⁴.

Monseñor Tarancón habla ya en 1968 de AC como algo inexistente. Don José desmiente este aserto: «cuando se dice que «hacia 1968 la Acción Católica casi ha desaparecido», se cuenta solo a ciertos equipos nacionales y se olvida a los núcleos mayoritarios de AC y otras formas de apostolado seglar que en la mayoría de las diócesis continuaron trabajando eficazmente, sin publicidad ni triunfalismos²¹⁸⁵.

Sin embargo, la crisis que describe don José, que se tradujo en creciente marginación de la AC en sintonía con la jerarquía de la Iglesia, agotará a la mayoría de los humildes y entregados militantes, mientras buena parte de quienes habían provocado la crisis acabará en organizaciones políticas de izquierdas o incluso de extrema izquierda. Pese a los esfuerzos de don José, en 1970 sólo queda levantar acta de desaparición de uno de los más importantes instrumentos de la Iglesia española en la posguerra²¹⁸⁶.

Los movimientos obreros de Acción Católica Española no aceptaron los nuevos Estatutos ni la nueva Junta Nacional pero sus dirigentes no dimitieron tras la crisis. Dejaron al Episcopado la tarea de buscar una fórmula jurídica para vincularse a la Iglesia²¹⁸⁷, quien sabe si con la intención de continuar protegidos por el paraguas del Concordato que les permitía burlar la legislación vigente con impunidad, como había ocurrido durante tantos años...

En la primera reunión después de la aprobación de los nuevos Estatutos no acudieron representantes de la HOAC, JOC, JEC... Don José, mientras tanto, insistía en la necesidad de unidad y de renovación espiritual constante²¹⁸⁸. Tampoco participaron

²¹⁸⁴ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Págs. 156-157.

²¹⁸⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 32.

²¹⁸⁶ **Sánchez Bella, Alfredo**, «*La Iglesia se aleja del régimen*». En **Hernández del Pozo, Luis (Coord.)**, *40 años en la vida de España (IV)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Págs. 72-73.

²¹⁸⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Págs. 623-624.

²¹⁸⁸ **Cifra**, «*Informe en el pleno de Acción Católica sobre la situación de varios movimientos especializados*». En ABC SEVILLA, 20.148 (1968), 57.

en el I Congreso nacional del Apostolado Seglar. Estaba invitado a este congreso Blas Piñar. Presidía el arzobispo de Madrid, monseñor Casimiro Morcillo²¹⁸⁹.

Durante dos años la tensión entre la CEAS y los movimientos especializados (obreros les llama Cárcel Ortí) se mantuvo porque éstos no cesaron en sus demandas. Notas, reuniones, encuentros y protestas se sucedieron. La jerarquía, con José ya marginado, cedió en lo esencial, comprometida con el proceso de Transición²¹⁹⁰. A la vuelta del III Congreso Mundial de Apostolado Seglar en Roma en 1967 se produjo la ruptura²¹⁹¹, donde se expusieron graves doctrinas heterodoxas.

La ruptura se hizo efectiva con los nuevos Estatutos de la AC que subrayaban la AC general y parroquial sobre los Movimientos der AC especializada, la dependencia jerárquica. No encaban bien en este esquema las organizaciones preexistentes y los dirigentes y consiliarios acabaron dimitiendo en 1968. Estas dimisiones marcan el final de la crisis y la nueva andadura con los nuevos Estatutos²¹⁹².

La HOAC la JOC consiguieron de la CEE un estatus peculiar dentro de los nuevos Estatutos, pero otros movimientos especializados como la JEC quedaron reducidos a algunas diócesis²¹⁹³. Muchos abandonaron la doble militancia para quedarse en la clandestinidad...²¹⁹⁴.

Entre 1964 y 1978 la disminución de militantes de AC fue superior al 95%. De casi 600.000 a poco más de 14.000. En el mismo periodo de tiempo, el número de sacerdotes (diocesanos y religiosos) que dejaron el ejercicio del ministerio alcanzó aproximadamente, el 22%, y el descenso de candidatos a las Órdenes Sagradas fue de un 83%²¹⁹⁵.

²¹⁸⁹ **Europa Press**, «I Congreso nacional del Apostolado Seglar». En ABC SEVILLA, 19.863 (1967), 54.

²¹⁹⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 624.

²¹⁹¹ **Rodríguez de Lecea, Teresa**, «Mujer y pensamiento religioso en el franquismo». En *Ayer*, 17 (1995) 196.

²¹⁹² **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 237.

²¹⁹³ *Ibidem*. Pág. 238.

²¹⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 38.

²¹⁹⁵ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 24

4.1.8. La evidencia de los documentos

Los textos de don José sobre AC son numerosos. El más importante es su libro *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales del*

Apostolado Secular desde 1964 (1989), donde recopila más de 150 documentos que demuestran la naturaleza y el alcance de la crisis. Pero tiene otros menores como *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres* (1965); «Saludo inaugural del obispo consiliario». «La Acción Católica tiene que ser integradora». «Unión entre todos los hombres». En **VV. AA.**, *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres* (1965); Conferencia sobre los seglares según el Concilio en Acción Social Patronal (**Redacción**, «Mañana, conferencia de monseñor Guerra Campos»). En ABC, 18.676 (1966) 50; «La Acción Católica en el diseño constitucional de la Iglesia» (1974); **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Apertura del Curso de movimientos apostólicos. Cuenca, 24 de octubre de 1987).

El padre Jaime Moreno ha recopilado en su tesina de licenciatura en teología algunos textos manuscritos o textos no publicados de don José sobre AC, generalmente conferencias impartidas o apuntes para charlas y retiros: *Discurso de clausura en las VI Jornadas Nacionales de Acción Católica*; Conferencia en Los Negrales (Madrid), titulada *De apostolatu laicorum* (1966), *Los seglares según el Concilio* (Madrid, 27 de enero de 1966), *Consideraciones sobre la misión y espíritu del sacerdote* (30 de enero de 1966); *La caridad de los laicos* (12 de junio de 1966); *Homilía en las VII Jornadas Nacionales de la Acción Católica Española en el Valle de los Caídos*; *Juventud y AC*, el 30 de septiembre de 1971); *Apuntes de un retiro a los dirigentes nacionales de Acción Católica Española*, (Madrid, octubre de 1971)²¹⁹⁶.

El padre Cárcel Ortí reconoce que los documentos de don José sobre Acción Católica rectifican a innumerables obras viciadas de origen que apelan a impresiones subjetivas²¹⁹⁷, aunque le imputará paradójicamente la responsabilidad de la crisis²¹⁹⁸.

²¹⁹⁶ **Moreno, Jaime**. *El apostolado secular y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Págs. 59-61.

²¹⁹⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**. *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1031.

²¹⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 611.

Cárcel Ortí dice que se trata de una colección documental imponente, que demuestra documentalmente que hubo grave usurpación de representatividad, descuido de lo primordial y contagio marxista. No puede quitar la razón a don José, pero se justifica a los discrepantes²¹⁹⁹.

Feliciano Montero elogia la selección técnica de los textos del libro de don José, pero dice que la antología de los textos y las apostillas definen bien los perfiles de la selección e interpretación de don José²²⁰⁰, sin especificar las objeciones posibles a los mismos, y sin aportar otros que puedan complementar o desdecirlos.

Pese a la riqueza documental incontestable del libro de don José sobre la crisis de AC, algunos autores resumen este vasto estudio en la acusación a la AC de pretender representar a toda la Iglesia, en el abandono de los valores cristianos primordiales, en el contagio marxista y en abrazar un «apostolado sin fe»²²⁰¹.

«*Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de Apostolado Secular desde 1964*»²²⁰² es una colección de documentos sobre la crisis de Acción Católica, para satisfacer, según el autor, la demanda de información fidedigna. La edición no entra en valoraciones. Se propone únicamente ayudar a leer los textos, para lo cual los ordena según cierta lógica interna, y en breves comentarios señala las conexiones entre ellos, situándolos en su contexto histórico.

Las piezas documentales reproducidas son doscientas cincuenta y seis. Toda la serie permite seguir en sus vicisitudes las corrientes que han afectado a ciertos sectores del apostolado seglar desde el Concilio Vaticano II hasta el momento de la edición. Muestra especialmente que la crisis que suele atribuirse a los años sesenta se prolonga, en varios aspectos agravada aunque menos ruidosa, a los años setenta y ochenta. Y sobre todo hacen evidente que la causa honda de la crisis no ha sido ni la incompreensión de los pastores ni el escenario político anterior a 1975. Era principalmente una causa

²¹⁹⁹ Cárcel Ortí, Vicente, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 268.

²²⁰⁰ Montero, Feliciano, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Págs. 316-320.

²²⁰¹ Callahan, William J., *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003. Pág. 618.

²²⁰² ADUE, Madrid, 1989.

interna, que continuó generando sus efectos, una vez que cambiaron aquellos acontecimientos²²⁰³.

Don José presenta esta colección de documentos como una selección realizada según criterios de «representatividad» y de disponibilidad, que trata de hacer presentes las ideas, las intenciones prácticas y los estados de ánimo vigentes en un determinado momento. Son una muestra suficiente de los documentos «oficiales» que condensan la situación. Los documentos son por sí mismos portadores de «hechos», contra los cuales, según el dicho clásico, «no valen argumentos».

Don José no quiere realizar un estudio sistemático, ni siquiera emite un juicio final sobre un proceso. Los documentos hablan por sí mismos. En ellos se transparentan las ideas motoras de muchos comportamientos. Los comentarios a los documentos pretenden únicamente ayudar a entenderlos según su contexto histórico, sin interpretaciones o valoraciones de fondo.

En la introducción a la obra don José dice que la llamada «Crisis de la Acción Católica» es notoria. Circulan en libros y artículos «historias» carentes de verdadera información, levantadas sobre rumores y las suposiciones, y noticias inexactas que se agitaron en momentos de pasión y de combate, y que luego alimentaron —sin mejorar su calidad— innumerables escritos igualmente apasionados.

«Los enjuiciamientos retrospectivos que emiten algunas personas no son muchas veces sino la simple transcripción de “preferencias”, que —por legítimas que sean— no tienen derecho a excluir la legitimidad de otras, y menos a deformar la historia».

Don José entiende que en Acción Católica hubiese determinadas preferencias políticas, pero no admitía que se descalificase en nombre del Evangelio aquellas que el Episcopado consideraba legítimas. Bajo la excusa de diferencias de método hay un enfrentamiento en AC entre una corriente hostil al Régimen político establecido, bien demócrata-cristiana o bien marxista, cuando AC veía de tradiciones políticas distintas²²⁰⁴.

Innumerables publicaciones usan fuentes viciadas. Muchos «testigos» solo aportan impresiones subjetivas, que valen en cuanto «memorias» y pueden valer como

²²⁰³ **Moreno, Jaime.** *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos.* Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Págs. 63-64.

²²⁰⁴ **Guerra Campos, monseñor José,** *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964.* Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 234.

materiales para construir la historia, pero no son la historia. Incluso ciertos relatos inspirados en conversaciones con obispos fallan en sus cimientos, porque esos obispos, en sus evocaciones impresionistas, no pocas veces distan mucho de la exactitud de los hechos y de los testimonios primarios: a veces documentos propuestos o redactados o suscritos por ellos mismos contradicen las declaraciones que se les atribuyen.

El propio Tarancón intervino como ponente en la Asamblea Plenaria sobre Apostolado Secular, y Martín Descalzo atribuye al mismo las palabras: nos quedamos en minoría trece. Pero en realidad, de las seis votaciones, solo tres tuvieron de uno a tres votos negativos de más de sesenta votantes («*Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*»). Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 381).

Los Estatutos de AC aprobados en 1968, después de numerosas enmiendas, recibieron de 68 votos posibles, 51 afirmativos, siendo 45 los dos tercios suficientes para su aprobación. Aprobados en Asamblea Plenaria el 28 de noviembre de 1967, entraron en vigor en febrero de 1968²²⁰⁵.

4.1.9. Enrique Miret Magdalena, una expresión elocuente de la crisis de AC

Las memorias de Enrique Miret Magdalena²²⁰⁶ son el termómetro perfecto para comprender la crisis eclesial de la segunda mitad del siglo XX.

Miret fue profesor en el Instituto de Pastoral en la UPSAM (1965-1971), que dirigía Casiano Floristán, cura navarro que había estudiado en Alemania, y vinculado a todas los grupos y asociaciones cuya única tarea es denigrar al Romano Pontífice y al magisterio de la Iglesia. Miret siempre dijo que su incorporación a la UPSAM fue con la bendición del padre Miguel Benzo y de don José, aunque monseñor Casimiro Morcillo le tenía vetado²²⁰⁷. Casi treinta años antes, Miret decía lo contrario de monseñor Casimiro, que era flexible con él, que le mantuvo como único seglar de las UNAS pese a que no comprendía muchas de sus ideas²²⁰⁸.

²²⁰⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 477.

²²⁰⁶ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000.

²²⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 377.

²²⁰⁸ **Miret Magdalena, Enrique**, «*Don Casimiro ha muerto*». En *Triunfo*, 470 (1971) 47.

En 1967 Miret comenzó a dimitir de sus cargos en AC, que eran numerosos. Ocupaba algún cargo en ella desde 1955. Fue miembro de la Comisión que asistió a los II y III Congreso Mundial de Apostolado Secular. Fue vocal del Centro Internacional I-DOC²²⁰⁹. A partir de 1971 consiguió dar clase en el Instituto Universitario de Teología.

Miret Magdalena tuvo amistad con don José, que a su juicio se hizo integrista tras el Concilio. Cuando don José fue nombrado presidente de la UNAS, Miret fue nombrado secretario. Cuando dimitió Miret en 1968, don José le agradeció su sinceridad con él mismo y con don Casimiro, por no ocultar su pensamiento, al tiempo reconoció que Miret siempre había respetado las decisiones mayoritarias de AC y de las UNAS. Habló dos horas con don José de política. Dice que don José le habló del Ejército y la Iglesia, que siempre habían salvado a España, y que ahora lo haría el Ejército. Crítico con don José por su adscripción a la política del general Franco²²¹⁰, asegura que el nuncio Riberi defendió a la AC de las maniobras de don José, y que éste recibió una dura reprimenda del nuncio²²¹¹, testimonio que tiene poco fundamento en alguien que conoce el funcionamiento de la Iglesia.

Miret acostumbraba a citar sin fuentes, citaba sin embargo con frecuencia a los clásicos, santos o teólogos, para sortear la censura²²¹². Lo que dice muy poco de la censura franquista, que parecía más eficaz durante la II República. Empezó a escribir en Triunfo (1962-1982). Suspendida esta publicación dos veces por el Gobierno, la censura vigilaba los escritos de Miret y tachaba con frecuencia cosas suyas²²¹³.

El rasgo más sobresaliente de sus reflexiones es la contradicción. Se contradice cuando se empeña en sostener una profesión de fe católica nominal²²¹⁴ que niega con sus pensamientos y con sus actos. No duda en confesar que incumple la enseñanza moral de la Iglesia y que pese a ello comulga²²¹⁵. Es partidario del aborto²²¹⁶. Rechaza

²²⁰⁹ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 376.

²²¹⁰ *Ibidem*. Pág. 364; **Miret Magdalena, Enrique**, «Cambios decisivos en la Iglesia española». En *Triunfo*, 494 (1972) 39.

²²¹¹ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 361.

²²¹² *Ibidem*. Pág. 379.

²²¹³ *Ibidem*. Pág. 383.

²²¹⁴ *Ibidem*. Pág. 161.

²²¹⁵ *Ibidem*. Págs. 80-81.

la infalibilidad pontificia²²¹⁷. Y realiza una crítica sistemática a la naturaleza, misión y estructura jerárquica de la Iglesia²²¹⁸. Dice de Jesús Nazaret que fue un mero seglar, que dudosamente fundó una religión sino un sentido de la vida, y que fue simplemente un judío renovador...²²¹⁹.

Rechaza el Concilio Vaticano I²²²⁰, pero arbitrariamente acepta el segundo, en una interpretación liberal del mismo²²²¹. Y describe a la Iglesia como defensora de los ricos²²²². Se dijo partidario del divorcio en un libro que escribía con Salvador Muñoz Iglesias, que defendía la tesis contraria²²²³.

Es particularmente llamativa su adhesión selectiva al magisterio pontificio. Bendice encíclica antinazi «*Mit brennender sorge*», rechaza la antimodernista «*Pascendi*» de San Pío X²²²⁴: califica de equivocada e injusta la condena del modernismo por Pío X²²²⁵, o el antiliberalismo de Pío IX²²²⁶. Escribió hasta contra Pablo VI que le pareció muy conservador²²²⁷. Se califica a sí mismo como anti-teólogo, por su oposición a la teología de ayer y de hoy²²²⁸.

²²¹⁶ *Ibidem*. Pág. 458.

²²¹⁷ *Ibidem*. Pág. 111.

²²¹⁸ *Ibidem*. Pág. 75, 228, 295, 324 y 410; **Miret Magdalena, Enrique**, «*Entre asambleas contestatarias y conservadoras*». En *Triunfo*, 446 (1971) 41.

²²¹⁹ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 219.

²²²⁰ *Ibidem*. Págs. 16 y 25.

²²²¹ *Ibidem*. Pág. 94; **Miret Magdalena, Enrique**, «*Lo que el Concilio ha aprobado*». En *Triunfo*, 167 (1965) 58-59; **Miret Magdalena, Enrique**, «*La confusión de los obispos*». En *Triunfo*, 749 (1977) 53.

²²²² **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 150 y 162

²²²³ *Ibidem*. Pág. 380; **Miret Magdalena, Enrique**, «*La Iglesia española ante el divorcio*». En *Triunfo*, 881 (1979) 46.

²²²⁴ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Pág. 243.

²²²⁵ *Ibidem*. Pág. 358.

²²²⁶ *Ibidem*. Págs. 17 y 264-265

²²²⁷ *Ibidem*. Págs. 382-383; **Miret Magdalena, Enrique**, «*Iglesia y política*». En *Triunfo*, 528 (1972) 55.

²²²⁸ **Miret Magdalena, Enrique**, «*La crisis de la moral política*». En *Triunfo*, 920 (1982) 24-25.

Se dice amigo de todos los enemigos históricos y presentes de la Iglesia. En este sentido admira a Lamennais, a Lacordaire y a Montalembert, censurados por Pío IX²²²⁹. Elogia a todos los heterodoxos en la historia, rebeldes con las disposiciones provenientes de Roma²²³⁰. No duda en defender las tesis luteranas²²³¹. Y apoya el catecismo holandés de Schillebeeckx, rechazado por Roma²²³². Se dice deísta²²³³ y kantiano²²³⁴. Llega a confesarse budista²²³⁵.

Demócrata hasta el absolutismo: si el pueblo pide aborto o divorcio, hay que aceptarlo. Dice que esto lo defendió desde la revista Triunfo, usando a los clásicos para pasar la censura. Es sofista confeso²²³⁶. Reconoce que apoyó a un amigo etarra y que el escondió en 1971²²³⁷. Se dice de izquierdas²²³⁸. Apela al primer Donoso Cortés, liberal, y al segundo Menéndez y Pelayo, más «liberal»²²³⁹.

Imputa al cardenal Segura la responsabilidad del conflicto con el Gobierno por la pastoral de 1931 elogiando a Alfonso XIII. Deja la duda si las 107 iglesias quemadas en mayo de 1931 no se debieron a las provocaciones del cardenal Segura, fueron realizadas por gentes pagadas por los monárquicos... En todo caso es que el pueblo identificaba a la Iglesia con abuso, el dominio y la falta de justicia social²²⁴⁰.

Estima que la Constitución de 1931 ha ido la más democrática que ha tenido España²²⁴¹, aunque no se votase en referéndum, máxima expresión de la democracia directa. Defiende la buena voluntad de la República con la Iglesia pese al artículo 26 por el que pasa por encima²²⁴². Defiende la expulsión de los jesuitas²²⁴³.

²²²⁹ **Míret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 18-19.

²²³⁰ *Ibidem*. Págs. 119 y 128-129, 130, 162-163, 167-170, 174-177, 375.

²²³¹ *Ibidem*. Págs. 387-388.

²²³² *Ibidem*. Pág. 324.

²²³³ *Ibidem*. Pág. 146.

²²³⁴ *Ibidem*. Pág. 147.

²²³⁵ *Ibidem*. Pág. 379.

²²³⁶ *Ibidem*. Pág. 24.

²²³⁷ *Ibidem*. Pág. 42.

²²³⁸ *Ibidem*. Págs. 57 y 417.

²²³⁹ *Ibidem*. Pág. 148.

²²⁴⁰ *Ibidem*. Págs. 114-116 y 149.

²²⁴¹ *Ibidem*. Pág. 124.

²²⁴² *Ibidem*. Pág. 125.

No luchó en la Guerra de 1936 por influencia de Maritain²²⁴⁴, que asociaba el pluralismo político, la democracia y la libertad política a las exigencias del Evangelio en una sociedad moderna²²⁴⁵. Fue testigo de los crímenes republicanos, aunque los equipara a la otra zona²²⁴⁶.

Reconoce la persecución religiosa, y eso le hacía dudar donde estaban los suyos²²⁴⁷. Niega que muchos mártires lo fuesen realmente²²⁴⁸. Apoya la tesis de Bergamín: muchos mártires lo fueron por el incumplimiento de sus deberes como católicos y ciudadanos²²⁴⁹. Arremete contra el integrismo de monseñor Irurita, falso mártir²²⁵⁰. Y censura al mártir padre Pro como neurótico por su obsesión con las jaculatorias. Dice que murió gritando un confuso «Viva Cristo Rey» 144. La República quiso la libertad religiosa en 1937, pero la Iglesia no estuvo receptiva²²⁵¹. Se burla de las monjas carmelitas de Guadalajara, que corrían como conejos asustados de la persecución religiosa mintiendo sobre su condición de monjas. Y está convencido de que Roma prefiere como mártires a los frailes que murieron por razones políticas y no religiosas²²⁵².

Dice que el cardenal Gomá se arrepintió de la Carta Colectiva²²⁵³. Llama presos políticos a los fusilados en 1975²²⁵⁴. Miret fue miembro de la Comisión Justicia y Paz, pedía amnistía presos políticos, reclamando numerosos cambios de naturaleza política que se presentan como exigencias de los derechos humanos y que van desde la justa libertad de los pueblos dentro del Estado español hasta la objeción de conciencia al servicio militar²²⁵⁵.

²²⁴³ *Ibidem*. Pág. 128.

²²⁴⁴ *Ibidem*. Págs. 155 y 181.

²²⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 154.

²²⁴⁶ *Ibidem*. Pág. 190.

²²⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 210.

²²⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 230.

²²⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 230.

²²⁵⁰ *Ibidem*. Págs. 235-236.

²²⁵¹ *Ibidem*. Pág. 248.

²²⁵² *Ibidem*. Pág. 249.

²²⁵³ *Ibidem*. Pág. 261.

²²⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 291.

²²⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 369; **Miret Magdalena, Enrique**, «*La justicia y la paz en España*». En Triunfo, 626 (1974) 56.

Miret Magdalena ha sido un capitalista de izquierdas que cerró su fábrica a la muerte de su padre, echando la culpa a éste y a los obreros²²⁵⁶. Su presumida independencia política se truncó cuando aceptó un cargo en el primer gobierno del PSOE²²⁵⁷. No juró el cargo, prometió²²⁵⁸. Acabó decepcionado con la Transición política, que se ha habría quedado corta en el orden social²²⁵⁹.

4.1.10. AC y el Concilio

El Concilio no puede presentarse como revolución, porque no lo es. Fue en gran parte aclaración, acentuación o subrayado, aplicación, retorno..., que solo se entiende por referencia al patrimonio tradicional de la Iglesia. Pablo VI en 1966 y 1969, y Juan Pablo II en 1980, dirigiéndose a los obispos franceses hablaron de la hermenéutica de la continuidad. Las «novedades» del Concilio fueron en gran parte, formulación de lo que venía ya expresándose y viviéndose en la Iglesia desde algunos decenios antes. Muchos militantes de AC vivían antes del Concilio reflexivamente, decenios antes, lo que ahora se presenta como giro radical del Concilio²²⁶⁰. Hubo confusión de esferas entre laicado y jerarquía. Oposición entre pasado y futuro, sin comprender que la Revelación de Cristo es pasado que se manifiesta como la Tradición en presente para siempre²²⁶¹.

Este análisis simplista puede llevar a considerar al propio Concilio como pasado superable. Y esto para don José no es serio²²⁶².

Que los enfrentamientos se atribuyan a distinto ritmo de asimilación del Concilio es un tópico. No se acuerda de las desviaciones y contradicciones con respecto a la enseñanza conciliar tan denunciadas por el Episcopado español.

²²⁵⁶ **Miret Magdalena, Enrique**, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000. Págs. 442-443.

²²⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 445.

²²⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 457.

²²⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 465.

²²⁶⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 742.

²²⁶¹ *Ibidem*. Pág. 743.

²²⁶² Cf. **García Álvarez, Manuel**, *Estatuto canónico de la Acción Católica*. Universidad de San Dámaso. S. e. Madrid, 2008.

Para el profesor Feliciano Montero la crisis de AC es fruto de la tensión provocada por la recepción y aplicación del Concilio²²⁶³. Dice que en el verano de 1967 se escenificó en Roma la división de la AC, en el III Congreso Internacional de Apostolado Seglar entre la Iglesia preconiliar y posconiliar, entre los defensores del Estado confesional y la Iglesia disidente²²⁶⁴. Añade que la disidencia franquista y la renovación conciliar se daban la mano, y que la resistencia anticoniliar y la defensa del Régimen del general Franco, también²²⁶⁵, situando a don José en el sector eclesial anticoniliar²²⁶⁶. Esta afirmación es una falsificación grave de la historia, que demuestra gran desconocimiento sobre todo de los textos y trayectoria de don José. Porque don José es buena prueba de perfecta fidelidad al Concilio en sus textos. En otra exposición parcial de los hechos, Feliciano Montero equipara la reacción anticoniliar con la crítica al progresismo católico y el diálogo cristiano-marxista con la disidencia antifranquista²²⁶⁷. Esta afirmación es especialmente grave, porque si hubo alguien que impulsó como pocos el diálogo Iglesia-marxismo fue don José, pero sin confundir diálogo con colaboración.

Para Cárcel Ortí chocaron dos mentalidades, la anterior a 1959 y la posterior. Puede ser, pero es importante subrayar este marco temporal, para no vincular este problema con el Concilio, como hacen algunos historiadores de grueso análisis²²⁶⁸. El padre Cárcel Ortí estima que los obispos en 1966 estaban preocupados por las tensiones y desobediencias, y reaccionaron acentuando «la exigencia del jerarquismo» como elemento imprescindible de la Acción Católica, que pedía más autonomía sobre la base del Concilio y el nuevo papel del laicado²²⁶⁹.

El padre Olegario González de Cardedal, aunque reconoce los excesos simplificadores y el dramatismo por el contexto socio-político de la época, dice que el fondo de la crisis de Acción Católica fue el enfrentamiento entre dos líneas de

²²⁶³ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 24.

²²⁶⁴ *Ibidem*. Pág. 240.

²²⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 21.

²²⁶⁶ *Ibidem*. Págs. 25 y 27.

²²⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 22.

²²⁶⁸ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 618.

²²⁶⁹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Págs 267-268.

pensamiento y acción: la praxis pastoral anterior al Concilio y la que preparó el Concilio²²⁷⁰.

Don José rechaza estas teorías. En una conferencia pronunciada por don José en 1974 y editada en multicopista sobre la Acción Católica y el Concilio, recordaba don José que Pablo VI, refiriéndose muy precisamente a la Acción Católica, enseñó que pertenecía nada menos que al diseño constitucional de la Iglesia²²⁷¹.

El apostolado seglar pertenece al diseño constitucional de la Iglesia. Lo ha dejado claro el Concilio Vaticano II, no sólo en el decreto *Apostolicam Actuositatem*, sino también en el capítulo IV de la Constitución sobre la Iglesia²²⁷².

Respecto a las distintas formas de asociación y organización del apostolado seglar, se pueden legítimamente manifestar preferencias por uno u otro aspecto o fin de la misión total de la Iglesia, siempre que no niegue ninguna de ellas. Y que aquella parte que se cultiva, se cultive a la luz de los demás, mezclada con la fe y fortalecida por la oración. Por ejemplo, quienes preferentemente cultivan la gestión de las cosas temporales, tienen que hacerlo de un modo consciente y explícito, según su propia mente y conciencia, en el ámbito de la evangelización o de la fe y en el ámbito de la oración y de la comunión con Dios. Y si no, no es acción apostólica, ni siquiera es vida cristiana²²⁷³.

La Acción Católica es un apostolado seglar organizado no individual sino organizado, de suerte que se manifieste todo lo posible la comunidad de la Iglesia, como dice el Concilio.

La tercera nota, que no es común, o por lo menos no lo es en la forma que lo expone el Concilio, es una nota específica llamada por el Concilio «cooperación directa en el apostolado jerárquico» unas veces o «cooperación directa con el apostolado jerárquico» otras veces: en el apostolado y con el apostolado. Esta cooperación directa en o con el apostolado jerárquico, quizá podría darse, y se da a veces, en formas de apostolado seglar que al menos no llevan el nombre de Acción Católica. Lo que sí es

²²⁷⁰ **González de Cardedal, Olegario (Coord.)**, *La teología en España (1959-2009)*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2010. Pág. 132.

²²⁷¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Acción Católica en el diseño constitucional de la Iglesia*» (s. e., s. l., 15 de octubre de 1974). Págs. 2-3.

²²⁷² *Ibidem*. Pág. 3.

²²⁷³ *Ibidem*. Pág. 4.

totalmente específico, es la existencia de una cooperación directa en o con el apostolado jerárquico, con una dirección superior de la jerarquía²²⁷⁴.

Porque es verdad que todas las formas de apostolado seglar deben actuar dentro del ámbito de la dirección de la jerarquía, o lo que es lo mismo, dentro de la doctrina y dentro de las normas generales. Pero también es verdad, y el Concilio lo ha recordado, que hay numerosas formas, incluso organizadas, de apostolado seglar, que en su constitución y en su funcionamiento y direcciones, no dependen directamente de la jerarquía más de lo que dependen los otros fieles de la Iglesia.

Dependerán de las normas generales o de la rutina común, pero no dependen de una directiva, de unas normas particulares. Es un tipo de institución organizada de apostolado seglar con autonomía libre respecto a la jerarquía, incluso la jerarquía puede no enterarse de que existe.

Frente a ese tipo de asociaciones de apostolado seglar, y en las que cabe esa especie de autonomía, la Acción Católica se caracteriza no sólo porque coopera con la jerarquía de la Iglesia, sino porque se somete a la dirección superior de la misma. Y por tanto, como acabamos de ver, forman jerarquía y seglares una especie de organización hasta cierto punto conjunta, comunitaria²²⁷⁵...

Los textos de la Iglesia hablan de un modo específico de la Acción Católica para diferenciarla de otras formas de apostolado seglar:

1- El ejercicio del apostolado propio de los seglares con su iniciativa y responsabilidad, pero en directa asociación con la jerarquía, no con autonomía. Y en otras formas, no por libre sino coordinándose con la jerarquía.

2- Los seglares al ejercer su propia vocación apostólica, no por libre diríamos, sino coordinados o estrechamente asociados con la jerarquía, al tiempo de ejercen su apostolado propio ayudan a la jerarquía a cumplir su propia misión en la Iglesia²²⁷⁶.

La pregunta es inevitable. ¿No se puede hacer lo mismo en otras formas de apostolado? Naturalmente que se puede hacer, pero se dejaría de hacer un bien que la Iglesia necesita.

²²⁷⁴ *Ibidem*. Pág. 5.

²²⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 5.

²²⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 6.

Estas dos notas generales que caracterizan a la jerarquía y también a la Acción Católica, se refiere al triple fin de la evangelización, de la santificación, y del orden cristiano temporal.

¿Qué es lo característico de la jerarquía y de la Acción Católica en el fin de evangelización? Aunque todos los creyentes deben mantener y difundir la fe, lo característico de la jerarquía en cuanto a la evangelización, es que ella por oficio, por obligación, no puede o no debe descuidar: la pureza de la fe y la primacía de la fe en la vida de la Iglesia.

En todas las épocas de la historia las personas implicadas en las faenas temporales, tienden insensiblemente a mezclar la fe con las corrientes de pensamiento o las ideas de moda. Y entonces ya no se sabe lo que es Palabra de Dios y lo que es palabra de los hombres²²⁷⁷.

Y esto es natural, sencillamente porque la mayoría de los creyentes, no pueden dedicarse por oficio y profesionalmente a la tarea de dilucidar y depurar, sino que están implicados con todas sus actividades en las preocupaciones que les absorben.

La función de la jerarquía y de todos sus colaboradores necesarios, como los presbíteros, es precisamente estar continuamente en vela para que la luz de la fe no se confunda con las opiniones humanas, manteniendo con toda lucidez lo que viene de Dios a través de Cristo, de la Iglesia.

Este cuidado tiene dos exigencias, una objetiva y otra subjetiva. La objetiva, consiste en que no se piense, ni se diga, ni se proponga en el Nombre de Dios lo que no dice Dios (Revelación, del magisterio de la Iglesia) sino que dicen los hombres.

Y la pureza subjetiva se refiere no tanto al contenido, a las verdades de fe, como a las actitudes de las personas. Hay también una tentación inevitable a convertir la fe en un instrumento al servicio de nuestros planes.

«Hay una dirección de la jerarquía, y hay una dirección de los laicos». Estas dos direcciones están afirmadas en el Concilio por lo que son perfectamente compatibles. De la misma manera que un coronel y un general mandan, y mandan mucho, y sin embargo, los dos mandos están articulados con una subordinación en virtud de la cual el

²²⁷⁷ Ibídem. Pág. 7.

modo de mandar del general no hace que el coronel sea un simple ejecutor, ni muchísimo menos²²⁷⁸.

Don José decía que si bien la jerarquía no ha de exigir su autorización previa para la labor cotidiana de cada centro o de cada grupo, sí exigirá, naturalmente, el respeto a los criterios que hubieran sido formulados; sí exigirá esta misma autorización para los juicios u orientaciones oficiales de la Acción Católica corporativa, es decir, aquellos que se proponen o dirigen públicamente a todos militantes o a todos los fieles como obligatorios o como recomendados oficialmente.

Primero, porque la jerarquía es parte de la Acción Católica y estos son casos de máxima responsabilidad en que faltaría a la suya propia si no interviniese; segundo, porque debe garantizar el carácter de universalidad eclesial de los juicios; y tercero, porque debe garantizarse la fidelidad a las orientaciones que la jerarquía ha dado ya sobre la misma materia²²⁷⁹.

La Acción Católica supone una vocación especial dentro de la vocación universal al apostolado de los fieles de la Iglesia. Esta vocación especial, además de la llamada que Dios hace a todos los fieles, incluye una cierta «llamada o aceptación de la jerarquía»²²⁸⁰.

Respecto al orden temporal, «la jerarquía no tiene ninguna autoridad más que la de iluminar espiritualmente en nombre de una Revelación que garantiza su espacio de autonomía moral a los ciudadanos y a la autoridad civil».

La jerarquía espera de la Acción Católica «que la misma diversidad de los católicos en el campo de las cosas temporales que de asumida en una unidad superior; es decir, que la Acción Católica no coincida con ninguno de los posibles grupos o bandos, aunque éstos sean todos legítimos»²²⁸¹.

La Iglesia tiene una primacía en la evangelización. La jerarquía no puede permitir que la acción de la Iglesia en el mundo vaya degradándose. Por ejemplo

²²⁷⁸ **Moreno, Jaime.** *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos.* Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 103.

²²⁷⁹ *Ibidem.* Pág. 104.

²²⁸⁰ *Ibidem.* Pág. 105.

²²⁸¹ **Guerra Campos, monseñor José,** «*La Acción Católica tiene que ser integradora*». En **VV. AA.,** *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres.* Acción Católica Española. Madrid, 1965. Pág. 185.

reduciéndose a un nuevo servicio para la construcción temporal del mundo, aunque fuera un servicio espléndido que resolviera todo el problema del hambre y aunque pusiera paz en todos los países. Sería un servicio maravilloso, pero la jerarquía no debería permitir que se redujese a eso la acción de la Iglesia.

La Acción Católica, por su asociación directa con la jerarquía, por cooperar en el apostolado o con el apostolado de la jerarquía, asume esta misma preocupación, y la asume oficialmente²²⁸².

Es perfectamente lícito en la Iglesia que determinadas personas que se sienten más afines entre sí se agrupen por razón de afinidad. Lo propio de la Acción Católica, como dice el estatuto, es estar abierta a todos los seglares o cristianos que quieran colaborar a sus fines, prescindiendo de que sean o no afines²²⁸³. Así nacen todas las grandes congregaciones religiosas, que nacen de un puñado de personas más o menos homogéneas. Pero tienen el peligro evidente de que se identifique un modo de ser legítimo con lo esencial, de tal forma que aquellos que no participen de este modo de ser, se le descalifique como cristianos, monopolizando el cristianismo. Por esta razón el Concilio, sin desconocer lo delicado del asunto, pone tanta insistencia en la vida parroquial.

Lo propio de la jerarquía y por tanto de la Acción Católica es la universalidad. Es decir, proponer e inspirar aquellos valores comunes que viven de la fe pero sin penetrar en el campo de la prudencia, o sea en el campo en que cada uno adopta la última decisión. La última decisión no la puede adoptar la jerarquía. La jerarquía no puede decir a una madre de familia que tiene que ir a Misa los domingos. Porque esa madre de familia sabe muy bien que hay razones y circunstancias en virtud de las cuales ella puede legítimamente adoptar la decisión de que este domingo yo no debo ir a Misa, porque no debo dejar a mi niño pequeño o porque está enfermo. Esta decisión es propia del que tiene que actuar, no es propia de la autoridad, es propia de los interesados, aunque deba pedir consejo. Y si son muy indecisos y muy escrupulosos, mejor será que se atengan a lo que les diga una persona razonable, un confesor o un director espiritual.

²²⁸² Guerra Campos, monseñor José, «*La Acción Católica en el diseño constitucional de la Iglesia*» (s. e., s. l., 15 de octubre de 1974). Pág. 9.

²²⁸³ *Ibidem*. Pág. 10.

Pero en el campo de la autoridad jerárquica la última decisión es de la persona interesada²²⁸⁴.

A fortiori mucho más pasa en el orden de la sociedad civil que es, por su misma índole y naturaleza, independiente de la Iglesia en cuanto tal, aunque reciba inspiración. Toda la jerarquía da la inspiración universal y respeta las variaciones que son hijas de la prudencia. Entendiendo la prudencia como el discernimiento de los medios, actos, para en cada caso, conseguir el bien de que se trata.

Por eso el Concilio con muchísima intención, con gran disgusto de algunos, al hablar del orden temporal en relación con la Acción Católica, y sólo con ella, limita la actividad de la Acción Católica a formar las conciencias, para que puedan luego impregnar todo de espíritu evangélico. Y la formación de las conciencias es exactamente lo que corresponde a la jerarquía.

La Acción Católica, lo recuerdan los estatutos, necesariamente tiene que estar abierta a todos y por tanto tiene que respetar las diferencias o discrepancias que sean legítimas. Lo que no puede respetar son las discrepancias sobre valores fundamentales que la misma Iglesia considera que son obligatorios y esenciales desde el punto de vista del Evangelio. Lo que ciertamente caracteriza a la Acción Católica es su cuidado extremo en distinguir entre lo que pueden hacer sus miembros en cuanto ciudadanos y lo que hace la organización en nombre de la Iglesia y en comunidad con los pastores.

Esta universalidad daba la sensación de limitación, como si hubiera que conformarse con decir unas cosas generales, sin tomar una decisión concreta ni práctica. Pero es exactamente la misma limitación que corresponde a la jerarquía de la Iglesia y a la Iglesia misma. Lo que se gana en tomar una decisión práctica, y llevarla a la realización, se pierde en influjo universal y unidad. Cada cual, al ejercer una acción, un servicio al prójimo, y por tanto una acción apostólica en la Iglesia, debe saber cuál es su vocación.

Esto lo ha dicho muchas veces Pablo VI: puede cada uno de los miembros de AC, en cuanto ciudadanos, agruparse con otros o por separado, intentar cosas concretas. No solamente no lo excluye, es necesario, pero es igualmente necesario que entonces ya no lo haga en nombre de la Iglesia, sino que lo haga por su cuenta y riesgo, precisamente para que así otros puedan hacerlo de otra manera.

²²⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Acción Católica en el diseño constitucional de la Iglesia*» (s. e., s. l., 15 de octubre de 1974). Pág. 11.

El militante de Acción Católica, cuando asume un compromiso temporal lo hace bajo su responsabilidad, expuesto al error y al acierto, y no puede exigir que su interpretación la hagan suya todos los demás. Esta decisión es intransferible y no sólo en el orden temporal sino en muchos otros órdenes de la vida. La jerarquía no puede identificarse por sistema con ella ni con su contraria. Esto es una cruz, la cruz de que existan dos sociedades. Porque no podemos esperar de la jerarquía o de la Iglesia como comunidad todo lo que deseáramos. Al igual que los contemporáneos de Cristo no recibieron todo lo que deseaban de Cristo y en esto hubo decepción²²⁸⁵.

Porque en la historia reciente de la Iglesia se han dado formas organizadas o movimientos de apostolado seglar, incluso a veces también con el nombre de Acción Católica, que impacientes por esa supuesta limitación (la primacía de lo espiritual y universalidad de la inspiración del orden cristiano), creyendo que esto era limitarse, decidieron como tales organizaciones, adoptar una fórmula concreta de acción en orden político, social o económico²²⁸⁶.

Don José insiste en que no valora ahora que lo hicieran ni bien ni mal, a lo mejor lo hicieron muy bien, lo que dice es que dejaron inmediatamente de ser Acción Católica.

La Iglesia necesita deshacer este equívoco, porque de lo contrario se degradaría o dejaría de ser Iglesia y sería una Sociedad de Auxilios Mutuos u otra cosa cualquiera²²⁸⁷.

En este sentido, don José está convencido de que sobre todo en Francia hay unos cuantos movimientos que se llaman Acción Católica pero que no lo son. Y si fueron Iglesia, ya dejaron de serlo²²⁸⁸.

El Episcopado se reafirma aún las circunstancias difíciles en la necesidad de la AC como instrumento válido y necesario²²⁸⁹.

²²⁸⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Acción Católica tiene que ser integradora*». En **VV. AA.**, *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres*. Acción Católica Española. Madrid, 1965. Pág. 186.

²²⁸⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Acción Católica en el diseño constitucional de la Iglesia*» (s. e., s. l., 15 de octubre de 1974). Págs. 11-12.

²²⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 13.

²²⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 15.

²²⁸⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Acción Católica tiene que ser integradora*». En **VV. AA.**, *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres*. Acción Católica Española. Madrid, 1965. Pág. 180.

La jerarquía también tiene su apreciación en conciencia sobre las cosas, y cuando hace suya una idea la impone con el poder de su autoridad porque forma parte de su deber. La jerarquía irá contra su conciencia si apoya una tesis habiendo diversidad de opiniones o estando el asunto en fase de oscuridad en el juicio de cosas y situaciones, identificándose con unos y casi excomulgando a otros.

Puede que ese equilibrio o distancia sirva para la pereza mental, para la inhibición. Que una actitud tenga riesgos, no significa que no sea justa²²⁹⁰.

Advierte contra la interpretación partidista de los principios²²⁹¹. Dice que la jerarquía es sensible a la misión de abrir los ojos a los ciegos, sacudir la modorra de los inmovilistas, o poner en tensión y marcha dinámica a todos los que han de hacer algo práctico y eficaz²²⁹².

Pero aclara. «Hay una manera de juzgar, cuya resultante es estimular, es exigir en nombre de Dios, respetando cuidadosamente las variedades en la interpretación misma. Hay otra manera de juzgar que es condenar, prácticamente es excomulgar. La primera no es factor de división, más que la división inevitable entre los dóciles, los generosos; los dispuestos a oír la llamada de Dios, y los cerrados sobre sí mismos; división que no podemos eliminar, división que incluso a veces habrá que acentuar claramente porque lo hace a sí Dios y lo hace Cristo y lo han hecho los Apóstoles. Mientras que el juzgar como jueces, el aparecer ante la sociedad o ante la jerarquía como jueces es factor de división». «Hay un modo de proponer la verdad que engendra, automáticamente, el hastío, la reacción defensiva contra esa verdad. Es aquel modo en que uno destaca demasiado; uno, yo, o mi grupo o mi movimiento o lo que sea»²²⁹³.

Quita importancia a las pequeñas matizaciones, y a divergencias menores que siempre han existido y siempre existirán, pero está convencido de que la comunidad de preocupaciones y las líneas maestras de las soluciones son las mismas²²⁹⁴.

²²⁹⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Acción Católica tiene que ser integradora*». En **VV. AA.**, *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres*. Acción Católica Española. Madrid, 1965. Pág. 187.

²²⁹¹ *Ibidem*. Pág. 188.

²²⁹² *Ibidem*. Pág. 189.

²²⁹³ *Ibidem*. Pág. 189.

²²⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 190.

4.1.11. Causas de los conflictos con la jerarquía eclesiástica

El conflicto con los pastores no consistió en disentimientos o en faltas de sintonía. Lo que caracterizó propiamente el «conflicto», en cuanto se distingue de las varias formas de «crisis», se ve, por ejemplo, en la «usurpación de representatividad». Incluso los obispos que aceptasen los móviles últimos de los «suplantadores», tenían que rechazar ese proceder, entrando así en «conflicto» con ellos²²⁹⁵.

Los documentos obligan a desechar una serie de explicaciones del «conflicto» que se han diseminado y son infundadas. Se aduce como causa de enfrentamiento entre determinados grupos apostólicos y los obispos la defensa de unos valores por parte de los unos y la oposición a los mismos por parte de los otros, cuando eran manifiestamente valores compartidos por todos. Dice don José que no se entiende nada cuando se dice, por ejemplo, que los unos querían evangelizar y vivir según el Evangelio y el Concilio, y los obispos no.

Tampoco se entiende nada cuando se dice que los obispos querían imponer unos modos de evangelizar y no respetaban la libertad de los fieles para buscar —dentro de la doctrina de la Iglesia— modos adecuados a las realidades por ellos vividas, según la multiforme «creatividad» del Espíritu.

No se entiende nada cuando se dice que el «conflicto» se debió a una posición episcopal que era peculiar de España, al margen de la Iglesia universal. La historia reciente de la Iglesia universal atestigua lo contrario.

No se entiende nada cuando se dice que el «conflicto» se debió a la manera de ser del Episcopado español de los años sesenta, tildado de «conservador». Porque el Episcopado de los años setenta y ochenta, que se supone más en sintonía y a la medida de los tiempos, ha tropezado con la misma piedra, aunque el conflicto —al igual que ocurre con otros fenómenos del periodo postconciliar— no siempre sea tan ruidoso como en la primera fase²²⁹⁶.

²²⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 23.

²²⁹⁶ *Ibidem*. Págs. 23-24.

La crisis entre la jerarquía y los movimientos sigue latente con el paso del tiempo y un Episcopado más favorable en teoría, pero es menos virulenta. Lo confirma el propio padre Tomás Malagón en 1983²²⁹⁷.

Don José habla de once claves, que demuestra con 150 documentos, para explicar el «conflicto»²²⁹⁸, aunque advierte sin embargo que «una documentación sobre “conflictos” puede inducir a una valoración injusta de la realidad, como ocurre a veces con historias hechas sobre documentos extraídos de causas judiciales o mediante la utilización de cánones disciplinarios de los Concilios. Los hechos litigiosos no autorizan a olvidar la muchedumbre de personas que, más o menos inquietadas por el oleaje de los conflictos, continuaron entregadas a una actividad conforme con las normas vigentes»²²⁹⁹.

1. Usurpación de representatividad.
2. Descuido de lo primordial cristiano.
3. Contagio marxista.
4. Tensión entre organización nacional centralista y autonomías Diocesanas...
5. Dos dificultades de los movimientos especializados. En relación con la comunidad general y particularmente con las parroquias. En relación con su propio ambiente de clase...
6. ¿Apostolado sin fe?
7. Fractura de la unidad interna de las asociaciones.
8. ¿Acción Católica como forma específica o apostolado seglar genérico? ¿Acción Católica de organización unitaria o federal?.
9. Las «obras marginales» o servicios públicos de la Acción Católica.
10. ¿Problema Español o de la Iglesia Universal?.
11. Trasfondo ambiental.

²²⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 663.

²²⁹⁸ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.) Pág. 20-21.

²²⁹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 35.

4.1.12. Usurpación de representatividad.

Algunas minorías de miembros de instituciones apostólicas intentaron arrogarse ante la opinión pública la representación, bien de la Iglesia implicando a la jerarquía eclesiástica, bien de sus propias asociaciones eludiendo a las mayorías. Esta pretensión fue el aspecto más sobresaliente durante el primer lustro después del Concilio, en las conversaciones de ciertos grupos con el Episcopado. Don José fue testigo personal, siendo en 1989, la persona «inter vivos» que más había participado en dichas conversaciones.

Las manifestaciones públicas de algunos sectores de la Acción Católica y asociaciones afines se entendían avaladas por la jerarquía eclesiástica y comprometían su autoridad. Los grupos aludidos utilizaban el derecho a intervenir en la vida pública con manifiestos o juicios éticos sin intervención ni aprobación, y aún sin conocimiento, de los obispos. Se pretendía una confianza incondicional y la libertad de pronunciarse incluso en contra del dictamen jerárquico.

«Al advertir que esto era inviable, desde la misma AC se propuso, y luego se implantó, una especie de “vía media”, manteniendo la idea de la “acción conjunta” de seglares y pastores. Los movimientos apostólicos podían manifestarse con autonomía; pero si no actuaban en unión con los obispos, la responsabilidad de las actuaciones sería de la exclusiva responsabilidad del movimiento o de sus miembros».

Durante la pugna de los años sesenta en torno a los manifiestos autónomos, la cuestión no era la libertad. Muchas entidades, que hacían o decían lo mismo que los grupos de AC, no tuvieron conflicto alguno: hablaban en nombre propio, sin usurpación de representación. Los grupos conflictivos podían pasar a ser una forma de apostolado menos ligada a la intervención jerárquica. Pero se empeñaron en disfrutar juntamente de la «autonomía» y de la eficacia social de la «representatividad».

La usurpación de representatividad afectó también a la vida interna de algunas asociaciones, bien porque ciertas minorías suplantaban a las mayorías, bien porque algunos dirigentes infringían el derecho a participar que tenían todos los socios. En algún caso hubo presión agobiante para absorber a otras instituciones²³⁰⁰.

²³⁰⁰ Caso de la HOAC respecto a la HOAC Femenina. Y no faltó la manipulación de una supuesta opinión de los niños.

Este conflicto entre socios llevaba también al conflicto con la jerarquía, pues los obispos debían defender la libertad de las mayorías impidiendo la usurpación. Algunas minorías solían quejarse por ello de coacción a su libertad. En realidad, si actuasen dentro de su propio campo de representación, no encontrarían la menor traba, fuese cual fuese la coincidencia o discrepancia del episcopado con sus posturas en lo opinable. Otra cosa es que los obispos viesan tales apreciaciones con simpatía o impulsasen su extensión.

Todo el mundo sabía que las pretensiones de representatividad pretendían lograr una rápida eficacia social para introducir cambios en la Iglesia, y sobre todo, para impulsar cambios políticos.

Muchos años después, cuando don José ya era historia en AC, y después de muchos años de ambigüedad el problema emerge en 1983. En 1988-1989 el «proyecto de futuro para la A.C.» reafirma que la «última palabra» corresponde a la jerarquía²³⁰¹.

Decía don José que la cruz de la Iglesia hoy consiste en la incompreensión de muchos laicos hacia la jerarquía. Deben entender que hay que distinguir cuando actúan en nombre de un organismo oficial en organizaciones promovidas por la jerarquía y que hablan en nombre de ella, de las ataduras de partido, de grupo, o una tendencia, por legítimas que sea sus opiniones. Al mismo tiempo es necesario que los laicos como miembros de la sociedad civil opten o escojan una tendencia o fórmula, que son discutibles, por eso hay opiniones. Pero en cada momento de la vida hay que escoger una, todas no pueden darse al mismo tiempo. Circular por el carril de la derecha o de la izquierda es discutible, pero habrá que decidirse alguna vez. Por eso, la vocación del sacerdote es no descansar nunca. Los hijos van suscitando problemas distintos cada día, como los padres se encuentran con nuevos problemas en los hijos cuando ya los creían criados²³⁰².

La doctrina de la Iglesia sobre la Acción Católica, ignorada hoy prácticamente en casi todos los libros y en las facultades de Teología, fue subrayada por don José en «intuición iluminadora», en un momento en que el apostolado y el ser de la jerarquía están muy desprestigiados en todos los ámbitos como si no tuvieran valor, y se

²³⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 25-26.

²³⁰² **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 47.

considera cualquier cosa que dicen o hacen como una intromisión autoritaria e innecesaria en la vida de la comunidad. Sin embargo, la enseñanza de los Apóstoles y sus sucesores, conservada hasta el fin de los tiempos por una sucesión continua con la asistencia del Espíritu Santo, encierra todo lo necesario para que el Pueblo de Dios viva santamente y aumente su fe. El militante de Acción Católica realiza por un lado una ayuda valiosa al mejor cumplimiento de la misión del apostolado jerárquico, y por otro, un apostolado propio y organizado respecto a la Iglesia y al mundo, que también lo ejerce en asociación con la jerarquía²³⁰³.

Para el padre Jaime Moreno «la misión característica de la jerarquía, y por tanto de la Acción Católica, es inspirar la gestación y gestión del orden temporal sin descender a las opiniones particulares en que ella no tiene autoridad propia; ha de proyectar sobre ese orden los principios que deben ser comunes a todos los hombres independientemente de las legítimas diferencias que los distinguen.

Y es que la Acción Católica, por su universalidad que es la misma de la jerarquía, no puede coincidir con un determinado bando ideológico o partido sin faltar a su propia función en la Iglesia, (...) abierta a fieles de distintas opiniones y de distintos métodos en la realización concreta del orden temporal²³⁰⁴.

Pero para que los hombres puedan impregnar de espíritu evangélico las diversas comunidades, ambientes y el mismo orden temporal, la Acción Católica ha de formar cristianamente sus conciencias²³⁰⁵.

²³⁰³ **Moreno, Jaime.** *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos.* Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 111.

²³⁰⁴ **Moreno, Jaime.** *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos.* Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Págs. 94-95.

²³⁰⁵ **Moreno, Jaime.** *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos.* Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 95.

4.1.13. Descuido de lo primordial cristiano: El temporalismo.

En las instituciones o movimientos de apostolado son esenciales la profesión de fe, la vida sacramental, la adhesión a la doctrina católica de fe y moral, y la realización de las tareas temporales según el modo propio del Evangelio y de la misión de la Iglesia. Fue causa de conflicto que algunos grupos descuidasen el o abandonasen esos compromisos primordiales.

En cuanto a la evangelización, algunas actuaciones demostraban abandono en la vida espiritual, antes no habituales y ahora crecientes: laxismo ascético y moral, confusión y desviaciones en lo doctrinal, déficit en la formación.

En los años sesenta el motivo de tensión, y luego de conflicto, se resumía en el vocablo «temporalismo». Etiqueta muy usada y de significación algo equívoca, por cuanto se aplicaba a posturas no idénticas, con peligro de confundir unas con otras en casos concretos²³⁰⁶. Lo «conflictivo» no estaba en el interés por lo temporal (que es parte de la acción apostólica), sino en el «reduccionismo» y la extralimitación política.

El «reduccionismo», o reducción a los valores humanos comunes: es decir, una «evangelización» sin anuncio de Cristo. Y esto, o por principio o de facto. Entonces estaba de moda preguntarse qué aporta el Cristianismo, y algunos respondían que nada, sino un impulso para hacer lo mismo que hace todo hombre de «buena voluntad» y todo movimiento liberador, aunque sea ateo; algunos dirigentes llegaron a postular que su Movimiento apostólico no fuese, como tal, cristiano, sino una plataforma abierta en la que hay también cristianos.

La extralimitación política consistía en desorbitar el llamado «compromiso temporal», a veces en formas partidistas (si bien algunos dirigentes declaraban que su movimiento no tomaba partido, únicamente los miembros a título personal). Hubo «apostolado» encubridor de oposición política, hasta disolverse en política decepcionante. En este contexto se inscribe la reclamación por algunas asociaciones apostólicas del derecho a emitir declaraciones con juicio ético sobre la vida pública, con independencia de la jerarquía y aún en oposición a lo que esta declaraba opinable. El

²³⁰⁶ Guerra Campos, monseñor José, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 270-271.

episcopado era visto con acritud, con acciones y campañas de descrédito de los obispos, que no excluían la presión con exigencias difamantes y otras formas de «rebeldía»²³⁰⁷.

En una conferencia en el círculo de la ACNP, reproducida por el YA y por el semanario *El Español*, don José denuncia esencialmente en la AC el activismo desbordado de AC y la antropologización de la teología; y una instrumentalización de la evangelización en clave socio-política²³⁰⁸, que incurre en cierta «herejía de la acción». En efecto, la Iglesia no tiene como primer objetivo la transformación del orden temporal, sino como «eficacia derivada» de las energías y vitalidad que dispensa a los fieles²³⁰⁹.

Como presidente desde 1964 de la Unión Nacional del Apostolado Secular (UNAS), creada en 1961 para coordinar el apostolado de los seglares en España; obispo delegado de la Comisión Episcopal de Apostolado Secular, creada en 1965, y consiliario general de Acción Católica Española desde 1964, don José tuvo como una experiencia que le marcaría el resto de su vida. Al llamado temporalismo dedicó numerosas homilias, escritos y conferencias²³¹⁰.

En su toma de posesión como obispo de Cuenca, tuvo unas palabras dedicadas a la Acción Católica: «Saludo a los que trabajan en la Acción Católica y en las demás organizaciones de apostolado secular. Cristianos en el mundo, no mundanos. Testigos ante el mundo de la vida de Cristo Resucitado. Los que no dais oídos a la tentación centrífuga que pretende quedarse sólo con las aplicaciones utilitarias del Cristianismo, los que vivís dentro de la totalidad armónica de la vocación cristiana: recordando a Cristo, como revelador del amor de Dios; comunicando con Él, presente, por la oración y los sacramentos; enmarcando todo lo temporal en la esperanza de la vida eterna. Los que, sin romper la unidad de la conciencia, respetáis la distinción- reafirmada por el

²³⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado secular desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 26-27.

²³⁰⁸ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (III volúmenes)*. Studium. Madrid, 1975. Págs. 149-158 y 365.

²³⁰⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, Programa de TVE «El Octavo Día». El Credo del Pueblo de Dios. Iglesia IV. Madrid, 25 de junio de 1973.

²³¹⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Santa Teresa de Jesús, 1973; **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. Retiro a los jóvenes de Acción Católica, 1973; Presentación del libro de Fray Antonio de Lugo, *En tierra firme*, 25 de junio de 1981.

concilio- entre lo que hacéis en nombre de la Iglesia y lo que hacéis como ciudadanos de la sociedad civil. Gracias por vuestra acción, tan sacrificada»²³¹¹.

En 1967 don José participó en la I Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los obispos en Roma, con una brillante intervención sobre el ateísmo, donde señaló que nuestros pecados son un obstáculo para muchos en su acercamiento a Dios. Sin embargo, subrayó que no debemos afrontar el diálogo con los ateos como si éstos fueran los únicos honestos e inocentes, mientras destacamos las limitaciones humanas de la Iglesia. Con ello simplemente estamos reafirmando a los ateos en sus tesis²³¹². La Iglesia ha formulado en una antigua oración, que tanto le gustaba repetir a Juan XXIII: «Que el uso de los bienes temporales no apague en nosotros el deseo de los bienes eternos»²³¹³.

Monseñor Laureano Castán fue encargado del seguimiento y control de las actividades de la HOAC-JOC. Sus dos informes inciden en el temporalismo y la politización²³¹⁴.

Toda la AC se contagió del «compromiso temporal»²³¹⁵. El giro se produce entre 1957-1959 con ocasión del II Congreso de Apostolado Seglar. A partir de entonces se acentúa la crítica al «paternalismo» y al «asistencialismo social»²³¹⁶. El profesor Feliciano Montero opone el temporalismo al angelismo, que se desentiende de los problemas de este mundo²³¹⁷, para intentar justificar la reacción temporalista. Sería tanto como justificar la solución marxista a las injusticias del liberalismo. Una injusticia no resuelve otra. Lo cierto es que AC pasó del temporalismo a la inhibición en la democracia parlamentaria, donde toda la crítica al sistema económico del régimen militar seguía esencialmente vigente. Las acusaciones de temporalismo y las crisis disciplinarias con la jerarquía de la Iglesia se explican para el profesor Montero por las

²³¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 81.

²³¹² **Fernández Ferrero, Antonio**, Op. Cit. Págs. 98-99.

²³¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 181.

²³¹⁴ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 133.

²³¹⁵ *Ibidem*. Pág. 63.

²³¹⁶ *Ibidem*. Pág. 28.

²³¹⁷ *Ibidem*. Pág. 143.

circunstancias, que empujaban a los militantes de AC a la actividad sindical y política clandestina e ilegal, y además aconfesional. Fueron los primeros pasos de USO²³¹⁸.

Dice que la HOAC, la JOC o las Vanguardias Obreras cumplieron tareas propias de organizaciones obreras en un régimen de libertad, creando «conciencia obrera»²³¹⁹. Puede entenderse el afán sindicalista en una economía capitalista sin libertad sindical, se entiende menos la aconfesionalidad siendo AC, y no se entiende nada que una organización apostólica desobedezca a la jerarquía de la Iglesia, descalifique de raíz un Estado católico, y colabore con el comunismo.

Don José define el temporalismo como el olvido en la práctica de «la distinción entre misión de la Iglesia y misión de la sociedad civil»; que «un movimiento adoptase opciones sindicales o políticas»; que «se multiplicasen ciertos abusos en la acción temporal, como querer imponer desde la Iglesia una fórmula que era opinable entre otras, o erigirse juez de los demás, o negar prácticamente la obediencia debida a la autoridad»; que «el militante pudiera centrarse de tal modo en su “compromiso temporal” que no lo enmarcase en la perspectiva más amplia del evangelio, o que tomase del Evangelio sólo lo aprovechable para una acción inmediata, marginando la comunicación íntima con el señor y la esperanza trascendente»²³²⁰.

4.1.14. El contagio marxista

El diálogo con el marxismo consistía en colaboración o táctica política. Los marxistas se proponen reducir el «diálogo» a una colaboración política que les ayude a instaurar su modelo de sociedad. Abundan los equívocos en relación con el diálogo y la colaboración con organizaciones marxistas. En algunos se trataba de una simpatía un poco ingenua (como lo demuestra la frecuentísima confusión de «alienación» con «alineación»). Esta ingenuidad acababa desembocando en abandono de su militancia

²³¹⁸ *Ibidem*. Pág. 77.

²³¹⁹ *Ibidem*. Págs. 130-131.

²³²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 270-271.

eclesial, y en compromiso con políticas marxistas o marxistoides, hostiles a la fe y a la acción de la Iglesia²³²¹.

En la reunión plenaria del Episcopado español, los días 23 y 24 de julio de 1965, en Santiago de Compostela, don José, como obispo secretario, presentó un informe sobre algunos problemas acerca de la «participación de los católicos en la vida social».

Puso a la consideración de los obispos la confusión creciente de algunos sectores acerca de la legitimidad de la relación de los católicos con grupos políticos ateos y en concreto con el comunismo.

El movimiento marxista afirma ser la única fuerza capaz de producir la transformación justa de la sociedad y que la participación de los católicos en una sociedad marxista es perfectamente conciliable con la religiosidad, dado que el Partido Comunista excluye la persecución religiosa y las actitudes anticlericales.

La reacción de las minorías católicas ante la sugerencia marxista en algunos casos fue de abierta desconfianza, convencidos de que los comunistas no respetarán la libertad cuando alcanzasen el poder político. Otros estimaban que se debe negar toda colaboración. Un número estimable consideraba que se ha de colaborar con los comunistas para luchar contra la dictadura en nombre de la libertad.

Otros, de tipo intelectual, decían que debe colaborar con el marxismo, como provechoso, incluso para depurar la vida cristiana²³²².

Que Acción Católica entre 1966 y 1969 colabora con organizaciones comunistas es un hecho histórico innegable que reconocen los protagonistas y los comunistas²³²³.

²³²¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 27.

²³²² **Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 22.

²³²³ **CIO**, «*Conexiones cristiano-marxistas: IDO-C, REP, CSDI*». En **VV. AA.**, *CIO*. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 193-194; **Cuenca Toribio, José Manuel**, *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*. Editorial Alhambra. Madrid, 1985. Pág. 132; **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Págs. 255 y 257; **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999. Pág. 43; **Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En **Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.)**, *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 7; **Marcos, Venancio**, «*Resulta que... el régimen es culpable*». En *Fuerza Nueva*, 226 (1971) 10-11; **Marcos, Venancio**, «*Las asociaciones “cristianas”*». En *Fuerza Nueva*, 235 (1971) 18-19; **Marcos, Venancio**, «*Pues sí, existe la infiltración marxista en el clero*». En *Fuerza Nueva*, 237 (1971) 18-19; **Martín de Santa Olalla, Pablo**,

Recordemos que el comunismo no sólo habían intentado aniquilar a la Iglesia pocos años antes con miles de mártires e iglesias profanadas, sino que estaba condenado por la Iglesia, y la colaboración directa incurría en pena de excomunión (Sobre la infiltración comunista en la Iglesia²³²⁴. Sobre la Compañía de Jesús como promotora de la infiltración marxista²³²⁵.

El ministro de Justicia, Antonio María de Oriol, confirmaba que la infiltración marxista en la Iglesia había sido planificada, según el testimonio del antiguo comunista que adjuró del marxismo, Enrique Castro Delgado²³²⁶. El histórico dirigente Julián Gómez del Castillo reconoce la influencia marxista en la HOAC y en AC en general²³²⁷.

El cardenal Tarancón reconoce en sus memorias la complicidad de muchos católicos con el marxismo²³²⁸. Reconoce que algunos sectores de la Iglesia están inspirados en el marxismo²³²⁹ y que van del brazo de los enemigos del régimen y de los enemigos de la Iglesia²³³⁰. Reconoce también que muchas asambleas en edificios de la Iglesia eran de comunistas y católicos cómplices²³³¹. Y que la Iglesia pese a ello les cedía las instalaciones²³³². Y que en la transición muchos grupos de extrema izquierda estaban capitaneados por antiguos militantes cristianos²³³³. Otro tanto dijo monseñor Ramón Echarren²³³⁴.

El cardenal Tarancón dio en 1975 una conferencia en Majadahonda que el boletín de Cáritas reprodujo. Reconoce que el marxismo se infiltró en los movimientos

«De la dictadura a la democracia. Marcelo González, arzobispo de Toledo en tiempos de cambio». En Navajas Zubeldía, Carlos et alii (eds.), *Crisis, dictaduras, democracia*. Actas del I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo. Universidad de La Rioja. Logroño, 2008. Pág. 426; **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Editorial Diles. Madrid, 2005. Págs. 30-31.

²³²⁴ **Cierva, Ricardo de la**, *La infiltración*. Editorial Fénix. Madrid, 2008. Págs. 433-464.

²³²⁵ *Ibidem*. Págs. 467-532.

²³²⁶ **Rocamora, Pedro**, «Declaraciones del Ministro de Justicia al diario ABC». En *Fuerza Nueva*, 237 (1971) 35-37.

²³²⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de Apostolado Seglar desde 1964*. ADUE. Madrid, 1989. Págs. 131-135.

²³²⁸ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 239.

²³²⁹ *Ibidem*. Pág. 583.

²³³⁰ *Ibidem*. Pág. 214.

²³³¹ *Ibidem*. Pág. 567.

²³³² *Ibidem*. Pág. 278.

²³³³ *Ibidem*. Pág. 279.

²³³⁴ *Ibidem*. Pág. 319.

especializados aprovechando un material humano espléndido y la cobertura de libertad que disfrutaban las organizaciones de la Iglesia. Muchos de esos movimientos van entrando poco a poco en la militancia marxista. Iribarren dice que el diagnóstico era certero y que tan mala era la confusión entre el Tamtum Ergo y el Cara al Sol como entre la Internacional y el Tamtum Ergo. Tal vez le falte añadir que lo que representa la Internacional está condenado por la Iglesia, y lo que representa El Cara al Sol, guste más o menos, todavía no ha sufrido condena. Reconoce también que algunos sacerdotes desde la prensa defendían doctrinas contrarias a la enseñanza de la Iglesia²³³⁵.

El padre Laboa, reconoce que la HOAC y la JOC se sentían y actuaban en connivencia con socialistas y comunistas²³³⁶.

El padre Cárcel Ortí admite los vínculos de algunos eclesiásticos con grupos subversivos, con grupos de comunistas o separatistas. Describe la situación como grave por la colaboración con el separatismo, el terrorismo, y hasta con intentos de rebelión contra el Estado y contra la Iglesia. La jerarquía toleraba estos actos como las Jornadas «Fe cristiana y cambio social en Latinoamérica» en El Escorial, organizado por la Teología de la Liberación. El sector episcopal más complaciente con todo esto, era el más crítico con el Régimen²³³⁷.

La relación de sacerdotes que se confiesan públicamente marxistas era creciente, y hasta uno se sentaba en el Comité Central del PCE: el padre García Salve²³³⁸. Tampoco faltaron miembros de la HOAC en la lista del PSP en 1977²³³⁹. Y en organizaciones análogas²³⁴⁰.

Vanguardia Social Obrera y sus 25 consiliarios jesuitas no sólo condenaron al Régimen del general Franco, sino que pidieron una evolución en sentido socialista. Las

²³³⁵ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Pág. 351.

²³³⁶ **Laboa, Juan María**, *La Iglesia durante la transición*. En **VV. AA.**, *Historia de la democracia (1975-1995)*. Unidad Editorial. Madrid, 1995. Pág. 338.

²³³⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 274.

²³³⁸ **Garralda, Ángel**, «*La división del clero en España*». En **VV. AA.**, *Junta General en Santiago de Compostela*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977. Pág. 162.

²³³⁹ **Moreno Seco, Mónica** «*Iglesia y Transición en la Diócesis de Orihuela-Alicante*». En *Hispania Sacra*, 53 (2001) 159.

²³⁴⁰ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 18.

Hermandades del Trabajo también se convirtieron en un movimiento católico de izquierda obrera²³⁴¹.

Santiago Carrillo y su correligionario Santiago Álvarez se vanagloriaban en 1965 de la maniobra comunista en la Iglesia en general y en AC en particular²³⁴².

La revista *Signo*, reconoce a instancias de parte, que fue suprimida debido al intento noble de establecer diálogo sincero y cordial con nuestros hermanos marxistas²³⁴³.

La influencia marxista en la HOAC puede comprobarse fácilmente en el cariz de sus opúsculos y octavillas. Fue germen de organizaciones políticas abiertamente de extrema izquierda²³⁴⁴. El boletín de la HOAC declaraba el carácter socialista de la opción cristiana en 1960, en 1963 se sumaba a la tesis de la lucha de clases, y en 1964 estimaba indispensable la colaboración con los comunistas. El padre Belda en 1966 pedía la propiedad social de los medios de producción²³⁴⁵.

La HOAC y la JOC están en el origen de la ORT. El profesor Feliciano Montero dedica amplia atención al fenómeno: buena parte de la militancia católica acabó en la desconfesionalización, y participando en partidos y sindicatos ilegales de inspiración marxista²³⁴⁶. A partir de las huelgas de 1962, el diálogo cristiano-marxista se hizo colaboración²³⁴⁷. Era frecuente la doble militancia en la HOAC y CC. OO. y hasta en el PCE²³⁴⁸. Y el PCE animaba a esta colaboración²³⁴⁹. La JOC o la JEC ejercían de portavoces de organizaciones clandestinas²³⁵⁰. La secuencia fue pasar de la denuncia social a la crítica política, y de la democracia cristiana al marxismo²³⁵¹, para acabar en la apostasía. Después de la crisis de 1966-1968, y perdida la cobertura jurídica

²³⁴¹ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 86.

²³⁴² **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Págs. 84 y 171.

²³⁴³ *Ibidem*. Pág. 87.

²³⁴⁴ **Sánchez Bella, Alfredo**, «*La Iglesia se aleja del régimen*». En **Hernández del Pozo, Luis (Coord.)**, *40 años en la vida de España (IV)*. Datafilm. Pamplona, 1986. Pág. 71.

²³⁴⁵ *Ibidem*. Pág. 73.

²³⁴⁶ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Págs. 25-27.

²³⁴⁷ *Ibidem*. Págs. 134 y 172.

²³⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 128.

²³⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 134.

²³⁵⁰ *Ibidem*. Págs. 163 y 165.

²³⁵¹ *Ibidem*. Págs. 134-135, 166, 175, 181, 187-188, y 200-206.

privilegiada del Concordato, los militantes discolos de AC fundan partidos y sindicatos aconfesionales mayoritariamente en la órbita marxista (USO, ORT, CC.OO.), en un anticipo de la teología de la liberación²³⁵².

Pero después de este reconocimiento reiterado en muchísimas páginas de su libro sobre Acción Católica, el autor, al hablar de la tesis de don José sobre la infiltración comunista en AC, califica tal infiltración como «supuesta»²³⁵³, asociando esta crítica a la condición de cristiano anticonciliar²³⁵⁴. De lo que se deduce que reconoce los vínculos entre AC y marxismo, que lamenta que don José tenga razón, y que tales vínculos no le parecen condenables, pese a que sabe que la CEE en 1967 condenó esta colaboración²³⁵⁵.

4.1.15. Tensión entre organización nacional centralista y autonomías Diocesanas...

La Acción Católica es acción conjunta con la jerarquía. Por ello, las organizaciones de AC debían actuar en correlación con el Episcopado, según la forma establecida por la Conferencia Episcopal, que presupone la prioridad jurisdiccional de las diócesis, que convergen en órganos centrales de conjunción o coordinación y de servicios, no de dirección.

Pero algunos movimientos de AC pretendían mantener una organización centralizada, dirigida por sus Comisiones Nacionales. Les movían razones de autonomía y otras que atañen al estilo de cada movimiento, en particular los especializados.

Los Estatutos de 1967 fueron eludidos por esos movimientos. Tampoco en los nuevos Estatutos que se intentaron promulgar en los años ochenta se logró una fórmula que conjugase satisfactoriamente el centralismo de cada movimiento con la autonomía pastoral de la diócesis. El asunto seguía pendiente cuando la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar promovía en 1988-1989 un proyecto de futuro para la Acción Católica.

²³⁵² *Ibidem*. Págs. 235-236.

²³⁵³ *Ibidem*. Pág. 22 y 134.

²³⁵⁴ *Ibidem*. Pág. 196.

²³⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 199.

En los mismos órganos nacionales de la Acción Católica se tendió a la ruptura de la unidad colegial. Esta inclinación autonomista llevó a unos pocos a formas de presión o de «emancipación» que implicaban un despego del Episcopado,

En las «Comunidades Populares» se llegó a pretender que una minoría del Episcopado encabezase una acción política con independencia de la mayoría y de la misma Santa Sede²³⁵⁶.

4.1.16. Dos dificultades de los movimientos especializados.

Por funcionalidad y por intención misionera, en busca de los alejados, se compartimentó el apostolado seglar por «ambientes» sociales o «clases» (trabajadores, estudiantes, clase media, empresarios, mundo rural, etc.).

En algún momento empezó a fallar la coordinación funcional entre los grupos especializados y la unidad o colegialidad de la Acción Católica, o más bien entre ellos y las comunidades generales de la Iglesia. El hecho tuvo especial repercusión en las parroquias.

Se registra un abandono de la Acción Católica General. En un cierto momento, no sólo los centros parroquiales, sino casi toda la AC General, que era la mayor parte de la AC en las diócesis, se vio privada de representación directa en los órganos nacionales.

La interpretación de las «clases» reflejaba un esquema sociológico que se iba distanciando de la realidad, y por lo mismo se hacía dudosa la aptitud de los procedimientos para llegar a los alejados. Muchos seglares y obispos percibieron en los años sesenta un desfase que en los años ochenta se ha hecho evidente. Se acentuaba la distinción y la lucha de clases cuando la distancia entre las clases estaba disminuyendo, en virtud del desarrollo económico-social. Tanto es así que la oposición política al régimen establecido reconocerá que nunca logró movilizar a los obreros para una huelga general, y años después los partidos «obreros» no lograrán realizar una política obrera.

Estos factores e índices de crisis o descomposición interna provocaron conflicto con la jerarquía de la Iglesia. Sin embargo, hay otras causas de «crisis», relacionadas

²³⁵⁶ Guerra Campos, monseñor José, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 28.

con las anteriores, que no provocaron «conflicto» con el Episcopado, aunque sí conflictos dentro de las asociaciones de apostolado seglar.

Se producen tanto en tiempo de «conflicto» con la jerarquía eclesiástica (que suele circunscribirse inexactamente a los años sesenta) como en el tiempo permisivista y aún complaciente de los años setenta y ochenta²³⁵⁷.

4.1.17. ¿Apostolado sin fe?.

La fe no era el centro de la vida de muchos militantes que se incorporaron a muchos grupos de AC, sino que toda su inquietud estaba en programas temporales (políticos o revolucionarios), cuyo fracaso les llevó a la decepción, y a la «pérdida de la fe»²³⁵⁸.

Ante la irrupción y la presión de socios innovadores, los socios que continúan en la línea de su propia tradición empiezan a sentirse desplazados. Se sienten empujados hacia una doble marginación en lo espiritual y en lo apostólico. Es muy expresiva la pugna en este punto de los Movimientos Obreros con las Hermandades del Trabajo, no obstante cooperar todos en el Grupo Obrero de la UNAS. Hay párrocos que rehúyen la Acción Católica por no introducir divisiones entre sus feligreses. Se abandonan algunas consignas de los miembros de primera hora de la HOAC que, sin mengua de su preocupación por el compromiso temporal, se despedían al final de la jornada diciendo: «Hasta mañana en el altar». Todavía en 1966 la JOC se despedía con un «Unidos en la oración y en la acción».

También fueron marginados en sus opciones de ciudadanos. Las Congregaciones Marianas o la HOAC de Valencia se quejan de un «golpe de Estado». En los años setenta se hablaba de «purgas».

Se presiona para forzar una homogeneización, mientras la Iglesia estimaba necesario que la Acción Católica y, en general, los Movimientos de Apostolado Seglar, integrasen en unidad las diferencias legítimas en lo opinable, según el viejo principio: «in necessariis, unitas; in dubiis, libertas; in omnibus caritas».

²³⁵⁷ Guerra Campos, monseñor José, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 29-30.

²³⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 30.

De manera excluyente se pretende rechazar como «antievangélicas» o «anticonciliares» las opiniones de los discrepantes, aunque el Magisterio declarase que eran legítimas dentro de la libertad eclesial, o incluso laudables

Al tratar de imponer una opción como única sola justa, se olvida la distinción entre las competencias de una organización eclesial y la libertad legítima de cada militante en cuanto ciudadano. Por eso se reclama la facultad de emitir juicios públicos, también al margen o en contra de la jerarquía de la Iglesia. Muchos de los manifiestos de la época se erigían en portavoces de la Acción Católica en su totalidad. Pero se encubrían situaciones dolorosas como marginaciones, silenciamientos o inhibiciones por fatiga. Lo mismo se puede decir de otras generalizaciones («la clase obrera» o «el pueblo»), que no siempre sirven como expresión de la verdad histórica. En cada caso posturas diversas o contrarias tienen también en «la clase obrera», «el pueblo», etc., respaldos cuantiosos, a veces mucho mayores²³⁵⁹.

4.1.18. ¿AC como forma específica o apostolado seglar genérico?

Algunos movimientos o grupos disuelven lo específico de la Acción Católica en lo genérico del «apostolado seglar», propendiendo a un tipo de apostolado en grupos autónomos, sin más vinculación con la jerarquía de la Iglesia que aquella que es común a cualquier forma de apostolado o de vida cristiana. Pero no renuncian a «ser» Acción Católica y aprovechar su especial «representatividad».

Tales tendencias eran una ruptura en el seno de la AC. La incongruencia de ser y no ser al mismo tiempo AC perturbaba a los que creían en la conveniencia y aun necesidad de que persistiese en la Iglesia la Acción Católica según las notas distintivas reafirmadas por el Concilio Vaticano II, cuya vigencia proclamaba Pablo VI como parte del «diseño» constitucional de la Iglesia. Esa era la AC que habían vivido siempre. Lo cual no les impedía apreciar otras formas de apostolado seglar, de iniciativa «privada». De hecho la comunión con todas ellas resultaba fácil y grata para todos, como lo mostraba la confluencia de todos en la UNAS.

²³⁵⁹ Guerra Campos, monseñor José, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 30-31.

La cuestión no estaba en el reconocimiento del pluralismo o libertad de formas, sino en comprender la necesidad de una forma especial de apostolado junto a las demás. Y la cuestión sigue abierta: en los estudios sobre el «Proyecto de futuro para la A.C.», enero de 1989, la CEAS tiene que defender la importancia eclesial de esa forma.

La HOAC y la JOC exigieron independencia y rechazaron el «sistema de coordinación» dentro del cuerpo orgánico de la AC, establecido por la Conferencia Episcopal. Ambos Movimientos reclamaron libertad para publicar declaraciones y juicios morales sobre la vida pública, sin pasar por los requisitos señalados en los Estatutos de la AC.

Al final del forcejeo, una resolución provisional de la CEAS reafirma que HOAC y JOC siguen siendo de la A.C. Española; pero las dispensa temporalmente del vínculo estatutario con los órganos centrales de la AC. Prevé y tolera que HOAC y JOC puedan hacer declaraciones y juicios éticos en el campo socio-religioso sin que intervenga la jerarquía de la Iglesia, sólo que en tal caso «serán de la exclusiva responsabilidad de los componentes de la Comisión Nacional».

Con esta medida se elude la corresponsabilidad de la jerarquía de la Iglesia, sino incluso la responsabilidad del propio cuerpo orgánico de los movimientos, que se atribuye a sus «componentes». Esta ambigüedad persistirá años y años, pasando por ser AC grupos que rechazan incluso la denominación. La JOC, iniciales de «Juventud Obrera Católica», ha circulado como «Juventud Obrera Cristiana» pero acabó rechazando también su caracterización como cristiana. El proyecto de futuro para la AC de la CEAS (1988-1989) dice: «Hoy la sigla A.C. constituye el apellido de un conjunto de Movimientos autónomos entre sí, aunque coordinados hasta cierto punto»; y alguno, «fuera de esa coordinación». El mismo proyecto, en virtud de la nota de «unidad orgánica», que es constitutiva de la A.C., postula que el nombre de Acción Católica corresponda, no directamente a cada Movimiento, sino a la Federación de todos ellos²³⁶⁰.

Las «obras marginales» o servicios públicos de la Acción Católica. En ciertos movimientos se generaliza el desinterés hacia los servicios u obras que había creado la Acción Católica para su actuación social y para la autoformación de sus miembros. Lo

²³⁶⁰ Guerra Campos, monseñor José, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 32-34.

mismo que ocurrió en Francia, se prefiere que los miembros de AC actúen sólo en las obras «no confesionales» de la sociedad civil²³⁶¹.

¿Problema Español o de la Iglesia Universal?. La crispación unilateral de algunos frente a la jerarquía de la Iglesia se acentuó ante la creencia en el problema como algo singular de España. En años posteriores se ha podido comprobar que los problemas y los «conflictos» eran «internacionales», y que los cambios de «línea» pastoral en España no han impedido que continuasen mucho tiempo con la misma o mayor gravedad²³⁶².

Trasfondo ambiental. Es notorio, y se reconoce universalmente, que la agitación de ciertos grupos de apostolado era reflejo, cuando no efecto, de la agitación doctrinal y disciplinar de otros sectores: el clero, los religiosos, los «teólogos»... El Sínodo de Obispos de 1985, al tratar de las dificultades que han surgido en la Iglesia en el tiempo posconciliar, señala entre sus causas internas: «la lectura parcial y selectiva del Concilio, y la interpretación superficial de su doctrina»²³⁶³.

4.1.19. Iglesia y eficacia social

Don José señaló que la eficacia social de la Iglesia y sus grandes aportaciones al progreso humano han surgido por irradiación de la supremacía de lo religioso. «La Regla y el estilo benedictinos recogen la Tradición de la Iglesia. Su novedad es la que el Papa Pablo VI quería que fuesen las llamadas “novedades” del Concilio Vaticano II: la novedad de la conversión al sentir de la Iglesia; no la ruptura, a no ser la ruptura con el pecado y el “mundo”».

Hoy algunos pretenden la misma eficacia desde la planificación y transformación de las estructuras sociales y políticas, utilizando «una propaganda y una teología políticas, y aún revolucionarias». Don José duda del éxito de una agitación reivindicativa sin conversión, con eclipse de lo religioso y cedimiento ante el mundo, y señala que los síntomas no son alentadores.

²³⁶¹ *Ibidem*. Pág. 34.

²³⁶² *Ibidem*. Pág. 34.

²³⁶³ *Ibidem*. Págs. 34-35.

El orden moral es bloque compacto, armonía integral, donde no se puede tocar una pieza sin que se desmoronen las demás. No entiende que se ponga mucho acento en la virtud cristiana de la justicia, y rechazamos la virtud de la castidad en cualquiera de los estados, cuando la voluntad de Dios es la misma y la influencia de esas actitudes en nuestro bien también es la misma²³⁶⁴. Añade en una conferencia en 1977, que hemos hecho mucho daño al prójimo y a la vida social, llevados de las buenas intenciones, por el intento de conjugar rebeldía y buena voluntad, por no saber apreciar la necesidad y lo positivo de la ley moral en la vida de los hombres, por intentar hacer compatible el amor a Dios con el incumplimiento de algunos de sus preceptos. Esta buena voluntad enmascara demasiadas veces el egoísmo y el orgullo independiente²³⁶⁵.

4.1.20. La AC sin don José

«La crisis terminó con el abandono de la fe y la moral católicas por parte de una gran mayoría de movimientos de apostolado seglar en todo el mundo, que en su lugar asumían un ideal de lucha política. Esta postura llevó al hundimiento de la Acción Católica y a su práctica desaparición.

Actualmente, esta crisis de identidad no ha sido totalmente superada y la Acción Católica ha llegado a extinguirse en muchos lugares, aunque hay algunos signos de recuperación. Así mismo, los pontífices posteriores a Pablo VI no han añadido nada nuevo a la doctrina sobre la Acción Católica, sino que han continuado el magisterio de los anteriores al respecto y han vuelto a proclamar su necesidad en la Iglesia²³⁶⁶.

La XVI Asamblea Plenaria de marzo de 1972 nombró consiliario de Acción Católica a monseñor Rafael Torija en sustitución de don José²³⁶⁷. Juan José Tamayo se alegra de la sustitución de don José por Torija en la AC, y le atribuye la presidencia de

²³⁶⁴ Cf. **Guerra Campos, monseñor José**, *La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 60.

²³⁶⁵ *Ibidem*. Págs. 176-177.

²³⁶⁶ **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 86.

²³⁶⁷ **Carrasco Cortés, Elías**, «Relevo». En *Fuerza Nueva*, 301 (1972) 4; **Europa Press**, «Monseñor Torija, obispo consiliario de la acción católica española». En *ABC*, 20.721 (1972) 21.

la Hermandad Sacerdotal San Antonio María Claret. Craso error, uno más. Don José nunca presidió tal hermandad catalana, que lo hacía entonces mosén José Bachs Cortina²³⁶⁸.

Sustituyendo a los grupos especializados de AC, otras instituciones eclesiales como «Justicia y Paz» y Cáritas, vinculadas a comisiones de la CEE, continuaron la rebeldía contra el magisterio y la jerarquía de la Iglesia, aunque para Feliciano Montero «tomaron el relevo en la concienciación y el compromiso social»²³⁶⁹. Cáritas había surgido en la ACE en los años 40, como entidad autónoma pero dependiente de la jerarquía. Feliciano Montero señala que volvió a incurrir en el temporalismo, hasta que se puso de moda el antimilitarismo y el socorro a presos políticos, la mayoría de los cuales eran o bien comunistas o bien terroristas²³⁷⁰.

La CEAS envió a Roma en 1983 un informe sobre la JOC donde se confirman todos los síntomas de crisis observados por don José. Siguen produciéndose signos de reticencia, contestación o falta de sintonía con el magisterio episcopal²³⁷¹. El Movimiento Rural Cristiano, al analizar la victoria del PSOE en 1982 muestra «reticencia ante los valores defendidos por la Iglesia»²³⁷². Ecclesia hace de notario en 1980 del profundo alejamiento de los valores evangélicos, de la Iglesia y de su jerarquía de la JOC²³⁷³.

La Comisión nacional de la JOC fue destituida en 1980, se encerraron en la calle Alfonso XI y tuvo que intervenir la policía. El profesor Aranguren acusaba a los obispos de los 80 de ser tan malos como Morcillo, Guerra y los obispos de los 60²³⁷⁴.

Aunque don José dice que podría formularse el problema diciendo que los obispos de los años 60, tan denostados, no eran menos buenos y dialogantes que los de

²³⁶⁸ **Hernández, Fernando**, «Antología III». En *Fuerza Nueva*, 307 (1972) 8

²³⁶⁹ **Montero, Feliciano**, *La ACE y el franquismo, Auge y crisis de la AC especializada*. UNED. Madrid, 2000. Pág. 267.

²³⁷⁰ *Ibidem*. Págs. 306-310.

²³⁷¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*. Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 682.

²³⁷² *Ibidem*. Págs. 683-688.

²³⁷³ *Ibidem*. Págs. 710-712.

²³⁷⁴ *Ibidem*. Págs. 713-714.

los años 70, que aparecían como acogedores y comprensivos, pero que tuvieron que actuar con mayor contundencia²³⁷⁵.

En 1986 la Santa Sede desautoriza la JOC internacional, que abiertamente evita toda referencia a Cristo y al Evangelio²³⁷⁶.

El padre José María del Castillo, profesor en la facultad jesuita de Teología de Granada hasta 1988, todavía defendía el modelo de comunidades cristianas populares, herederas de la AC temporalista a finales de los ochenta. Presidió la asociación civil de teólogos Juan XXIII. En 1983, abiertamente contra la enseñanza de la Iglesia, 38 comunidades de base de Madrid apoyaron la ley del aborto²³⁷⁷.

En realidad, la grieta entre ciertos grupos y la función de los pastores se ha agrandado, como reconoce la propia CEE en palabras de su presidente, monseñor Díaz Merchán, en 1982; y de su entonces secretario, cardenal Fernando Sebastián, en 1984.

En los años sesenta, dentro de algunos movimientos de AC, había o parecía haber un cierto desequilibrio entre vida espiritual, evangelización y acción temporal. En los años setenta y ochenta se rechaza la confesionalidad cristiana de alguno de esos movimientos, y en muchos militantes aparece una pérdida de la fe que acaso no existía²³⁷⁸. Lo que era o parecía un diálogo, más o menos lúcido, con movimientos marxistas, llega a ser para muchos absorción práctica y luego casi la «disolución» del grupo apostólico, y esto cuando comenzaban a disolverse los mismos grupos marxistas²³⁷⁹.

A su llegada a Cuenca, una diócesis tranquila, encontró sin graves problemas ni con la HOAC ni con Acción Católica²³⁸⁰.

²³⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 714.

²³⁷⁶ *Ibidem*. Págs. 721-724.

²³⁷⁷ *Ibidem*. Págs. 725-730.

²³⁷⁸ *Ibidem*. Págs. 605-606, 708-712, y 721-724.

²³⁷⁹ *Ibidem*. Págs. 131-135 y 695-698.

²³⁸⁰ Entrevista el 4 de abril de 2013 al padre don **Vicente Langreo Garrote**.

4.2. La Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes de 1971

Desde 1966 el Episcopado estaba preocupado por la problemática del clero. La Comisión Permanente del Episcopado ya estaba inquieta en 1968 por las irregularidades detectadas en las actuaciones de algunos sacerdotes. En 1967 y después de algunas reticencias hacia la celebración de una Asamblea Episcopal sobre el clero, la Comisión Episcopal del Clero, constituida en 1966 y presidida por el presidente de la CEE, monseñor Quiroga Palacios, encarga una «congreso sacerdotal previo» a partir de los consejos presbiteriales. El asunto se pospone para recoger las experiencias análogas en otros países europeos²³⁸¹. Se buscaba resolver el problema de la «contestación» del clero en España²³⁸².

Con la sugerencia del Secretariado del Clero se celebran en algunas diócesis algunas encuestas. En el horizonte aparece ya la posibilidad de una reunión conjunta entre obispos y sacerdotes. Monseñor Tarancón, miembro de la Comisión del Clero, informa sobre estas encuestas de manera contradictoria, señalando que la salud del clero es buena pero presenta síntomas de gravedad (sic).

La Comisión del Clero en todo caso hubiera estado dispuesta a una reunión episcopal sobre el tema. Su Secretariado Permanente, a cargo de monseñor Echarren, sin embargo insistía en una reunión entre obispos y sacerdotes, precedida de una encuesta en todas las diócesis. Un amplio movimiento de las bases, a impulsos del secretariado, desbordará a los obispos.

La Comisión del Clero, cada día más preocupada por la osadía del Secretariado, no es capaz de impedir ni de encauzar una Asamblea planteada en términos de asamblea democrática²³⁸³.

²³⁸¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 48.

²³⁸² **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Págs. 148-149.

²³⁸³ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 49.

En 1970 la HSE comunica a la Comisión del Clero su profunda inquietud por la falta de serenidad y el vacío espiritual de las nuevas generaciones sacerdotales²³⁸⁴.

También denuncia la precipitación, imprecisión y falta de contenido de una reunión preparada sin la adecuada preparación espiritual que impetere y acoja la gracia divina. Todo parece una asamblea con tintes estadísticos o sociológicos²³⁸⁵.

El 5 de diciembre de 1969 se reunió la Comisión Episcopal del Clero y su Secretariado para perfilar una Asamblea Conjunta que necesitó hasta cuatro asambleas plenarias del Episcopado español²³⁸⁶. Se determinó que la asamblea nacional fuese precedida por asambleas regionales y que la Comisión y su Secretariado brindasen unos documentos-hipótesis para facilitar el trabajo²³⁸⁷.

La Asamblea Conjunta tuvo tres fases: diocesana, interdiocesana y nacional. Sobre la base de la encuesta al clero se elaboraron cuatro documentos-base²³⁸⁸. Las Asambleas diocesanas tuvieron lugar entre junio y julio de 1971. La primera quincena de agosto de 1971 se reunieron un grupo de ponentes para estudiar las conclusiones diocesanas, estructurándolas en siete temas que servirían de ponencias. La mano derecha del cardenal Tarancón, el padre José Luis Martín Descalzo, coordinaba las sesiones²³⁸⁹.

Ya en su fase diocesana la Asamblea empezó a estar sesgada hacia el temporalismo sociológico. El Papa Pablo VI advertía en plena preparación de la Asamblea sobre el «fenómeno de la incertidumbre del sacerdote sobre su propio estado»²³⁹⁰. Aunque Pablo VI expuso una recta concepción del sacerdocio en torno a los valores de misión laboriosa y pobre al servicio del pueblo de Dios, irradiando la Palabra y Gracia divinas y su ejemplo personal, en fidelidad al obispo y al Papa, y en caridad

²³⁸⁴ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 50.

²³⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 51.

²³⁸⁶ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 117.

²³⁸⁷ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 52.

²³⁸⁸ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 165.

²³⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 166.

²³⁹⁰ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 55.

con todos, revalorizando su dignidad, su necesidad y su importancia de plena actualidad.

El Episcopado español quería una Asamblea que cumpliera los deseos del Papa, pero incomprensiblemente todo se torció en la mecánica y puesta en marcha de la Asamblea²³⁹¹.

La Comisión Episcopal del Clero creó el 24 de abril de 1970 tres comisiones presididas por los cardenales Quiroga Palacios, Tarancón y Tabera para estudiar los documentos-hipótesis de la Comisión Episcopal del Clero y su Secretariado. Eran cuatro documentos. El documento 0 versaba sobre la situación del clero; el I sobre el sacerdocio ministerial; el II sobre el sacerdocio y los problemas de las estructuras; y el III sobre los problemas sacerdotales de dimensión personal. El 22 de septiembre de aquel año la Comisión los aprobó.

4.2.1. La encuesta al clero

Pero los problemas ya suscitados por los documentos-hipótesis se hicieron más grandes con el Documento Cero sobre la situación del clero, que suponía una encuesta de 268 preguntas que la HSE califica de «ambigüedad, tendenciosidad y equivocidad»²³⁹².

La Encuesta al clero fue preparada por el Secretariado Nacional del Clero y la Oficina de Sociología religiosa del Episcopado. El alma del asunto fue monseñor Echarren. En 1967 se plantea hacer una encuesta sociológica entre el Clero para que manifestase sus puntos de vista sobre las estructuras de la Iglesia. En diciembre de 1968 fue presentado el proyecto. La CEE juzgó que no procedía que fuera nacional, sino que dejó a cada obispo la responsabilidad y libertad de hacerla o no en su diócesis. Un año después la Conferencia Episcopal se responsabiliza de la encuesta. Y en 1970 las diócesis realizan la encuesta. Algunos obispos se negaron a realizar la encuesta en sus diócesis. El cardenal Tarancón confiesa que muchos miembros de la Permanente se

²³⁹¹ *Ibidem*. Pág. 55.

²³⁹² *Ibidem*. Pág. 53.

oponían al lanzamiento de la encuesta, y sólo veían un problema de indisciplina y autoridad episcopal²³⁹³.

Antes, en 1969, a modo de ensayo, se había realizado una encuesta en 46 seminarios a unos 3000 alumnos: un 52% estaba contra la obligación del celibato. Un 50% era partidario del trabajo profesional. Y un 68% rechazaba las formas de piedad clásicas²³⁹⁴.

Vida Nueva publicó los resultados en marzo de 1970. Alguien en la CEE filtraba información reservada a la revista²³⁹⁵.

Esta encuesta previa resultaba inadmisibile para muchos sacerdotes y obispos, que observaban contradicciones, ambigüedades y una manifiesta tendenciosidad, que serviría de base a la Asamblea. La encuesta recibió el rechazo de la HSE y los cabildos de Madrid y Alcalá²³⁹⁶. La Encuesta resultaba ofensiva, mal planteada por su simplificación en las respuestas. En Barcelona casi el 40% no contestó²³⁹⁷.

«Las discusiones se hicieron amargas y las tensiones y divisiones no se hicieron esperar. Lo que debía acercar y unir al clero se convertía en piedra de escándalo, que enfrentaba y separaba. Los sacerdotes tuvieron la íntima sensación de que las líneas últimas de la Asamblea estaban trazadas de antemano y no precisamente por la Conferencia Episcopal. Y que nada iba a alterar el resultado prefabricado. Se sintieron en su gran mayoría manipulados por los grupos de presión, que se movían en torno al Secretariado Nacional del Clero y con su complacencia e inspiración»²³⁹⁸.

La mayoría de los sacerdotes fueron quedándose por el camino decepcionados por las maneras en que algunos pretendían imponer sus ideas y actitudes disciplinares y políticas, que discrepaban de la Doctrina Social de la Iglesia y de la identidad del sacerdote aprendidas en el magisterio de siempre²³⁹⁹. Ello supuso un empobrecimiento

²³⁹³ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Págs. 35-36.

²³⁹⁴ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 119.

²³⁹⁵ *Ibidem*. Pág. 118-120.

²³⁹⁶ **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 4.

²³⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 134.

²³⁹⁸ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 53.

²³⁹⁹ *Ibidem*. Págs. 53-54.

del proceso, y vía libre para grupos minoritarios y problemáticos que coparon la representación «democrática» de las asambleas diocesanas, que dieron una sensación falsa de la mayoría del clero en España²⁴⁰⁰.

Una de las claves era la revisión de la identidad del sacerdote después de dos mil años, introduciendo dudas, interrogantes e incertidumbres. Se perdió el celo por la Gloria de Dios y la salvación de las almas, hablando mucho de sociología y muy poco de teología, mucho del mundo y muy poco de Dios²⁴⁰¹.

La clave estaba en el Documento Cero sobre la Encuesta-consulta al Clero. Porque de ella partían los demás documentos²⁴⁰². En la crítica a los defectos de la Asamblea Conjunta de don José Guerra se refiere al profesor jesuita José María del Castillo, expulsado de la facultad de Teología de Granada. A él se atribuye el famoso Documento cero, señalado como el más sectario de toda la Asamblea²⁴⁰³.

Con falsa ingenuidad fue presentada por sus autores como simple radiografía del clero, lo que parecía indicio de una enfermedad. La HSE señaló que en tal caso eran necesarias garantías técnicas y precisión, porque de lo contrario los demás documentos estarían asentados sobre bases faltas de solidez. ¿Por qué no estaba bien hecha?²⁴⁰⁴.

1.- Estaban excluidos más de 10.000 sacerdotes religiosos.

2.- No fue buena la técnica empleada inquirir cuestiones de conciencia entre los sacerdotes.

3.- Excesivo número de preguntas, 268, y redacción que no se presta a una interpretación objetiva y a la neutralidad científica, sino que parecen teledirigidas a la búsqueda de una determinada respuesta, y no el pensamiento real de los sacerdotes.

4.- Las preguntas son tendenciosas, planteadas para una respuesta rápida, y de veracidad dudosa porque se refieren en muchos casos a ideas y sentimientos íntimos²⁴⁰⁵.

5.- Las conclusiones son, a tenor de los resultados, que el clero español tiene una enfermedad grave: división doctrinal, disciplinar y litúrgica, horizontalismo de moda, fuerte subjetivismo frente al Magisterio y al Papa, y semipelagianismo o naturalismo

²⁴⁰⁰ *Ibidem*. Pág. 56.

²⁴⁰¹ *Ibidem*. Pág. 54.

²⁴⁰² *Ibidem*. Pág. 63.

²⁴⁰³ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 154.

²⁴⁰⁴ *Ibidem*. Pág. 154.

²⁴⁰⁵ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 65.

que desdeña la necesidad de oración y la gracia divina. Pese a estos resultados, algunos obispos y la revista Vida Nueva (21 de marzo de 1970) habla de la buena salud del Clero²⁴⁰⁶.

En la encuesta había 268 preguntas variadas, desde el funcionamiento de la diócesis, hasta sus preferencias políticas. De los 20.200 curas consultados, fueron válidas 15.449 respuestas. Unos 2.000 sacerdotes no fueron consultados por su ancianidad o enfermedad²⁴⁰⁷. Los sacerdotes regulares tampoco. En total 11.971 sacerdotes no fueron consultados²⁴⁰⁸.

El padre Martín Descalzo excluyó a los religiosos de la Encuesta. En total 11.971 sacerdotes no fueron consultados²⁴⁰⁹.

La encuesta arrojó como resultado una gran división entre los sacerdotes, que se definían en torno a dos concepciones incompatibles de la Iglesia y hasta de la sociedad.

Un 63% rechaza los vínculos de la Iglesia con el Estado, un 24% se dice socialista (sobre todo en los menores de 30 años), un 21% monárquico (aumenta el porcentaje en los más mayores), un 10% se dice franquista, un 4,9 autonomista, un 2,4 falangista, un 12,6 seguidor de movimientos obreros, un 6% republicano, y un 15% no responde²⁴¹⁰.

²⁴⁰⁶ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 66.

²⁴⁰⁷ **Cfr. Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 12-15.

²⁴⁰⁸ **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 137; Cf. **Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 12-15.

²⁴⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 12-15.

²⁴¹⁰ **Cfr. Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 12-15.

4.2.2. Falta de representatividad

En Febrero de 1971, la Asociación de Sacerdotes y Religiosos San Antonio María Claret denunciaba la falta de representatividad de los cuatro delegados de Barcelona, denunciando el trabajo entre bastidores de los grupos de presión²⁴¹¹. La HSE denunció ante el obispo Argaya de San Sebastián las anomalías de la representación en Guipúzcoa²⁴¹².

Los Cabildos de Madrid y de Alcalá denuncian el sesgo de la Asamblea, se niegan a participar en ella, y advierten que la representatividad de la Asamblea es escasa porque no representa a la mayoría y porque su voz no se escuchará en la Asamblea porque no quieren participar en los equipos de trabajo²⁴¹³.

Diecinueve sacerdotes asambleístas firmaron un documento contra las desviaciones doctrinales de la Asamblea e irregularidades en la representación²⁴¹⁴. Unos doscientos sacerdotes de Lugo y cien de Santiago denunciaron no sentirse representados.

El Presidente de la Comisión Episcopal del Clero afirmaba en 1971 que el 85% de los sacerdotes españoles estaban embarcados en la preparación de la Asamblea, y que un 15% presenta reservas. Las cifras no encajan porque el propio Secretariado dice que los sacerdotes llamados a consulta con la encuesta-Consulta al Clero eran 20.114 y que las respuestas válidas fueron 15.449. Esto no es el 85%. Además las cifras de la propia CEE señalan que los sacerdotes en España eran en 1971 en números exactos 25.000, a quienes hay que sumar el clero regular, más de 10.000. Es decir, 35.000, de los cuales un 20% estaba vinculado a la HSE²⁴¹⁵.

²⁴¹¹ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 56-57.

²⁴¹² **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 115.

²⁴¹³ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Págs. 58-59.

²⁴¹⁴ **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 136-140.

²⁴¹⁵ *Ibidem*. Pág. 136-140.

Otros autores señalan que en realidad sólo hubo 7.000 respuestas recibidas a la Encuesta al clero español, lo que suponía menos de un tercio del clero secular. Ese tercio, supra representado en la Asamblea, consiguió unos 200 representantes sacerdotales, que superaban a los obispos asistentes en un inquietante precedente democratizador contra la estructura jerárquica de la Iglesia²⁴¹⁶.

El propio José Luis Martín Descalzo (para Ricardo de la Cierva fue «jefe de las tropas de choque» progresistas) en su libro sobre el Cardenal Tarancón, dijo que la Asamblea fue un caso único en el mundo por la igualdad entre sacerdotes y obispos²⁴¹⁷. El propio Martín Descalzo admitió la falta de representatividad de las Asambleas diocesanas y del grupo de ponentes²⁴¹⁸.

Sobre la representatividad del grupo que revisó las conclusiones diocesanas, decía Vida Nueva: «a Majadahonda fueron invitadas 110 personas; asistieron 64 personas que renunciaron para ello a sus vacaciones. Si el grupo más conservador no hizo este sacrificio, es problema suyo»²⁴¹⁹.

4.2.3. Enmiendas desatendidas

Pese al clima de pluralismo y permisividad que vivía la Iglesia, monseñor Tarancón había prohibido el reparto de unas conclusiones de la HSE sobre la Asamblea Conjunta²⁴²⁰.

En su Boletín Dios lo Quiere²⁴²¹ la HSE expuso sus objeciones a los documentos presentados por el Secretariado, y aportó a la asamblea un documento, elaborado el reunión en La Moraleja el 9-10 de septiembre de 1971, que fue rechazado²⁴²².

²⁴¹⁶ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 154; **Cf. Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 12-15.

²⁴¹⁷ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 165).

²⁴¹⁸ *Ibidem*. Págs. 167 y 176.

²⁴¹⁹ **Redacción**, «Un paso histórico en la vida de nuestra Iglesia». *Vida Nueva*, 799-800 (1971) 17.

²⁴²⁰ **Redacción**, «Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros». *Iglesia-Mundo*, 11 (1971) 19.

²⁴²¹ números 9-13, correspondiente a los meses de febrero hasta agosto de 1971.

Una docena de cabildos se habían adherido a los de Madrid y Alcalá en sus observaciones al Documento I. La HSE no se oponía a la Asamblea, pero pedía el aplazamiento de la Asamblea para prepararla sobre bases más sólidas. Precisamente creía necesaria una reunión de los sacerdotes con sus pastores para recuperar un clima de comunión eclesial, de oración, de paz, serenidad, y claridad doctrinal en medio de una crisis profunda y asoladora²⁴²³.

La HSE se quejaba a la Secretaría Nacional del Clero, porque ésta pidiese ayuda para «construir una teología del Ministerio sacerdotal». La HSE replicaba que ya está construida desde hace siglos, sólo hay que estudiarla, aprenderla y sobre todo vivirla; y que una Asamblea de estas características no parece el mejor medio para ese empeño.

La HSE realizó observaciones a los Documentos de la Asamblea por su ambigüedad y serias lagunas doctrinales. Su boletín Dios lo Quiere, números 12 y 13, se ocupó de los Documentos O, II y III, porque del I (Significación del sacerdocio Ministerial) ya lo había hecho los Cabildos de de Madrid y Alcalá.

La HSE no creía que la desobediencia, indisciplina, pérdida de ilusión, la secularización creciente, o las desviaciones ideológicas, tengan sus raíces en la estructura. El Documento negaba las palabras de Juan Pablo en 1982 en Barcelona en su discurso en el Nou Camp, cuando denunciaba que la pretensión de cambiar la sociedad sólo desde la estructura es baldía sino se cambian también los corazones imitando a Cristo²⁴²⁴.

La Sagrada Congregación del Clero pedía constantemente contribuciones y ayudas, pero caían en saco roto aquellas que no encajaban con las decisiones tomadas de antemano²⁴²⁵.

En Vista de ello la HSE convocó una reunión restringida de 62 sacerdotes, que representaban a millares, en la Residencia de las Religiosas de la Sagrada Familia de La Moraleja el 10 de septiembre de 1971, donde acudieron sacerdotes ilustres como don

²⁴²² **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 57.

²⁴²³ *Ibidem*. Págs. 61-62.

²⁴²⁴ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 67.

²⁴²⁵ Observaciones de la HSE, los escritos de los Cabildos de Madrid y Alcalá, las objeciones de 200 sacerdotes de Lugo y 100 de Santiago...

Román Orbe, Francisco de Paula Solá, Peinador Navarro o Meseguer Montoya, donde se abordaron cinco ponencias, que fueron enviadas a la Asamblea y a Roma²⁴²⁶.

La HSE rechazaba los Documentos O y I como inadecuados instrumentos de trabajo, pedía una nueva redacción con mayor garantía teológica. Solicitaba el aplazamiento de la Asamblea y su reorientación sobre bases teológicas más sólidas. Ninguna de sus peticiones fue atendida. La HSE deseaba en cualquier caso éxito y que Asamblea no se convierta en una convención subversiva, después de tanta publicidad, energías y dinero empleados²⁴²⁷.

El texto de La Moraleja denunciaba la dejación de autoridad, la inclusión en los documentos a estudiar de cuestiones explícitamente rechazas por el Santo Padre, la rebeldía sistemática contra el Magisterio, la designación irregular de delegados diocesanos ante la Asamblea²⁴²⁸.

Algunas asambleas diocesanas propusieron cuestiones en abierta rebeldía con el Magisterio con intensidad variable: Plasencia, Albacete, Vitoria, Huesca, Huelva, Segovia, Orense, Madrid, Málaga y Mallorca, Urgel, Málaga, Cádiz-Ceuta y Sevilla²⁴²⁹.

El desconcierto y la falta de ilusión eran los frutos inmediatos de la Asamblea. Faltaban palabras clarificadoras y orientadoras, en medio de la rebeldía el escándalo de muchos²⁴³⁰.

A esto se añadía el escándalo de las secularizaciones que, entre 1965 y 1971, superaban las mil de media anual, la mitad sacerdotes regulares. El propio cardenal Tarancón veía en 1972 la crisis de la Iglesia como una de las principales razones de las secularizaciones masivas²⁴³¹.

Algunos en la Iglesia llamaban la atención por sus silencios permisivistas o por alegres e insensatas declaraciones que negaban la existencia de crisis alguna o incluso la presentaban como signo de vitalidad²⁴³².

²⁴²⁶ **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990. Pág. 68.

²⁴²⁷ *Ibidem*. Pág. 69.

²⁴²⁸ *Ibidem*. Pág. 70.

²⁴²⁹ *Ibidem*. Pág. 71.

²⁴³⁰ *Ibidem*. Págs. 91-92.

²⁴³¹ *Ibidem*. Pág. 93.

²⁴³² *Ibidem*. Pág. 95.

4.2.4. Ponencias y conclusiones

Entre el 13 y el 18 de septiembre 1971 se celebró en el seminario diocesano de Madrid la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes. Se reunieron 266 personas con voz y voto. 84 eran obispos, y 182 sacerdotes. Además acudieron 117 invitados. La dinámica fue la siguiente: se expusieron las siete ponencias, después se presentaron una serie de proposiciones de cada una de ellas, luego vino el debate y se concluía con la votación. Se denominaron conclusiones de la Asamblea a las proposiciones aprobadas²⁴³³.

Se inició la reunión en el seminario de Madrid. El padre Garralda se encontró con el obispo auxiliar de Tudela, monseñor Ángel Riesco, que le preguntó si llevaba metralleta. Don Ángel Suquía se escandalizaba de lo que allí ocurría. Presidía los cardenales Quiroga y Tarancón, y los obispos Guerra Campos y Echarren, que hacía de moderador²⁴³⁴.

El cardenal Tarancón presidió la Asamblea por enfermedad de monseñor Morcillo²⁴³⁵. Don José sería el Secretario de la Asamblea en su condición de Secretario de la Conferencia Episcopal Española. El cardenal Tarancón reconoce que don José, como Secretario de la CEE y de la Mesa de la Asamblea, estuvo normal, sin animosidad visible y sin realizar, al igual que monseñor Castán, ninguna labor de instrucción²⁴³⁶.

En un estudio, que muchos rumores, imputan a don José, la revista Iglesia-Mundo publicó unas observaciones a las ponencias de la Asamblea después de consultar a algunos obispos, que no quiere citar, aunque no han prohibido que se haga. Y que serían estudiadas por la CEE poco después.

En la primera ponencia (Iglesia y Mundo en la España de hoy) se desborda el ámbito pastoral y social para caer en el político.

2. Las relaciones de la Iglesia con el orden político deben clarificarse en un deslinde de competencias, tareas y actividades. Debe tenerse en cuenta lo que enseña *Gaudium et spes*, 43: «comprende la Iglesia cuánto le queda aún por madurar, por su experiencia de siglos, en la relación que debe mantener con el mundo».

²⁴³³ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 169.

²⁴³⁴ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 292.

²⁴³⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 237.

²⁴³⁶ **Enrique y Tarancón, Monseñor Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 520.

3. Hay una precipitación en la Asamblea en la deliberación de las 56 conclusiones de esta ponencia, cuyo texto introductorio de 156 páginas, no fue leído en el Pleno ni en los grupos de estudio, y cuyas conclusiones fueron entregadas a los asambleístas tres horas antes de las deliberaciones.

4. El planteamiento del tema en el ámbito nacional ante la Asamblea ha sido realizado por una Comisión elegida a dedo y con una tendencia monocolor, condicionando unas votaciones con falta de información y tiempo de deliberación. Así se aprobaron no pocas conclusiones, incluso aquellas que rebasan la competencia de la Asamblea y hasta de la CEE, porque está reservada al Gobierno español y la Santa Sede²⁴³⁷.

5. Se afirma que la Iglesia debe ser plenamente independiente del Estado y que en consecuencia la Iglesia no debe estar presente en los órganos representativos del poder²⁴³⁸.

6. Se observa ambigüedad y confusión terminológica y doctrinal en la ponencia.

Se extraña que la primera ponencia fuese política, rompiendo el orden de las asambleas diocesanas. Y que 40 de las 56 conclusiones sean de orden temporal, dirigidas al Estado y no a la sociedad, cuyas realidades han de configurar la política general del Estado, sus instituciones y sus leyes y decisiones.

7. Se reconoce que la Iglesia tiene un compromiso con la justicia social, que se resuelve en el orden político, porque es una exigencia del Evangelio. La Iglesia efectivamente no puede ser neutral o indiferente ante la injusticia social o la vulneración de los Derechos Humanos. También es verdad que cuando la Iglesia denuncia las injusticias no hace política, porque esta denuncia forma parte de su misión pastoral y de su magisterio. Pero también es verdad que la Iglesia no ejerce un poder ni directo ni indirecto (en el sentido clásico) sobre el poder civil, sino «directivo», respetando la legítima autonomía del orden temporal y del Estado, como representante y tutor del bien común. Las expresiones se «deben evitar» o se »deben adoptar” posturas en el orden político desde el reconocido pluralismo ideológico y práctico. ¿Qué ámbito se deja al pluralismo en política, mucho más amplio que en teología?.

²⁴³⁷ **Redacción**, «Las 7 ponencias de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros». En *Iglesia Mundo*, 21 (1972) 9; Cagigas, Yolanda, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 170.

²⁴³⁸ **Redacción**, «Las 7 ponencias de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros». En *Iglesia Mundo*, 21 (1972) 12.

8. La ponencia afirma en su conclusión número 40 que en las relaciones Iglesia-Estado no se pueden limitar los derechos de los ciudadanos españoles como tales, con independencia de su situación religiosa. Esto contradice al Concilio en *Dignitatis Humanae*, 6, que reconoce la potestad del Estado para limitar derechos por razones políticas o históricas a determinados ciudadanos, salvando siempre el campo religioso. Además la confesionalidad del Estado no es una exigencia de la teología ni del Derecho Público Eclesiástico, sino un reconocimiento puramente civil del Estado a una determinada confesión religiosa. Y que la libertad religiosa proclamada por el Concilio es una libertad civil en el plano religioso, y que ésta puede ser mayor o menor en función de las circunstancias²⁴³⁹.

En la segunda ponencia: El ministerio Sacerdotal y las formas de vivirlo en la Iglesia, aún suponiendo el «desenvolvimiento irreprochable» en la encuesta del clero en las fases, diocesana, regional y nacional, la Asamblea no tiene autoridad para definir por vía democrática cuestiones doctrinales o disciplinares concernientes al ministerio episcopal o presbiterial.

Si la identidad del sacerdote está en crisis, el confusionismo de la base mal puede resolverlo la propia base. De la confusión sólo sale más confusión. Podrían intervenir los teólogos, aunque viendo la literatura teológica actual, no parece posible. Sólo cabe la intervención del Magisterio de acuerdo con los datos revelados tal y como los vive e interpreta la Iglesia. Las conclusiones desbordan las premisas, porque éstas son de orden sociológico y aquellas pretenden ser teológicas.

Las conclusiones sólo pueden ser válidas como encuesta sociológica en orden a la aplicación del último Sínodo de los Obispos, a quienes corresponde una función magisterial y de gobierno, escamoteadas o minimizadas por las conclusiones de esta ponencia²⁴⁴⁰.

Hay hasta cuatro largas conclusiones sobre situaciones concretas, con sesgo político en clave de la llamada denuncia profética. Don José observa imprecisiones, vaguedades, confusión de conceptos, adhesión acrítica a cualquier novedad. Abuso del término pluralismo, que afecta a todos los órdenes de la vida, desde la política, la pastoral y hasta la teología. Enorme contraste de forma y fondo con el mismo tema

²⁴³⁹ **Redacción**, «Las 7 ponencias de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros». En *Iglesia Mundo*, 21 (1972) 12.

²⁴⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 19.

abordado en el Sínodo de los Obispos, que afirma que no es propio de la Iglesia ofrecer soluciones concretas en el campo económico, social o político. La Iglesia puede y debe denunciar la injusticia y la vulneración de la dignidad humana, pero no es vigía del Estado ni supervisora de funciones socio-económicas, ni puede atreverse a juzgar como injustas situaciones que precisan de conocimiento y ponderación de las circunstancias. El Sínodo anima al sacerdote a contribuir a la llegada de un mundo más justo, sobre todo en situaciones graves, pero descartando la violencia de la palabra y de los hechos y desde la comunión eclesial, aspecto que contradicen las conclusiones 33 y 34²⁴⁴¹.

En la tercera ponencia: Criterios y cauces de la Acción pastoral de la Iglesia, hay discrepancia con el Concilio. Se afirma que el sacerdote debe trabajar en equipo y compartir solidariamente las decisiones de la parroquia.

En la ponencia cuarta: Relaciones interpersonales en la comunidad eclesial, hay buenas intenciones de cordialidad y hermanamiento. Pero son de lamentar tendencias al horizontalismo ajerárquico, con inclinación permanente a limitar la autoridad de los pastores. Hay trasfondo politizante. Se confunde declararse cristiano con virtuoso; los pecadores también pueden decirse cristianos. El fundamento de las relaciones interpersonales en la Iglesia es el bautismo por el que todos estamos injertados en Cristo no el reconocimiento de los Derechos Humanos. El obispo es promotor de lo fundamental y también del magisterio ordinario²⁴⁴².

En la ponencia sexta, Exigencias Evangélicas de la misión del sacerdote en la Iglesia de hoy, el documento aporta elementos interesantes, pero hace demasiadas concesiones a los slogans de moda. La clave son la integridad y pureza de la fe y la predicación. Así lo ha reiterado el Papa. Sin estos elementos la solidaridad caerá fácilmente en simple humanismo.

En la ponencia séptima, La preparación para el sacerdocio ministerial y formación permanente del clero, el documento parece aceptable, pero tiene algunos déficits: no se pone suficiente énfasis en la autoridad de la jerarquía, de plantean formas complementarias de formación sacerdotal al seminario que han resultado fracasadas en los últimos años y que contrasta con las recientes disposiciones del Concilio. Hay una reiteración constante en lo sociocultural y temporal con escaso relieve de la formación sobrenatural, y un excesivo énfasis en el pluralismo con descuido de la necesidad de

²⁴⁴¹ *Ibidem*. Págs. 20-21.

²⁴⁴² *Ibidem*. Pág. 35.

unidad, que se resume en la ambigua frase «núcleo fundamental de la fe de la Iglesia»²⁴⁴³.

Las conclusiones de la Asamblea, que coincidieron con las opiniones publicadas en la revista *Vida Nueva*²⁴⁴⁴, reclamaban la objeción de conciencia, libertad de expresión, el derecho de asociación sindical y político, la ausencia eclesial en órganos de representación política, la participación popular en la elección de los pastores, o la renuncia a toda apariencia de poder económico²⁴⁴⁵.

4.2.5. Don José y la Asamblea Conjunta

Don José, Secretario entonces de la CEE, veía la necesidad de «un diálogo sereno entre obispos y sacerdotes para adaptar a la vida sacerdotal todas las enseñanzas del Concilio»²⁴⁴⁶.

Don José acudió convencido de la necesidad de su celebración, pero en seguida se dio cuenta que esta era una vía equivocada y peligrosa para la Iglesia española. Algunas de sus posturas fueron causa de frecuentes ataques personales por parte de eclesiásticos y seculares identificados con las corrientes más progresistas. Don José era todavía Procurador en Cortes, sufriendo nuevos ataques por aquellos que pedían una separación completa entre la Iglesia y el Estado. También surgieron problemas de carácter pastoral con otros obispos, porque don José discrepaba con la línea de pasividad y ambigüedad de la mayoría de la CEE frente a situaciones y comportamientos eclesiales verdaderamente escandalosos.

Los resultados no fueron halagüeños. Don José dijo que no sirvió para unir al clero, ni para dar «orientaciones claras y estimulantes en momentos llenos de confusión,

²⁴⁴³ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Págs. 48-49.

²⁴⁴⁴ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Págs. 168 y 175.

²⁴⁴⁵ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 227-234.

²⁴⁴⁶ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 575.

dando la impresión de que los Obispos no conocían al Clero (...) y cuyo resultado final fue mayor confusión y mayor división»²⁴⁴⁷.

La revista *Ecclesia* pidió al obispo de Cuenca una valoración de la Asamblea Conjunta en dos folios de extensión²⁴⁴⁸. En 1981, don José publicó esta valoración en su boletín diocesano²⁴⁴⁹. Dice don José que fue gestada con ilusión, acabó con malformaciones y quedó interrumpida antes de dar a luz. Fue una gran frustración, porque reconoce don José que hubo «cosas excelentes» y una gran vitalidad pastoral.

Se intentaron introducir teorías protestantes, acabar con el celibato sacerdotal y descalificar en bloque a la Iglesia martirial de la Guerra. Y no faltó un forcejeo con la Santa Sede sobre las Conclusiones de la Asamblea²⁴⁵⁰.

La Asamblea manifestó mayoritariamente su apoyo a dos cuestiones muy dolorosas para don José: la ley del celibato y la postura de la Iglesia ante la Guerra de 1936.

Don José dijo que la ley del celibato no podía someterse a revisión porque el Vaticano había dado respuesta reciente a esta cuestión, y sólo con su permiso podía abordarse. Pese a ello, monseñor Montero apoyó implícitamente la revisión del celibato. Don José amenazó con marcharse si la ley del celibato se discutía en la Asamblea: son cuestiones doctrinales ya aprobadas por la Iglesia. Lo haría por fidelidad al Papa y como testimonio ante el pueblo cristiano, como señalaba Sábado Gráfico en un artículo titulado *La Ley del Celibato y las amenazas de Monseñor*, calificando a don José de chantajista²⁴⁵¹.

Don José había explicado que la moción sobre el celibato abordaba cuestiones recién establecidas por Roma y por el Concilio. Las normas de la Asamblea no permiten abordar cuestiones que son ley de la Iglesia o doctrina confirmada. La propia CEE tampoco desea que se consideren revisiones de la doctrina oficial. Si fuese una

²⁴⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 575.

²⁴⁴⁸ **Revista *Ecclesia***, 19 de septiembre de 1981, págs. 16-17.

²⁴⁴⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Valoración de la Asamblea Conjunta a los diez años de su celebración*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 138-140.

²⁴⁵⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 88-89.

²⁴⁵¹ **Redacción**, «*El celibato sacerdotal en la Asamblea Conjunta*». En *Mediterráneo*, 10.217 (1971) 9; **Monsegú, Bernardo**, «*Un obispo y su postura*». En *Roca Viva*, 47 (1971) 834-835; **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 292.

discusión libre, él mismo alabaría la indeterminación equívoca del texto o la habilidad para eludir enfrentamientos de la ponencia, pero esta cita trasciende a la propia Asamblea y es nuestro deber ser claros: o profesión positiva o silencio. Sobre las objeciones de algunas asambleas diocesanas al respecto serán sus obispos quienes deban exponer lo que estimen oportuno al Santo Padre, pero la Asamblea no puede superar sus propios límites. No fue aprobada, aunque obtuvo más del 50% de los votos²⁴⁵². Gerardo Fernández reconoce que la Iglesia ha declarado cerrada la cuestión del celibato, pese a lo cual acusa a don José de radical al oponerse a discutir el celibato²⁴⁵³.

La proposición 34 quería condenar la actitud de la Iglesia en la Guerra de España²⁴⁵⁴. Hasta cuatro intentos fueron rechazados, aunque nunca bajaron del 50% los síes. Las ponencias necesitaban dos tercios de los votos. Fue aprobada por mayoría simple²⁴⁵⁵.

Don José dijo que «no es justa la acusación a la Iglesia de que no supo cumplir su ministerio de reconciliación, porque la Iglesia en los años que precedieron a la guerra, fomentó, no obstante el clima persecutorio de la legislación y de la calle, su espíritu de acatamiento y de colaboración con los poderes constituidos de la República.

El movimiento de defensa que se produjo en España, tanto para contener la disolución de la sociedad como para salvar una serie de valores espirituales, brotó espontáneamente de miles y miles de seglares católicos que actuaban bajo su propia responsabilidad. La Jerarquía y el clero en general, no indujeron a la acción armada. Pero una vez que esta fue inevitable, es también un hecho que reconociera su legitimidad, aunque procurando mantener sentimientos de perdón y de comprensión hacia los que luchaban en bando contrario. Por otra parte conviene no olvidar que la persecución brutal y arrasadora que desencadenó sobre las personas, las instituciones y

²⁴⁵² **Redacción**, «*Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros*». En *Iglesia-Mundo*, 11 (1971) 28 y 30.

²⁴⁵³ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder*. Transición en la Iglesia española. Edilesa. León, 1999. Págs. 152 y 154.

²⁴⁵⁴ **Redacción**, «*Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros*». En *Iglesia-Mundo*, 11 (1971) 23.

²⁴⁵⁵ **Fernández, Senén**, «*El "Concilio" de la Iglesia española*». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 16.

las cosas de la Iglesia, era el propósito, que entonces no se ocultaba, de desarraizarla del país»²⁴⁵⁶.

El padre Vicente Oltra respondió a la Asamblea Conjunta sobre un eventual perdón de la Iglesia por bendecir en la Guerra al bando nacional: «¡En dónde iba a estar, si en el lado contrario no sólo no nos querían sino que asesinaban a sus ministros!»²⁴⁵⁷. El padre Oltra había escrito al presidente de la CEE, cardenal Tarancón, recordando que también él mismo y muchos otros fueron víctimas de la persecución marxista, y que estaban dispuestos a cualquier sacrificio por la Iglesia de Cristo. Preguntaba si la sangre de los mártires y su fidelidad son dignas de desprecio para la Iglesia de hoy²⁴⁵⁸.

El catedrático de Derecho Penal en la Universidad de Sevilla, el carlista Francisco Elías de Tejada, llegó a decir «que la petición de 123 votantes escupiendo con sus babas pútridas las tumbas de nuestros muertos, muertos por Dios y por las Españas en una Cruzada calificada por tal según el Magisterio pontificio, constituye un delito»²⁴⁵⁹.

Un grupo amplio pero indeterminado envió telegrama al general Franco al palacio de Ayete en San Sebastián de agradecimiento por los beneficios que ha recibido la Iglesia con su gobierno²⁴⁶⁰.

La Asamblea Conjunta cómodamente quería la independencia económica de la Iglesia, asegura don José, pero mientras llegase esta situación entendía que la Iglesia no puede prescindir de los bienes que la Administración pública pone en sus manos.

Don José dice que esta sección no opina sino que informa, y relata los esfuerzos de la CEE desde 1966 hasta 1974: gestiones para la Previsión social del clero entre 1966-1968, que mejoraron la situación; se impulsó la creación de una Caja Nacional de

²⁴⁵⁶ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 49; (Muelas Alcocer, Domingo, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Págs. 575-576.

²⁴⁵⁷ **Fernández Villamea, Luis**, «¿Por qué el papa pasó de largo?». En *Fuerza Nueva*, 1400 (2011) 16-17.

²⁴⁵⁸ **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 147.

²⁴⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 141.

²⁴⁶⁰ **Redacción**, «*Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros*». En *Iglesia-Mundo*, 11 (1971) 35; **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 148-149.

Compensación supradiocesana, la vinculación de la Mutual del Clero a la CEE, y el inicio de gestiones para la inserción en la Seguridad Social.

Las gestiones entre 1967 y 1969 para un aumento de la dotación del clero sobre todo rural que padecía estrechez. El gobierno, de acuerdo, quería una solución global y no un acuerdo parcial que sería insuficiente y sin alcance. Pero la gravedad de la situación hizo que la CEE solicitase un aumento urgente de los haberes del clero. El Gobierno así lo hizo.

Ya en 1966 el gobierno propuso a la CEE una reforma global de la asignación que eliminase subvenciones parciales y que concediese una partida única revisable periódicamente para acomodarlo a las variaciones del nivel de vida. La asignación partiría de un estudio exhaustivo, que podría cifrarse en un 2% del Presupuesto del Estado. La CDE agradeció el gesto pero expuso algunas consideraciones técnicas. Pasó un año. El Gobierno reclamaba una solución, al tiempo que la CEE pidió un aumento de la cantidad pero según el sistema antiguo. Ante la insistencia del Gobierno, la CEE se comprometió a realizar el estudio a finales de 1967.

En 1969 el estudio no había concluido y acabó desapareciendo de las reuniones del Episcopado. Las iniciativas parciales de algunos obispos y del Ministerio de Justicia han quedado en nada, porque todo se ha supeditado a la revisión del Concordato.

Don José advierte que ningún proyecto se ha presentado para resolver el problema. Muchos manifiestos hubo, pero pocos estudios sobre el tema. Don José apoya la actualización de la dotación económica para el clero, aunque critica alguna sugerencia extravagante como la que sugería que los obispos renunciasen a su dotación en bloque y de repente como ejemplo estimulador. Nadie hizo caso²⁴⁶¹.

En 1972, don José señalaba desde TVE que hay una confusión alrededor de la famosa Asamblea Conjunta que afecta a la postura que debemos tomar ante ella. La confusión informativa, que envuelve aún algunos acontecimientos ruidosos, sólo podría disiparse con una información veraz y completa, de la que estamos privados.

La Asamblea fue un medio ordenado a hallar orientaciones para el ministerio sacerdotal. Por sí, no es normativa. Puede contener expresiones que reflejen la doctrina, leyes u orientaciones de la Iglesia universal. Cada obispo puede asumir alguna de sus propuestas y convertirlas en norma en su propia diócesis, en conformidad con la

²⁴⁶¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Sobre la dotación económica del clero». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1974) 407-413.

doctrina y la norma superior. Los obispos reunidos en conferencia nacional pueden aprovecharla para trazarse líneas de valor directivo o indicativo.

Lo que sucede es que, al disponerse a hacerlo, la conferencia ha visto la necesidad de enmendar y precisar las formulaciones de la Asamblea, para ponerlas en todo de acuerdo con aquella doctrina y normas superiores de la Iglesia. La Santa Sede, que ha visto también esa necesidad, ha manifestado su confianza en que el episcopado no dejará de remediarla y ha señalado los puntos a que aquél debe dirigir su atención.

¿Qué actitud corresponde a los fieles? Es clara: esperar tranquilamente a que los pastores cumplan su deber y su propósito, según lo desea el Papa. Quien solicite para la Asamblea una adhesión —que, por otra parte, nadie puede exigir— ha de mostrar que la revisión necesaria se ha hecho.

Mientras tanto, es natural que surjan apreciaciones diferentes sobre el grado de acierto o desacierto de la Asamblea, sobre las esperanzas que ofrece, etc. Hay partidarios hasta el ditirambo y hay críticos desconfiados. Esto no tiene por qué producir confusión; es una zona de libertad. En esto, como en asuntos análogos, ocurre lo que en la publicidad. Una marca de tabaco debería recomendarse por sus valores intrínsecos. Puede la propaganda lograr mover a algunos compradores por otros motivos (la belleza de la anunciadora, la fuerza sugestiva de la moda...). Pero, ¿qué sucede si alguien no se deja mover? Ciertamente, no sería lícito pretender forzarle o avergonzarle, como si estuviese faltando a la verdad o se opusiese a la autoridad. Porque las sugerencias publicitarias de ningún modo se pueden confundir ni con una ley ni con una demostración científica. La propaganda no es el magisterio²⁴⁶².

La revista Iglesia-Mundo calificaba a don José como «gran figura de la Teología Católica» y de «acendrado espíritu de la ortodoxia y de las doctrinas de Pablo VI». Y elogia su labor en la asamblea, consiguiendo que una ponencia modificase la expresión «profundización» por la de «información» a la Santa Sede. Le pareció una ponencia entonces viable aunque no satisfactoria, porque flota en el ambiente una falta de comunión con el Santo Padre en este asunto sin reticencias²⁴⁶³.

²⁴⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 64-65.

²⁴⁶³ **Redacción**, «*Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros*». En *Iglesia-Mundo*, 11 (1971) 29.

La proposición 59 de la Asamblea, después de una redacción inicial filoliberal concluyó finalmente sobre la confesionalidad del Estado afirmando que «es un despliegue histórico de la Encarnación del Señor y de la presencia eficaz de la Iglesia en el mundo y una lógica plasmación social de la fe de los ciudadanos; y, por lo mismo, una ayuda providencial para la vida de fe del pueblo». Es una expresión propia de don José. El ponente dijo extrañamente que no estaba de acuerdo. No fue aprobada porque no obtuvo el número suficiente de votos. Obtuvo 95 síes²⁴⁶⁴.

Don José fue acusado de ser uno de los principales animadores de la contra-Asamblea, la llamada Hermandad Sacerdotal (sic), con una propensión a hacer lo mismo que la Asamblea: mezclar política con religión. Unos por la izquierda y estos por la derecha. Le denomina «personaje»²⁴⁶⁵. Quedó señalado por los sectores progresistas de la Iglesia porque frenó, firme e imperturbable, como secretario de la CEE, a la Asamblea Conjunta en algunas de sus aspiraciones. Intervino forzosamente en la tramitación del documento de la Sagrada Congregación del Clero, y le apedrearon con sus votos²⁴⁶⁶.

4.2.6. Roma desautoriza a la Asamblea Conjunta

La Comisión Permanente del Episcopado había querido celebrar la Asamblea antes del Sínodo de los Obispos para llevar a éste sus conclusiones. El Sínodo era sobre el sacerdocio y la justicia, y estaba convocado para el 30 de Septiembre de 1971.

El Sínodo era consultivo, pero la revista Vida Nueva reclamaba continuamente la necesidad de que los sínodos fuesen deliberativos, tal vez previendo la desautorización que se produjo²⁴⁶⁷. Vida Nueva se constituyó en una publicación agitadora, rebelde con la jerarquía eclesiástica y auténtico grupo de presión del

²⁴⁶⁴ **Redacción**, «*Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros*». En Iglesia-Mundo, 11 (1971) 22.

²⁴⁶⁵ **Pi, Ramón**, *Guerra Campos*. En La Vanguardia Española, 37.203 (1985) 14.

²⁴⁶⁶ Cf. **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978. Págs. 89 y 91-92; **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio* (II). Studium. Madrid, 1975. Págs. 69-102.

²⁴⁶⁷ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Págs.180-181.

progresismo religioso. Realizó una información parcial y sesgada del Sínodo, publicando sólo aquello que compartía²⁴⁶⁸.

El Sínodo contradujo algunas conclusiones de la Asamblea, como el celibato o el papel de los consejos diocesanos como deliberativos frente al obispo. Pero ni Vida Nueva ni Tarancón lo reconocieron. Al contrario se reafirmaron en sus tesis subversivas²⁴⁶⁹. Y las enmiendas a las conclusiones de la Asamblea, acordadas por la CEE, y a las que apeló el Santo Padre, nunca se cumplieron²⁴⁷⁰.

En una reunión de la CEE, muchos quisieron convertir en normas oficiales de los obispos las conclusiones de la Asamblea Conjunta. Algunos obispos recordaron que antes era necesario enmendar algunas conclusiones para acomodarlas a la doctrina católica, con las resoluciones de la Santa Sede y el reciente Sínodo de los Obispos. La mayoría accedió de mala gana a un juicio laudatorio de la Asamblea, una referencia a un estudio ulterior y al perfeccionamiento de sus conclusiones²⁴⁷¹.

Meses más tarde la Sagrada Congregación para el Clero envió al presidente de la CEE unas observaciones a tener en cuenta en la revisión de las conclusiones de la Asamblea. Este informe del Vaticano rechazaba la naturaleza del sacerdocio expuesta, la acusada temporalidad, un concepto no cristiano de la liberación, la antinomia de facto entre el culto y el servicio a los hombres, el espíritu mundano, la disolución de la misión de la Iglesia en cuestiones socio-políticas... Roma exigió que algunas conclusiones de la Asamblea Conjunta fueran modificadas porque sus planteamientos eran inaceptables. Los obispos españoles se alarmaron ante este documento enviado desde Roma.

En las consideraciones finales, el texto se hace eco de las reiteradas denuncias de grave falta de representatividad de la Asamblea: no representa al clero español (graves irregularidades en el proceso de selección de representantes). También de la falta de sosegada deliberación (precipitación en las votaciones, demasiados temas para estudiar en poco tiempo...). E irregularidades como la presentación a votación de hasta cuatro veces de la proposición 33 de la I ponencia, dos veces antes rechazada, y que volvió a presentarse dos veces más en la Ponencia VI. Versa sobre la paz, la reconciliación y la ausencia de rencor.

²⁴⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 181

²⁴⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 184-186.

²⁴⁷⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Valoración de la Asamblea Conjunta a los diez años de su celebración*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 140.

²⁴⁷¹ *Ibidem*. Pág. 139.

El texto reconoce la presencia de grupos de presión que pueden dividir a fieles y pastores. Pide prescindir de la Ponencia I en la reunión de la CEE, inaceptables en lo doctrinal y pastoral, y que se salen de los límites de la Asamblea. Pide sustituir la Ponencia II por el documento del Sínodo de los obispos sobre el sacerdocio ministerial. Pide finalmente estudiar la demás ponencias de acuerdo con los criterios doctrinales y disciplinarios básicos recordados en el informe, para corregir las imperfecciones observadas.

En el análisis de conjunto, junto a algunos elementos positivos, hay planteamientos de fondo «en todas las ponencias que suscitan graves reservas doctrinales y disciplinarias». Hay «ideas fundamentales y planteamientos de base incorrectos o, en diversos casos, claramente erróneos»²⁴⁷².

Muchos obispos reaccionaron en contra. Pablo VI lamentó la falta de humildad y serenidad. Presionado gravemente el Papa accedió a suavizar la tensión mediante una nota de la Secretaría de Estado que se apoyaba en el hecho de que la CEE tenía efectivamente acordado introducir algunas enmiendas en las conclusiones de la Asamblea, al tiempo que expresaba su esperanza de que todo se aclarase y se salvase lo positivo de la empresa²⁴⁷³.

El padre Muelas afirma que don José desconocía los planes de la Sagrada Congregación y fue ajeno a cualquier gestión sobre este tema²⁴⁷⁴. Excelsior de México imputaba a don José y al Opus Dei la responsabilidad del documento romano contra la Asamblea Conjunta, dudando de la autenticidad del documento y del beneplácito del Papa²⁴⁷⁵. Para De la Cierva, don José y Álvaro del Portillo, consultores de la Sagrada Congregación del Clero, apelaron al Prefecto de esa Congregación. Estaban en su derecho²⁴⁷⁶.

²⁴⁷² **Sagrada Congregación para el Clero**, *Sagrada Congregación para el Clero. Conclusiones y ponencias de la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes tenida en España del 13 al 18 de septiembre de 1971*. En *Iglesia Mundo*, 22 (1972) 6-14.

²⁴⁷³ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 577.

²⁴⁷⁴ *Ibidem*. Pág. 577.

²⁴⁷⁵ **Redacción**, «*Lamenta Paulo el Documento contra la Conferencia Episcopal Española*». En *Pacto*, abril (1972) 6

²⁴⁷⁶ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Págs. 164.

El documento de la Sagrada Congregación para el Clero fue enviado al presidente en funciones de la CEE, cardenal Tarancón, y al Primado, don Marcelo González. A este le llegó, pero el cardenal Tarancón negó haberlo recibido²⁴⁷⁷. El texto saltó a la prensa el 21 de febrero y el cardenal Tarancón se enteró por Vida Nueva. Alguien había puentado la carta de la Sagrada Congregación para el Clero dirigida al cardenal Tarancón. La carta llegó sin embargo a Europa Press, vinculada al Opus Dei, que la difundió. Alguien había interceptado la misiva y la filtró a la prensa: al parecer fue encontrada por un sacerdote que la entregó a la agencia de noticias Europa Press²⁴⁷⁸.

La Carta era del cardenal Wright al cardenal Tarancón, anunciándole el envío de instrucciones para corregir los textos de la Asamblea Conjunta en la próxima reunión de la CEE. Y rogando el envío del texto a todos los miembros de la CEE. Tiene fecha de 9 de febrero de 1972.

La Carta del cardenal Wright a don José, como secretario de la CEE tiene fecha de 25 de febrero de 1972. En ella se dice que el cardenal Tarancón ha comunicado que no ha recibido ni la carta anterior ni el documento de la Sagrada Congregación del Clero relativo a la Asamblea. Suponiendo que se ha perdido, y dada su importancia, le envía copia a don José, para que la reparta entre los obispos. El cardenal Tarancón dijo que la conoció por esta vía el 26 de febrero. Y que recibió un segundo envío de la carta y el texto de la Santa Sede el 27 de febrero, a través de la Secretaría de Estado.

El 22 de febrero de 1972 el cardenal Tarancón había dicho, en un error histórico, que la carta no existía. El 28 de febrero voló a Roma muy enfadado para conocer la obligatoriedad del texto, para preguntar cómo una agencia de prensa conocía el texto, y si su persona o la CEE habían perdido la confianza del Papa. El Papa le tranquiliza y le anima a seguir las consignas del texto de la Sagrada Congregación. Alguien había usado sus recursos y trucos políticos. El Papa confirmó el documento, aunque no aceptó la

²⁴⁷⁷ Cagigas, Yolanda, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 192.

²⁴⁷⁸ Cf. Fernández Ferrero, Antonio, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 114.

dimisión del cardenal Tarancón y los suyos²⁴⁷⁹. Algunos autores dicen que el cardenal Tarancón ocultó deliberadamente la recepción previa del documento²⁴⁸⁰.

Los días 24 y 25 de febrero de 1972 don José había viajado a Roma a título personal posiblemente para aclarar el equívoco del documento romano sobre la Asamblea. Don José fue testigo de las inexactitudes de lo que se dijo oficialmente al pueblo. Muchos acusaron a don José de participar en la confusión del momento. Don José rechaza tales acusaciones como «íntegramente falsas»²⁴⁸¹. Monseñor Tarancón acusa en sus memorias a Guerra Campos de la filtración a la prensa de tal documento para descrédito del primero, grave acusación que don José, que tampoco conocía el informe de la Sagrada Congregación para el Clero, desmiente radicalmente²⁴⁸².

Cárcel Ortí no resuelve el tema que envolvió al documento romano contra la asamblea. Dice que hubo calumnias, pero no señala cuáles. Y que nunca se aclaró quien divulgó el texto a Europa Press²⁴⁸³. Aunque poco más tarde, en otro de sus libros se suma a la tesis de que don José dio a conocer públicamente el documento de la Sagrada Congregación para el Clero²⁴⁸⁴.

William Callahan y monseñor Palenzuela se suman a la tesis del cardenal Tarancón, que resume el fracaso de la Asamblea en un complot urdido por don José y el Opus Dei. También Cuenca Toribio, Gerardo Fernández o Martín de Santa Olalla. José Andrés Gallego duda de la veracidad de esta teoría de la conspiración²⁴⁸⁵.

²⁴⁷⁹ **Redacción**, «Estrepitosa historia del envío del documento de la Santa Sede sobre la Asamblea Conjunta». En *Iglesia-Mundo*, 22 (1972) 29-32; **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 167; **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 577.

²⁴⁸⁰ **Meer, F. de**, *Antonio Garrigues Embajador ante Pablo VI. Un hombre de concordia en la tormenta (1964-1972)*. Aranzadi. Pamplona, 2007.

²⁴⁸¹ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 577.

²⁴⁸² **Cf. Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 114.

²⁴⁸³ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Págs. 564-565.

²⁴⁸⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Historia de la Iglesia en la España contemporánea*. Palabra. Madrid, 2002. Pág. 389.

²⁴⁸⁵ **Callahan, William J.**, *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003. Pág. 621; **Cuenca Toribio, José Manuel**, *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*. Editorial Alhambra. Madrid, 1985. Pág. 128; **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder*.

Don José contempló en silencio las inexactitudes que se difundieron al respecto de forma oficial²⁴⁸⁶. El cardenal Tarancón se había quejado al nuncio Dadaglio, en carta de 3 de mayo de 1972, sobre la actitud de don José en todo el episodio del documento de la Sagrada Congregación para el Clero²⁴⁸⁷. La pregunta es si la queja obedece a la falta de colaboración de don José con una rebelión de la Iglesia española contra la enseñanza del Papa, o la frustración e indignación al comprobar que Roma daba la razón a don José.

4.2.7. La rebeldía contra Roma

Dice don José que la opinión pública se encontró con tres documentos (el de la Congregación, la carta de la Secretaría de Estado, y unas manifestaciones atribuidas al Papa), más toda clase de versiones polémicas. Unos reclamaban la corrección de los errores señalados por la Congregación, otros atacaban a ésta y hacían ver las palabras del Papa como una desautorización de la misma, algunos, exultantes ante la manera en que la CEE se desentendió de la cuestión, clamaban por el inicio de la independencia del aparato romano²⁴⁸⁸.

La HSE denunció que numerosos medios de comunicación, especialmente católicos, habían restado valor al documento de la Sagrada Congregación del Clero sobre la desautorización de buena parte de las conclusiones de la Asamblea Conjunta²⁴⁸⁹.

Transición en la Iglesia española. Edilesa. León, 1999. Págs. 171-173 y 184-185; **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 38.

²⁴⁸⁶ Cf. **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Págs. 191-193.

²⁴⁸⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 911.

²⁴⁸⁸ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 578.

²⁴⁸⁹ **CIO**, «¿Quién ha desautorizado a la Asamblea Conjunta?». En VV. AA., CIO. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 334-337; **CIO**, «¿La jerarquía de la Iglesia en España enfrentada a Roma?». En VV. AA., CIO. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 338-339; **Sagrada Congregación del Clero**, «Documento de la Sagrada Congregación del Clero sobre eventuales errores de la Asamblea obisposacerdotes». En VV. AA., CIO. Editorial CIO. Madrid, 1973. Pág. 347.

La Santa Sede utilizó fórmulas de cortesía con esa parte del Episcopado Español que había quedado desacreditada ante la opinión pública y el pueblo de Dios por su apoyo incondicional a las conclusiones del Asamblea. Se buscaba una salida airosa a situaciones creadas por estos obispos, pero se imponía la corrección de los errores señalados por la Sagrada Congregación.

Según el CIC vigente entonces, era falso que la Sagrada Congregación no tuviese autoridad si el Papa no conoce antes sus decisiones, puesto que este Dicasterio cumple su función (canon 250). Desde Pío IV en el siglo XVI tiene potestad para velar por la ortodoxia de los clérigos y la catequesis, y tiene autoridad sobre parroquias, catedrales y conferencias episcopales.

La Secretaría de Estado sólo es competente en las relaciones de la Santa Sede con los poderes civiles (canon 255 y 165). Es falso que el texto debiera pasar antes por la Secretaría de Estado. Las Congregaciones son instrumentos para el Gobierno de la Iglesia con autoridad de Magisterio Ordinario, y con la fuerza obligatoria que el texto exija²⁴⁹⁰.

En una extraña maniobra, desde algunos sectores de la Curia romana se intentó disminuir el valor del texto de la sagrada Congregación para el Clero. El cardenal Villot, Secretario de Estado, redujo su valor en carta al cardenal Tarancón, contradiciendo los términos del propio texto²⁴⁹¹.

El obispo de Segovia, monseñor Palenzuela, llegó a calificar el texto romano como endeble desde un punto de vista teológico y conciliar. La Congregación fue acusada de reaccionaria²⁴⁹².

Martín Descalzo en ABC, comentando un artículo del padre Ramón Orbe Garicano, miembro de la HSE, en el Diario Vasco, intentaba en vano disminuir la importancia del texto, dejando al cardenal prefecto y la Congregación en valor cero²⁴⁹³.

²⁴⁹⁰ **Mota, Gonzalo**, «*Como puede quitarse importancia a un valioso documento romano*». En *Fuerza Nueva*, 289 (1972) 32-33.

²⁴⁹¹ **Editorial**, «*Aclaraciones y complementos*». En *Iglesia-Mundo*, 23 (1972) 3-4.

²⁴⁹² **Cf. Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Págs. 191-193.

²⁴⁹³ **Mota, Gonzalo**, «*Como puede quitarse importancia a un valioso documento romano*». En *Fuerza Nueva*, 289 (1972) 32-33.

Lo cierto es que la Santa Sede descalificó a la Asamblea Conjunta y el cardenal Tarancón forcejeó para darle autoridad que Roma le negaba²⁴⁹⁴.

La descalificación esencial al texto de la Asamblea Conjunta es una descalificación a su promotor, el cardenal Tarancón, que se pierde entre anécdotas sobre intrigas y con fabulaciones en la recepción del documento²⁴⁹⁵.

Juan María Laboa atribuye al documento de la Sagrada Congregación para el Clero un episodio de «crónica negra eclesial»²⁴⁹⁶.

Vida Nueva se rebeló contra el texto, negó su valor, y se dedicó a buscar responsables y motivaciones políticas²⁴⁹⁷. El sacerdote Martín Descalzo corrigió a monseñor Cantero, asegurando que el texto de la Sagrada Congregación del Clero sobre la Asamblea Conjunta no tenía valor normativo. Director de Vida Nueva, en el número de 25 de marzo de 1972 desautoriza, desacredita y refuta el texto de la Santa Sede²⁴⁹⁸.

La revista Vida Nueva, a partir de los hispanismos en el texto, concluyó que era obra de españoles y señaló a uno de los consultores: Álvarez del Portillo, sacerdote del Opus Dei, antiguo alférez provisional y hoy beatificado. La revista llegó a decir que este consultor había faltado al secreto de oficio al filtrar la información a Europa Press. El interesado declaró que era falso. El fracaso de la Asamblea en Roma se atribuyó entonces al Opus Dei, porque en el Gobierno del otoño de 1969 había tres miembros de este instituto secular²⁴⁹⁹.

Otros pretendieron burlar la relevancia del texto apelando a la teoría de la conspiración, como si ese hipotético complot desautorizase su contenido: el documento

²⁴⁹⁴ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Págs. 163-165.

²⁴⁹⁵ *Ibidem*. Págs. 164-165.

²⁴⁹⁶ **Laboa, Juan María**, «*Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)*». En VV. AA., *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 123.

²⁴⁹⁷ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 203; **Redacción**, «*El documento romano*». En Vida Nueva, 824-825 (1972) 35.

²⁴⁹⁸ **Redacción**, «*Confusión y desviaciones doctrinales en España (III)*». En Iglesia Mundo, 26 (1972) 9-14.

²⁴⁹⁹ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Pág. 204.

de Roma que desaprueba las conclusiones de la Asamblea fue una trama urdida por los obispos de extrema derecha apoyados en la influencia del Opus Dei en la Curia²⁵⁰⁰.

Pese a que el texto iba firmado por el Cardenal Prefecto, algunos autores insisten en que no tenía aprobación del Papa, ni carácter normativo, al tiempo que señalan que fue utilizada por el Gobierno, como si ello le restase valor²⁵⁰¹.

Varios teólogos de Salamanca firmaron un documento de réplica al texto. Fueron Fernando Sebastián, Olegario González, Antonio Rouco y José María Setién²⁵⁰².

La revista Iglesia-Mundo denunció la permanente desinformación de algunos medios de comunicación, que por sistema han presentado a quienes pedían una corrección de las conclusiones como contrarios a la Santa Sede. Lamenta la ingenuidad de la mayoría del Episcopado, arrastrado en esta dinámica de dispersión de su autoridad y gobierno, siendo finalmente factores de ambigüedad y desconfianza entre los fieles por no guiar y discernir en momentos de confusión²⁵⁰³.

Los obispos acabaron desentendiéndose del asunto entre ruidos de autonomía frente a la Santa Sede, entre equívocos, abusos y recelos. Aquella experiencia frustrante ponía en evidencia la división y la confusión reinantes en la Iglesia española. Pablo VI envió una carta a monseñor Tarancón diciéndole que las conclusiones de la Asamblea eran improcedentes, pero que el informe del Vaticano era doctrinal, aunque no del Papa. De esta manera, la Conferencia Episcopal podía asumir el espíritu de las conclusiones de la Asamblea de 1971, aunque en realidad tuvo que apelar a otros documentos para articular una pastoral coherente con el informe de Roma²⁵⁰⁴.

El Papa había pedido al Cardenal Tarancón que las conclusiones fuesen conformes con la doctrina de la Iglesia, realistas y viables²⁵⁰⁵. Lejos de obedecer, los textos fueron arrinconados y nunca adaptados. El último día de la Asamblea Episcopal,

²⁵⁰⁰ **Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 19.

²⁵⁰¹ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 224-225.

²⁵⁰² **M.O., I**, «Los obispos de Juan Pablo II». En *Iglesia-Mundo*, 186 (1979) 3.

²⁵⁰³ **Editorial**, «Una lección severa y una esperanza». En *Iglesia Mundo*, 22 (1972) 1-2.

²⁵⁰⁴ **Cf. Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Págs. 191-193.

²⁵⁰⁵ **Editorial**, «Una lección severa y una esperanza». En *Iglesia Mundo*, 22 (1972) 1-2.

un grupo entusiasta de la Asamblea Conjunta hizo circular un rumor: el texto había sido aprobado por la CEE. Lo cierto es que las observaciones ulteriores convirtieron un texto de inicial de 18 páginas en otro de 48. Gracias a estas correcciones doctrinales y realistas se impidió que viese la luz lo que la HSE denominó un «engendro inmaduro».

La revista Iglesia-Mundo dijo que la Asamblea dejó retratados a muchos progresistas: monseñor José María Setién, el padre J. Arias, Luis Maldonado (profesor de la UPS), A. Fierro e innumerables asambleas diocesanas en preparación para la Asamblea Conjunta.

También la V Semana de Teología de la UD o el Manifiesto contra la autoridad establecida de la Iglesia, un manifiesto de 33 teólogos de varios países, que firmaron tres españoles: Casiano Floristán, Director del Instituto Superior de Pastoral de la UPS, dependiente del Episcopado Español, Juan Llopis (UPS) y Evangelista Villanova (Monasterio de Montserrat). También apoyaron las conclusiones de la Asamblea Metz, Küng, Schillebeeckx y otros colaboradores de la revista *Concilium*²⁵⁰⁶.

Quedaron retratados el padre Martín Vargas, Manuel Useros, subdirector del Instituto Superior de Pastoral de la UPS, el padre jesuita A. Marzal, Enrique Echeverri, la Comisión «Justicia y Paz», el Secretariado Nacional del Clero, la BAC y las revistas Eucaristía de Zaragoza; Yelda, de los padres Paúles; Vida Nueva, Ecclesia, Razón y fe (Compañía de Jesús), Familia Cristiana, y el Boletín Militante, del Apostolado Rural.

Y numerosos profesores de universidades eclesiásticas: siete profesores de la Facultad jesuita de Granada: E. Olivares, R. Franco, E. Barón, J. Vilches, J. M^a Castillo, M. García y M. Alcalá. Cuatro profesores de la UPCO: J. Losada, J. Fondevilla, L. Vela, J. M. Yurrita. Y dos de la UPS, su rector Fernando Sebastián, y el profesor A. Rouco. Y uno, F. Loidi, de la revista de la Facultad de Teología del Norte de España, *Lumen*²⁵⁰⁷.

²⁵⁰⁶ **Redacción**, «*Confusión y desviaciones doctrinales en España (II)*». En *Iglesia Mundo*, 25 (1972) 9-13.

²⁵⁰⁷ *Ibidem*. Págs. 26 (1972) 9-14; **Redacción**, «*¿Por qué no se dio a conocer la carta de Wright?*». En *Iglesia Mundo*, 27 (1972) 26.

Para Fernando Sebastián muchas de las conclusiones de la Asamblea Conjunta son aplicación del Concilio²⁵⁰⁸. Lo mismo opina Juan María Laboa, que añade que Pablo VI quitó autoridad al documento²⁵⁰⁹.

Hicieron panegíricos de la Asamblea Conjunta el cardenal Tarancón y el padre Martín Descalzo, y los monseñores Cirarda, Bueno Monreal, Montero y hasta el cardenal Quiroga, adscrito al grupo de obispos tradicionales, que parecía despistado²⁵¹⁰.

Uno de los contestatarios fue Olegario González de Cardedal, que en la revista *Iglesia Viva* en 1969 había impugnado la *Humanae Vitae* de Pablo VI²⁵¹¹.

La revista CIO se sorprendía de que quienes más hablan de este documento son quienes negaron al principio su existencia aunque lo conocían. Luego dijeron que no tenía valor normativo, luego que había sido ocultado por diversas personas, después que había sido redactado por presiones del sector conservador de la Iglesia... Se trataba de desviar la atención del problema de fondo: las desviaciones doctrinales graves de la asamblea Conjunta²⁵¹². Para el Padre González Quevedo, la recepción del documento de la Sagrada Congregación del Clero y su valoración por muchos obispos españoles y por la XVI Asamblea Plenaria de la CEE, «constituye una de las páginas más tristes y sombrías de nuestra Historia Eclesiástica»²⁵¹³.

4.2.8.El cardenal Tarancón y la Asamblea Conjunta

A juicio de autores como Cárcel Ortí, la valoración que el cardenal Tarancón realiza de la Asamblea Conjunta está idealizada, y su crónica de los efectos está

²⁵⁰⁸ **Sebastián, monseñor Fernando**, *«Iglesia y democracia. La aportación de la Conferencia Episcopal Española»*. En VV. AA., *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág.155.

²⁵⁰⁹ **Laboa, Juan María**, *«Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)»*. En VV. AA., *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 123.

²⁵¹⁰ **Redacción**, *«Florilegio de declaraciones»*. En *Iglesia Mundo*, 22 (1972) 16-20.

²⁵¹¹ **Redacción**, *«En torno al documento de la Sagrada»*. CIO, 83 (1972) 7.

²⁵¹² *Ibidem*. Pág. 7.

²⁵¹³ **Piñar, Blas**, *Mi replica al Cardenal Tarancón*. Editorial FN. Madrid, 1998. Pág. 32.

edulcorada²⁵¹⁴. El propio Pablo VI le dijo que en la Asamblea se habían producido «defectos y fallos»²⁵¹⁵. El cardenal Tarancón decía a propósito de la Asamblea Conjunta que «habíamos perdido al clero». Pero en lugar de sofocar la rebelión de parte del clero politizado, se sumó al tumulto²⁵¹⁶. Según decía monseñor Dorado, presidente de la Comisión Episcopal de Apostolado Seglar, en la XVII Asamblea Plenaria en diciembre de 1972 el cardenal Tarancón había intentado aplicar el espíritu de la Asamblea Conjunta, para intentar solucionar el problema de Acción Católica, con el texto Orientaciones Pastorales del Episcopado sobre el Apostolado Seglar, desdiciéndose de sus apreciaciones peyorativas sobre el documento romano²⁵¹⁷.

El cardenal Tarancón dice que don José es artífice de todo el complot sobre el documento de la Sagrada Congregación para el Clero. Le atribuye viajes a Roma para conspirar de variadas maneras contra la Asamblea, el filtrado a la prensa del texto... Asegura tener pruebas, pero en alguna otra ocasión dice estar convencido de su responsabilidad. Asegura saber que don José estaba al tanto de las pruebas del cardenal Tarancón, y que eso hizo que don José guardase silencio en lo sucesivo sobre la Asamblea Conjunta para no sentirse delatado²⁵¹⁸.

Añade que el grueso de la CEE estaba indignado contra los responsables de la operación, especialmente contra don José, el conspirador de la misma, contra monseñor Palazzini (secretario de la Congregación del Clero) y contra algunos miembros del Opus Dei, residentes en Roma: Álvaro del Portillo y Julián Herranz, consultores de dicha Congregación y responsables de que Palazzini hubiese dado luz verde al documento²⁵¹⁹.

Las acusaciones son muy graves. Fanático, ciego, ofuscado o mentiroso. Le acusa de actuar al servicio del gobierno, de guardar la compostura formal pero conspirar en la sombra, de clara oposición a la Asamblea poniendo énfasis en unos textos frente a

²⁵¹⁴ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 222 y 225.

²⁵¹⁵ *Ibidem*. Pág. 222.

²⁵¹⁶ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 155.

²⁵¹⁷ **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007. Págs. 229-230.

²⁵¹⁸ **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Págs. 511-512, 521-523; **Martín Descalzo, José Luis**, *Tarancón, el cardenal del cambio*. Editorial Planeta. Barcelona, 1982. Págs. 177 y 181.

²⁵¹⁹ **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 513.

otros (sic), de frustración porque en el Concilio triunfaron tesis sobre la libertad religiosa que no eran de su gusto..., y otras muchas consideraciones que demuestran completa ignorancia sobre el pensamiento de don José, desconocimiento grave de los textos del Concilio y falta de caridad impropia de un Príncipe de la Iglesia. Sólo puede entenderse como cinismo que a sus impropiedades añade numerosos elogios: inteligente, bueno, humilde, sereno y juicioso..., que desconciertan definitivamente al lector de sus memorias. Añade que alguna de sus afirmaciones son rumores difíciles de verificar, aunque hay razones para pensarlo²⁵²⁰.

Don José niega las acusaciones del cardenal Tarancón. Es palabra contra palabra. Por eso es necesario tener en cuenta el crédito personal que merece cada cual. De don José, amigos y enemigos hablan de su bondad y humildad, incluyendo al propio cardenal Tarancón. Del cardenal Tarancón se habla de su ambigüedad, de su astucia, de su espíritu contradictorio y calculador, de sus conspiraciones y palabras laudatorias según le momento y el lugar, desdichas cuando el tiempo y el sitio eran distintos. Buena fe de eso daba alguien poco sospechoso: el padre don Tomás Malagón.

4.2.9. Balance de la Asamblea

La revista Iglesia-Mundo hacía una crónica alarmante del desarrollo de la Asamblea, en la línea de la HSE: Falta de representación, con exclusión de los religiosos. Precipitado en su organización, ausencia de asambleas interdiocesanas en algunas provincias eclesiásticas. Fórmulas inexactas, ambiguas y parciales sobre la identidad: algunas asambleas diocesanas aprueban doctrinas contra la letra del Concilio. sacerdotal y la Iglesia²⁵²¹.

La revista Iglesia-Mundo, que había apoyado la celebración de la Asamblea para buscar la renovación que pide el Concilio, se extrañaba de la profusión de temas abordados, de conclusiones adoptadas, y del poco tiempo para su discusión, en contraste con el Sínodo de los Obispos. También destaca que muchas conclusiones no alcanzaron

²⁵²⁰ *Ibidem*. Págs. 461-466 474-475, 487, 497.

²⁵²¹ **Redacción**, «*Informaciones excepcionales y exclusivas de la Asamblea Conjunta de obispos y presbíteros*». En *Iglesia-Mundo*, 11 (1971) 5-35; **Marchante Gil, Armando**, «*La Iglesia dividida y beligerante*». En Hernández del Pozo, Luis (Coord.). *40 años en la vida de España* (V). Datafilm. Pamplona, 1986. Pág. 169-173.

el número de apoyos exigido por las normas de la Asamblea, y otras requieren perfeccionamiento o revisión. La revista acepta de antemano la resolución que adopte al respecto la CEE y luego apruebe la Santa Sede²⁵²². La HSE hacía apreciaciones muy parecidas²⁵²³.

La HSE, en su reunión de Madrid (9 y 10 de septiembre de 1971), presidida por monseñor Laureano Castán, sobre la Asamblea Conjunta, rechazó los documentos base, la democratización de la Iglesia, la manipulación diocesana de los representantes, la desobediencia clerical, la herejía en textos base, las desviaciones doctrinales... Denunció la libertad de opinión en la Iglesia y el silencio ante las herejías.

También exaltó a Pablo VI y al Concilio. Y reclamó el cierre de seminarios con contagio secularizante e ideológico, y que el diálogo con los ateos, el ecumenismo o la promoción humana de los misioneros, estuvieran orientados a la Evangelización.

La HSE acataba el régimen político constituido. Si la Iglesia no debe tolerar intromisiones indebidas del Estado, el Estado tampoco debe tolerar injerencias ilícitas. Condena la separación radical sociedad civil-religión, y recuerda la necesidad de que el afán de independencia no olvide la necesidad de mutua colaboración, y el reconocimiento de los hechos históricos que merecieron elogio de Roma y el Episcopado español²⁵²⁴. Para la HSE la Asamblea supuso la institucionalización de la crisis²⁵²⁵.

Cárcel Ortí dice que la HSE es una asociación integrista, y que calumnió hacia la Asamblea Conjunta²⁵²⁶. Lo cierto es que la HSE enarbolaba textos del Pablo VI para contestar a las conclusiones de la Asamblea.

Aguirre Bellver en Pueblo (17 de noviembre de 1971), y el diario Arriba en su editorial del día siguiente, también se sumaron a los reproches contra la Asamblea²⁵²⁷.

La Asamblea Conjunta fue un intento de algunos sectores de la Iglesia española de apoyar el proceso de Transición²⁵²⁸. Santiago Carrillo y el PCE también elogiaron el

²⁵²² **Editorial**, «*Nuestro parecer*». En *Iglesia Mundo*, 21 (1972) 1-29.

²⁵²³ **CIO**, «*Asamblea Conjunta obispos-sacerdotes*». En VV. AA., CIO. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 320.

²⁵²⁴ **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 98-111.

²⁵²⁵ *Ibidem*. Págs. 132-133.

²⁵²⁶ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 224.

²⁵²⁷ **Redacción**, «*Florilegio de observaciones críticas*». En *Iglesia Mundo*, 22 (1972) 22-23.

espíritu y las conclusiones de la Asamblea Conjunta en Mundo Obrero de 15 de octubre de 1971²⁵²⁹.

Para el padre Orbe Garicano, castigado al silencio por monseñor Setién por discrepancias con su gobierno pastoral y su nacionalismo confeso, afirmaba que los obispos habían caído en la dejación de funciones con la Asamblea, sometiendo a votación cuestiones fundamentales, en votación donde los sacerdotes son mayoría con respecto a los obispos y a ellos se equiparan, como si la oveja gobernase al pastor²⁵³⁰.

De la Asamblea, dijo don José, no quedó nada salvo división, recelos y abusos. Desconfianza de muchos que sepultaron toda buena iniciativa de la Asamblea, contagiando de tal desgana a las asambleas diocesanas. La acción pastoral no obtuvo ningún fruto, y el clima de ruptura perdurará muchos años²⁵³¹.

Así describe don José el resultado final de la Asamblea de 1971: «mayor confusión y divisiones; dolorosas rupturas íntimas en el clero y en muchos seglares de todas las diócesis de España. Son heridas que tardarán en cerrarse. De las enmiendas acordadas por la Conferencia, y a las que apeló el Santo Padre, no se ha vuelto a hablar nunca. La Conferencia ha preferido no hacer nada por introducirlas. Los equívocos, abusos, recelos y polémicas desatadas en torno a la Asamblea Nacional la han sepultado en el silencio en casi toda España, huyendo los sacerdotes por instinto de la guerra entre hermanos. Por contagio, igual mutismo y desgana han congelado muchas asambleas diocesanas, impidiendo el fruto que cabía esperar de ellas, por cuanto habían revisado vivamente la situación de la Diócesis y habían hecho acopio de abundantes propuestas de acción pastoral»²⁵³².

²⁵²⁸ **Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 7.

²⁵²⁹ **Redacción**, «Santiago Carrillo y la Asamblea Conjunta». En *Iglesia-Mundo*, 38 y 39 (1972) 12; **Fernández, Senén**, «El “Concilio” de la Iglesia española». En Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.). *El franquismo año a año. La nueva cara de la Iglesia española*. Biblioteca El Mundo, 31 (2006) 19.

²⁵³⁰ **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 152.

²⁵³¹ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos*. Apuntes para una biografía. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 115.

²⁵³² **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002.

La Asamblea dejó más difícil la posibilidad de dos grandes objetivos: la unidad del clero y las orientaciones claras y estimulantes²⁵³³. No aprovechó las aportaciones útiles, ni enderezó las desviaciones. Un sector importante del clero no se sentía representado. Vino mal la resonancia política de la reunión²⁵³⁴ y la publicidad insistente sobre los roces entre el Episcopado y la santa Sede²⁵³⁵. Se aprobó una masa de conclusiones no bien ponderadas²⁵³⁶.

En una entrevista a Hispania press don José consideraba que las reuniones entre obispos y sacerdotes son buenas, recomendables y hasta necesarias para la búsqueda común de nuevas vías adaptadas a los tiempos. No era urgente esta Asamblea, y careciendo de fuerza normativa podría ejercer presión sobre el ambiente y caer en la fácil manipulación de grupos ideológicos.

No ha sido una reunión subversiva. Pero buena parte del clero español ha estado al margen y grupos organizados y tenaces han intentado acapararla. Reconoce cierta anarquía en la Iglesia española, unos porque desprecian la ley en la Iglesia, otros, en un nivel más superficial, porque prescinden de la ley para acaso conseguir mejorar las leyes actuales.

Aparte de los problemas del ministerio sacerdotal, un sector de la Asamblea se preocupó por las relaciones de la Iglesia con el contexto socio-político de España. Hubo un conato, que produjo mucho malestar en la Asamblea y en gran parte del clero español, repetido cuatro veces de condenar la actitud de la Iglesia durante la Guerra de 1936. El buen sentido de al menos la mitad de los asambleístas impidió este gesto político e injusto.

Se presentó una fórmula habilidosa a la Asamblea que consistía en la afirmación de que la Iglesia no supo cumplir con su ministerio de reconciliación entre los hermanos enfrentados en la Guerra. La afirmación podría ser válida en algún caso individual, pero era injusta de forma global. Porque la Iglesia fomentó antes de la Guerra el acatamiento y colaboración de los católicos a los poderes constituidos pese a la persecución legal y en la calle.

²⁵³³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Valoración de la Asamblea Conjunta a los diez años de su celebración*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 138.

²⁵³⁴ *Ibidem*. Pág. 139.

²⁵³⁵ *Ibidem*. Pág. 138.

²⁵³⁶ *Ibidem*. Pág. 139.

La oleada de anarquía y desbordamiento revolucionario no fue responsabilidad de la Iglesia. El movimiento de defensa para evitar la disolución de la sociedad y para salvar algunos valores espirituales, brotó espontáneamente de miles de seglares católicos que actuaban bajo su responsabilidad. La Iglesia y el clero en general no indujeron a la acción armada. Una vez que esta fue inevitable, reconoció su legitimidad, aunque manteniendo sentimientos de perdón y comprensión hacia quienes luchaban en el bando adversario.

Dos circunstancias destacaron en aquella hora. El propósito de aniquilar las personas, instituciones y cosas de la Iglesia en un bando; y el propósito en el otro bando de reconstruir España desde los valores positivos, sobre todo la justicia social, que alentaban en muchos combatientes de la zona roja.

Niega validez a una posible discusión sobre el celibato, en primer lugar, porque desde un punto de vista jurídico la suprema potestad de la Iglesia acaba de pronunciarse. Y en segundo lugar, porque un clima de discusión permanente impide la fecundidad ni los valores de la ley del celibato ni los posibles valores del carácter opcional del mismo.

Reconoce don José que el diálogo ha sido pacífico, ni siquiera apasionado, pero el clima si era polémico. Y la Asamblea ha provocado que el país se polemizara.

Explica que una de las razones del debilitamiento de las prácticas religiosas es el desequilibrio por el interés en subrayar en la vida religiosa los aspectos de comunicación social. Dice sobre la crisis de vocaciones que la solución es impredecible, porque el influjo del Espíritu del Señor y las conversiones profundas e inesperadas distorsionan toda previsión. La España de comienzos del siglo XVI con una cristiandad postrada hacia imprevisible la gigantesca explosión de espiritualidad y acción apostólica subsiguiente.

A veces es difícil deslindar en la Iglesia las zonas de confusión y retroceso en la fe y la búsqueda sincera, acaso desorientada, de modos de vivirla y proyectarla en la vida. Reconoce que los sacerdotes cobran muy poco. Y que la asamblea planteó la independencia del Estado, que por ahora parece inviable. La Iglesia tenía limpiamente un rico patrimonio heredado que administraba para su mantenimiento. Fue dilapidado para engordar a unas cuantas familias. Pero el origen de la subvención del Estado va más allá, porque reconoce que la ayuda a la Iglesia, que presta a la sociedad un servicio enorme, es una exigencia del bien común.

Ve aspectos positivos en la Asamblea: diálogo pacífico. Y también desfavorables: falta de sosiego, no se recogen todas las posturas del clero español que resultan parciales, y encuentra perturbación de los ánimos²⁵³⁷.

A la Asamblea de 1971 sobrevino una crisis brutal de vocaciones religiosas, el abandono de un 25% de los sacerdotes, que acabaron secularizados; y una crisis sin precedentes en las misiones y en la vida consagrada²⁵³⁸. Más de la mitad de los sacerdotes progresistas asistentes a la Asamblea de 1971 han abandonado hoy el sacerdocio²⁵³⁹.

La BAC publicó un volumen sobre las conclusiones de la Asamblea, con prólogo del cardenal Quiroga Palacios, presentado con rapidez y retirado pronto²⁵⁴⁰, porque fueron publicados antes de que fuesen aprobados por la Conferencia Episcopal, lo que provocó mucha alarma²⁵⁴¹. Los textos editados por la BAC no fueron reeditados²⁵⁴².

²⁵³⁷ **Albarrán, E. R.**, «15 preguntas de «Hispania press» al obispo Guerra Campos». En *Iglesia-Mundo*, 12 y 13 (1971) 31-33.

²⁵³⁸ **Cf. Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia en España (1936-1975)*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 5 (1986) 88-89.

²⁵³⁹ **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 155.

²⁵⁴⁰ *Ibidem*. Pág. 154.

²⁵⁴¹ **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996. Pág. 485.

²⁵⁴² **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 222.

5. CAPÍTULO IV. EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE DON JOSÉ.

5.1. La discrepancia con la pastoral política de la CEE

Don José se pregunta si tiene vigencia pastoral la enseñanza del Magisterio. La pregunta es grave. Juan Pablo II, como Pablo VI y Juan XXIII, hizo una valoración positiva en tiempo conciliar sobre la unidad católica. Esta evocación de las relaciones Iglesia-Estado incomoda a ciertos sectores de la Iglesia española, porque hay corrientes que repudian una tradición histórica donde la unidad católica y la confesionalidad formaban parte del orden político, o estiman que pueden resultar perniciosas fórmulas de otros tiempos como si se hubiese producido un corte en la historia²⁵⁴³.

Las ideas tradicionales causan hoy perplejidad. Hay gran dificultad en armonizar los valores de antes con los valores de hoy como unidad y pluralismo. Una posición singular de la Iglesia se interpreta en clave de privilegio, como si fuese incompatible con el Evangelio o con la igualdad de los hombres. Si una ley es de inspiración cristiana se elimina la posibilidad de que sea de interés general, atribuyéndose a idea de unos pocos o incluso de la mayoría; y contradiciéndose, si una ley es «racional» en lugar de cristiana rápidamente adquiere la categoría de norma con valor de generalidad. La pregunta que se hace don José es si es posible una ley igualmente aceptable para defensores y agresores de un valor fundamental como por ejemplo el derecho a la vida. ¿Se puede hablar de «obligaciones religiosas del Estado»?²⁵⁴⁴.

Señala don José que efectivamente las circunstancias históricas cambian, y el reto es que la acción de la Iglesia responda desde lo permanente ante la variedad de nuevas situaciones.

²⁵⁴³ Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 137.

²⁵⁴⁴ Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 138.

No hay que caer sin embargo en la simplificación, intentando resolver el problema soltando lastre en pedazos de la doctrina tradicional, o afirmando alegremente que la Iglesia no necesita ni debe apoyarse en el poder civil, y que le basta con la libertad común en un Estado democrático. Pero la cuestión permanente no es otra. Cuestiones como el poder o la libertad quedan subsumidas en una cuestión más grave: la predicación de la Iglesia sobre los deberes del poder civil y los ciudadanos²⁵⁴⁵.

El problema no está sólo en el tratamiento que dispense el poder político a la Iglesia respetando su libertad, sino sobre todo en la manera en la que el poder civil ejerce su propia misión en el orden moral y en relación a la vida religiosa. Este es el eje de todo planteamiento de las relaciones entre la Iglesia y la comunidad política. Todo nuevo escenario tiene que apela a esta cuestión nuclear ineludible²⁵⁴⁶.

Algunos dicen que la descomposición actual es el reflejo normal de toda transición y que ya surgirá un nuevo edificio. Aunque se acepte alguna indeterminación en asuntos contingentes, «la Iglesia no puede esperar que brote nada vivo del mero caos». Sólo puede esperar el fruto de lo que ya vive, encargándose de mostrar en el caos la semilla del Logos²⁵⁴⁷.

La doctrina católica exige que el propio sistema político sea moral, de tal manera que no sea legítimo en su seno atentar contra la ley moral²⁵⁴⁸.

En estas consideraciones de algunos teólogos la primacía axiológica está en el pluralismo. Todo lo que se refiere a la misión de la Iglesia está enturbiado. Don José ironiza con esta cuestión diciendo que tal vez se pretenda que la Iglesia enseñe la maldad del aborto provocado y al tiempo afirme para evitar el monopolio de la verdad que la aportación de quienes propugnan la bondad del aborto es «éticamente valiosa»²⁵⁴⁹.

²⁵⁴⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 140.

²⁵⁴⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 141.

²⁵⁴⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 143.

²⁵⁴⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 144.

²⁵⁴⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 148.

El problema candente dice don José es la manera de insertar la predicación de la Iglesia con una sociedad permisiva con la que quiere congraciarse. Porque la sociedad permisiva reduce la ordenación política a una simple coexistencia de libertades subjetivas ignorando su relación con el Bien y la Verdad. Impulsa el agnosticismo moral por la reducción de lo ético al mínimo legal. Descuida las necesidades de la educación. Desatiende valores más importantes que los derechos exigibles, y aumenta la mediocridad y desgana espiritual. Y peor aún, no reclama libertad para hacer, que ya la tiene. Reclama estima y legitimidad social de su conducta. Quiere el aplauso²⁵⁵⁰. No perdonarán nunca a la Iglesia que no relativice su predicación y reconozca el valor ético de otras actitudes por mucho que respete el permisivismo civil. Si la Iglesia no quiere ir a la deriva, tendrá que nadar contra corriente o enderezar la corriente²⁵⁵¹.

Dice don José que hay un déficit de reflexión en la predicación pastoral sobre moral política en el episcopado español. Hay una incoherencia entre la predicación sobre el sistema de pluralismo permisivo y la predicación sobre sus aplicaciones concretas. Quizá también haya un desinterés por la verdad y por la trascendencia práctica de la misma. Además esta incoherencia siembra la duda sobre el auténtico alcance de las enseñanzas de la Iglesia. La disyuntiva es inevitable. ¿Es la predicación de la norma inviolable, por ejemplo en el caso del aborto, residuos de viejas concepciones, que debe ceder ante el empuje de la «verdad» superior del pluralismo permisivista?. O al revés. ¿Es este sistema político algo necesariamente subordinado a la auténtica verdad superior «recordada al enjuiciar las aplicaciones»? La predicación coherente exige nitidez. En el primer caso habría que disociar la moral del orden político de la moral de los comportamientos personales: aunque se repruebe el aborto por ejemplo, sería injusto reprobar la ley que lo permite o facilita. En el segundo caso, hay que delimitar la parte de validez que tiene el permisivismo, evitando aceptaciones genéricas, muy simpáticas, pero de oportunismo antieclesial: «hay que expresar abiertamente las condiciones de legitimidad moral de un sistema pluralista, y mover sin ambigüedad a los ciudadanos a que las implanten»²⁵⁵².

²⁵⁵⁰ Rom. 1, 32.

²⁵⁵¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 148.

²⁵⁵² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 149.

No sólo se trata de instrucciones en papel sino de praxis viva. Doctrina y proyección pastoral inseparables. Dice don José que no se trata de ningún ingenuo idealismo. Los ciudadanos católicos necesitan saber cómo soportar situaciones impuestas o establecidas. Lo hizo ya León XIII o el Episcopado Español en 1931. En un régimen político no saludable puede haber leyes justas, y en un régimen saludable puede haber leyes injustas. Pero no son los ciudadanos católicos un grupo impotente, forzado a soportar lo que hagan con ellos. Son ciudadanos activos llamados a mejorar la sociedad en un proceso de renovación y conservación constante. Este proceso precisa un eje para dar sentido y eficacia a este proceso, al tiempo que una doctrina aplicable al tiempo presente²⁵⁵³.

Para la integración doctrinal necesaria, el magisterio más reciente ofrece algunas pistas. Curiosamente está ya apuntada en el documento más «utilizado para la desintegración»²⁵⁵⁴: *Dignitatis humanae*. Bien por insuficiente desarrollo, bien porque ha sido recortado en la predicación ordinaria, no se ha conseguido que aparezca de forma clara la continuidad entre las cosas nuevas con las antiguas que postula el propio documento. Tanto adversarios como detractores del mismo, unos tristes y otros alegrándose, coinciden en que la Iglesia ha abandonado su «doctrina católica» y se ha convertido a la doctrina que siempre había condenado²⁵⁵⁵.

5.1.1. Las directrices del Concilio

El propósito del Concilio es enseñar doctrina católica. El texto tiene dos directrices que emanan de la doctrina tradicional y desautorizan el simplismo de una interpretación vulgar. En primer lugar, la misión del poder civil al respecto con la libertad está vinculada a la Verdad²⁵⁵⁶. Porque la sociedad tiene obligaciones

²⁵⁵³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 150.

²⁵⁵⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)150.

²⁵⁵⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)150.

²⁵⁵⁶ *Dignitatis humanae*, 1, 3 y 6.

religiosas²⁵⁵⁷ y la libertad religiosa exige del poder civil respeto a su autonomía pero también la acción positiva de promover condiciones propicias para la vida religiosa, ayudando a los ciudadanos a que cumplan sus deberes con Dios, estimando que esto es un bien para la vida social. Dice don José que «Nada de neutralidad»: si la «no coacción» se refiere a todos (cumplan o no cumplan su deber religioso), la «promoción y ayuda» se refiere a la vida religiosa. Por eso, en el ámbito de la educación el Concilio establece una correlación derecho-deber, que obliga a los responsables de la educación, sean o no sean católicos: el estímulo positivo a niños y adolescentes en su vida religiosa y moral, en el conocimiento y amor de Dios²⁵⁵⁸. Estamos ante la dimensión positiva de la función gobernante «silenciada en la pastoral ordinaria»²⁵⁵⁹.

En segundo lugar, la segunda directriz²⁵⁶⁰ es que la libertad religiosa como no coacción en el orden civil debe regularse por el poder público mediante la justa delimitación y la imprescindible coerción contra los abusos. Los límites están exigidos por la tutela de los derechos del prójimo: los derechos de todos, la paz pública como convivencia en la justicia, y la moralidad pública²⁵⁶¹.

Todo esto de los límites y la coerción a su servicio en defensa de los derechos, sin salir de la letra del documento, tiene un alcance enteramente desatendido. Si se toma en serio la función positiva y estimuladora del poder público, se está reafirmando, en conformidad con el núcleo de la doctrina tradicional, la vida religiosa y moral de los ciudadanos como objeto de protección incluso coercitiva por el poder público²⁵⁶². El documento conciliar no mira sólo los ataques contra otros derechos con el pretexto religioso sino también los ataques contra derechos religiosos con el pretexto de la libertad²⁵⁶³.

²⁵⁵⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 150.

²⁵⁵⁸ *Gravissimus Educationis*, 1.

²⁵⁵⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 151.

²⁵⁶⁰ *Dignitatis humanae*, 1, 4 y 7.

²⁵⁶¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 151.

²⁵⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 151.

²⁵⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 151.

Si son objeto de solicitud los derechos de los ciudadanos, también deben serlo los valores religiosos (según el Concilio un derecho-deber personal y social), la vida de los no nacidos, la preservación de los niños y jóvenes contra propagandas corruptoras, la fe y el amor de los ciudadanos contra el insulto y la agresión, el derecho del ciudadano a ser ayudado por la comunidad en la fidelidad a la vida religiosa y moral evitando que sea obligado a respirar aire contaminado.

Las dos directrices que establece el Concilio (derecho a recibir condiciones propicias para la vida religiosa y el derecho a recibir estímulo en la misma dirección) si se toman en serio, «condicionan estructuralmente toda la vida social y pública, y por lo tanto el sistema de normas y coerciones»²⁵⁶⁴. Don José se pregunta si alguien se toma este asunto en serio. Se pregunta a continuación si alguien entiende lo que supone la «moralidad pública»²⁵⁶⁵ como límite de la libertad civil. Y se responde que no. Dice don José que es hora de salir del cómodo y adormecedor refugio de una libertad negativa para interesarnos por la dimensión positiva de la libertad religiosa. Añade que toca estudiar los modos para cumplir con la obligación de tutela y promoción que corresponde al poder civil, según el cauce que establece el Concilio (D.H., 7): «normas jurídicas conformes con el orden moral objetivo»²⁵⁶⁶.

5.1.2. La moralidad del sistema político

Según la doctrina católica, la soberanía en la comunidad política, quienquiera que sea su titular, debe estar sometida jurídicamente al orden moral, a la soberanía de Dios²⁵⁶⁷. Se requiere que el propio sistema político sea moral, de tal forma que no sea legal atentar contra la ley moral.

²⁵⁶⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)152.

²⁵⁶⁵ *Dignitatis humanae*, 7.

²⁵⁶⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)152.

²⁵⁶⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 143.

La Iglesia enseña que la misión del poder y de las leyes no es sólo registrar lo que se hace sino estimular lo que debe hacerse. Si el poder se inhibe y la desidia se une a la complicidad ante «incitaciones disolventes»²⁵⁶⁸ vendrá irremediablemente la erosión moral, las contradicciones y la impotencia de los responsables²⁵⁶⁹.

Sin embargo lo que se predica en la pastoral ordinaria en relación con la democracia, la libertad religiosa y la relación Iglesia-Estado está en clave liberal-permisivista en oposición a la doctrina católica. La democracia es supremacía de la voluntad o de las opiniones de los ciudadanos. La legitimidad moral en el orden político está en la lógica de las mayorías. Y para evitar la opresión de las mayorías sobre las minorías, se articulan reglas de juego que suponen la máxima permisividad legal. El límite lo marca la violencia.

Esta «permisividad legal» se considera moralmente aceptable en el orden político, pero se reprueba la «permisividad moral» en los comportamientos personales. La libertad religiosa, enunciada por el Concilio Vaticano II, se entiende como «neutralidad oficial» de los gobernantes respecto a la Verdad, con igualdad de trato para todas las formas de autonomía subjetiva en la materia (ateos y creyentes). En cuanto a la Iglesia en la sociedad civil, se contenta con el respeto a su libertad dentro del pluralismo: libertad para predicar a todos y para actuar según sus propias normas. Las normas de la vida política serán las que determinen los ciudadanos. La doctrina de la Iglesia sería operante sólo en la medida que los ciudadanos quieran inspirar sus conciencias en la predicación católica.

Este es el pensamiento actual de la Iglesia española según lo percibe la opinión pública en la predicación de sus «portavoces». Y lo ha sido desde el documento episcopal de 1973.

La jerarquía eclesial que parece dar por bueno el «pluralismo permisivista reacciona luego contra algunas de sus aplicaciones o consecuencias. Los documentos episcopales declaran inviolables ciertos valores morales y reclaman su cumplimiento

²⁵⁶⁸ Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)154.

²⁵⁶⁹ Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)154.

legal²⁵⁷⁰, no sólo por razones sociológicas, sino como responsabilidad de los gobernantes.

Ese rechazo nominal de la legitimidad moral de ciertas leyes que provienen de mayorías electorales o parlamentarias equivale en realidad a un rechazo de la noción «liberal» de democracia.

La enseñanza del magisterio excluye el criterio del pluralismo como legitimidad del orden jurídico²⁵⁷¹. Establece que una ley contraria a la ley natural no tiene valor de ley. Aunque sólo sea ley permisiva, si deja sin protección al indefenso, para don José es totalmente reprobable y mina los cimientos de la sociedad.

5.1.3. La incoherencia en la predicación de la CEE

Don José se plantea el problema irresoluble de un gobernante católico con obligaciones en conciencia que no puede atender si antes ha legitimado un sistema político que le obliga al acatamiento de las decisiones de la «mayoría». Por eso hay incongruencia en la predicación episcopal. La incongruencia está en afirmar un criterio moral absolutamente exigible en nombre de Dios a las leyes concretas, pero ese mismo criterio no se propone con suficiente claridad e insistencia al exponer las exigencias morales del propio orden jurídico-político. «Se aprueba el árbol, se reprueban los frutos»²⁵⁷².

Por eso la sociedad liberal reacciona con agresividad cuando el episcopado se opone a determinadas leyes como el aborto, contrariada porque entendía que los obispos españoles habían aceptado las reglas del juego democrático.

²⁵⁷⁰ Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la Iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 144.

²⁵⁷¹ *Humanae vitae*, 23, *Octogesima adveniens*, 20; *Gravissimum educationis*, 1.

²⁵⁷² Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 145.

Este debilitamiento y ambigüedad de la misma predicación desorienta las conciencias de los ciudadanos, olvidando la repetida «denuncia profética». Durante largo tiempo la orientación a electores se resumía en ponderar los elementos negativos y los positivos, para luego decidir en conciencia. Nadie en general entendió qué significaba decidir en conciencia. Al tiempo se les indicó de mil modos que nadie expresa con perfección el ideal evangélico, y que podían en conciencia apoyar con su voto a fuerzas políticas con algunos valores positivos pero con otros tan negativos como el aborto, la disolución familiar, la corrupción moral de la juventud, la descristianización cultural, etc.

Con votos de fieles y también de pastores se instauran los mismos males que luego se lamentan. Males que se condenan, no sin antes advertir que se trata de soluciones programáticas aisladas, al tiempo que se reitera el aval eclesial al marco teórico-jurídico del que nacen. Muchos pastores han frenado la iniciativa de numerosos católicos en defensa de sus derechos.

5.1.4. Libertad de predicación o autocensura

La libertad de la predicación está sometida a una fuerte autocensura. Se decía que la renuncia a los privilegios del pasado permitiría intensificar en libertad la predicación moral de la Iglesia a la sociedad. Pero la norma política es obra de la mayoría. Si la mayoría contradice la norma moral, la predicación eclesial, atrapada por su compromiso a priori, renuncia si es necesario a denunciar la ilegitimidad moral de la ley.

La Iglesia se ha visto envuelta en la búsqueda de una ética civil común, no cristiana necesariamente. Acusada de predicar como si tuviese el monopolio de la verdad ética, de la ley natural. Hay un deseo de servir ante todo a la «convivencia pluralista», evitando que los católicos se identifiquen o constituyan agrupaciones políticas confesionales o que representen la unidad de acción que ha reclamado el Papa Juan Pablo II en su primera visita a España²⁵⁷³.

²⁵⁷³ Guerra Campos, monseñor José, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la

Esta nueva teología tiene el pluralismo como primacía práctica y axiológica. Lo referente a la misión de la Iglesia está muy turbio. «¿Significa acaso que, al mismo tiempo que enseña en nombre de Dios que el aborto provocado es malo, la Iglesia, para evitar el monopolio, debe decir que la posición de quienes propugnan la bondad o licitud del aborto es «éticamente valiosa»?».

Todo parece una invitación para que la Iglesia no hable de Dios. Sin embargo, el Concilio Vaticano II reafirmó la misión de la Iglesia: exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo; y declarar y confirmar con su autoridad los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana²⁵⁷⁴.

¿Cómo insertar la predicación de la Iglesia en una sociedad permisiva con la que tiende a congraciarse?. «La sociedad permisiva pretende reducir la ordenación política a una simple coexistencia de libertades subjetivas, prescindiendo de su relación a la Verdad y al Bien moral. Favorece el agnosticismo moral, por reducción de lo ético al mínimo legal. Descuida la solicitud educativa. Desatiende valores que son previos y más importantes que los derechos exigibles. Incrementa la mediocridad y la desgana espiritual. Pero, sobre todo, y como lógica consecuencia, lo que reclama no es precisamente libertad para hacer lo que le venga en gana (ya la tiene); quiere más: la estima o legitimación social de su conducta. Quiere que se la aplauda, como aquellos de que habla San Pablo²⁵⁷⁵. La experiencia reciente demuestra que, por mucho que la Iglesia respete el permisivismo civil, no la perdonarán mientras no relativice su predicación y reconozca valor ético a todas las actitudes. Para no ir a la deriva, la nave de la Iglesia tendrá que ir contra corriente o enderezar la corriente»²⁵⁷⁶.

No hay amor a los hombres sin amor a la verdad. Recordemos, a este respecto, las palabras incisivas del Padre Santo, Pablo VI, en su encíclica *Humanae Vitae*, dirigiéndose a los sacerdotes: «No menoscabar en nada la saludable doctrina de Cristo es una forma de caridad eminente hacia las almas», y continúa diciéndoles que imiten al

necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 146.

²⁵⁷⁴ *Dignitatis humanae*, 14.

²⁵⁷⁵ *Rom.* 1, 32.

²⁵⁷⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 148.

Señor, «intransigente con el mal, misericordioso con las personas»; al Señor que dijo: «La verdad es la que os hará libres»²⁵⁷⁷.

El mismo Papa, hablando, el pasado día 5 de este mes, a todos los obispos del mundo, en conmemoración de la clausura del Concilio Vaticano II y exhortando a que se presente constantemente pura e íntegra la verdad de la fe al pueblo, que tiene imprescriptible derecho de recibirla, decía: «Sepamos caminar fraternalmente con todos los que, privados de esa luz que nosotros gozamos, tratan de llegar a la casa paterna a través de la niebla de la duda»²⁵⁷⁸.

Sin este amor a la verdad (que por ser amor es ya plenamente respetuoso de la intimidad y la libertad de los hermanos), la vida social, so pretexto de lograr la unidad por abajo, mediante un humanismo recortado, da necesariamente paso libre al ateísmo²⁵⁷⁹.

Precisamente porque conocemos el valor cristiano de la vida social, no podemos ocultarlo; tenemos que exponerlo, realizarlo, defenderlo, sean cuales fueren las situaciones de desconocimiento o de repulsa de hermanos nuestros. ¿Por qué hemos de tolerar con laxitud cualquier forma de vida social, aunque sea con menosprecio de su contenido religioso y de los más finos valores morales?²⁵⁸⁰

En realidad, sabemos muy bien que en algunos sectores, incluso eclesiásticos, se aboga decididamente por la muerte de Dios, so pretexto de favorecer así mejor la convivencia y la cooperación entre los hombres. Se difunde por todas partes, también entre nosotros, una manera turbia de considerar esos bienes divinos que son la libertad y los valores humanos como si fuesen simple expresión de la autosuficiencia del hombre y como si esta autosuficiencia fuese salvadora. Se supone que, rebajándonos todos a ese nivel de patrimonio común, se obtendrá más fácilmente la unidad entre los hombres. Se piensa, por tanto, que las sociedades civiles deberían abstenerse de toda motivación trascendente, e incluso se le pide a la misma Iglesia que se limite a promover esos valores o, al menos, que los cultive como condición previa, omitiendo o posponiendo su evangelio específico, su evangelio revelado, porque éste es causa de división. La

²⁵⁷⁷ *Jn.* 8, 32; **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 230.

²⁵⁷⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 230.

²⁵⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 231.

²⁵⁸⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 229-230.

consecuencia es que muchos, dentro de la Iglesia misma, patrocinan en nuestro tiempo una especie de inhibición misionera. Ya no aprecian como valor primario la fe, la comunicación consciente con el Dios que se nos ha revelado en Cristo, en la oración, en los sacramentos; la acción misionera, que es humilde, gozoso ofrecimiento de la fe, considerada como el bien máximo²⁵⁸¹.

Don José espera que nuestro respeto sincerísimo a la libertad de los demás no consista nunca en esta operación monstruosa de dar escorpiones a nuestros hermanos, especialmente a los pequeños, los que respecto de la patria son de verdad hijos²⁵⁸². Y que en esta labor de servicio a las exigencias auténticas de la libertad, camino del bien, no dejemos solas a las autoridades o no nos limitemos a reclamar de ellas, sino que cooperemos todos, conscientes de que se trata no de una limitación de la libertad, sino de su defensa, del ejercicio de un deber y de un derecho²⁵⁸³.

Y en cuanto a la unidad, que es, sobre todo en el ámbito íntimo del pensamiento y de los corazones, una de las grandes exigencias de toda vida comunitaria, queremos recordar que no puede lograrse a costa de Cristo²⁵⁸⁴. Se fomenta, sin duda, la unidad, aprovechando ese mínimo que nos es común a todos los que convivimos en un ámbito determinado, pero ese grado no puede ser el término de un rebajamiento, de una reducción, sino inicio de ascensión. En definitiva, no hay unidad verdadera entre los hombres, sino cuando todos comulgan en un movimiento ascendente hacia valores que nos trascienden y nunca cuando pretenden lograrla, por la vía fácil de la reducción a un mínimo, porque ese camino conduce a lo inferior, donde reina el egoísmo, manantial incesante de toda división²⁵⁸⁵.

²⁵⁸¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 225-226.

²⁵⁸² **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 227-228.

²⁵⁸³ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 228.

²⁵⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 228-229.

²⁵⁸⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 229.

5.1.5. La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II (1966)

Este documento de la Conferencia Episcopal Española es el último que se reafirma en la doctrina tradicional de la Iglesia al respecto no sólo del orden político²⁵⁸⁶, sino también del orden político vigente en España en aquel momento. Contrasta con el texto episcopal de 1973 titulado *La Iglesia y la comunidad política*²⁵⁸⁷.

El texto fue aprobado por unanimidad por la Comisión Permanente de la CEE los días 19-20 y 25 de junio. Eran miembros de esa comisión monseñor Enrique y Tarancón, los cardenales Quiroga Palacios, Bueno Monreal y Herrera Oria, los arzobispos Delgado Gómez, García de Sierra, Alonso Muñozerro, Cantero Cuadrado, González Martín, Morcillo González, Olaechea Loizaga, y los obispos Castán Lacoma, García Lahiguera, Hervás Benet, Juvany Arnau, López Ortiz, Tabera Araoz, Temiño Saiz y Guerra Campos.

Algunos obispos reclamaron el 15 de julio de 1966 por razones de competencia, que no prosperó, aduciendo que las razones de urgencia legales no procedían. Finalmente la Asamblea Plenaria hizo suyo el documento. De 58 prelados en la Plenaria, 46 votaron a favor de que la Plenaria lo hiciese suyo. Once en blanco y uno en contra. En las actas no figura monseñor Tarancón en este grupo. Por lo tanto, votó afirmativamente (sic). Protestaron Rubio, Hervás, Añoveros, Díaz Merchán, Pont y Gol y Cirarda²⁵⁸⁸. El texto episcopal de 1973 tuvo 20 votos en contra y cuatro abstenciones. Y la introducción de la lengua vernácula en el Canon de la Misa tuvo 10 votos en contra que nadie aduce²⁵⁸⁹.

«La Comisión Permanente decidió dar a la luz pública este importante documento haciendo uso de las atribuciones que le concedía el número 7 del artículo 27

²⁵⁸⁶ **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999. Pág. 176.

²⁵⁸⁷ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 371.

²⁵⁸⁸ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 248.

²⁵⁸⁹ «*Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*». Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Págs. 238 y 381.

de los recién aprobados estatutos de la Conferencia episcopal, que decía así: “son atribuciones de la permanente... hacer declaraciones sobre temas de urgencia, sobre las cuales informará previamente a la Santa Sede”. La segunda asamblea plenaria del Episcopado español se reunió el 10 de julio, y un grupo de obispos preguntó al Consejo de presidencia si estaba justificada por razones de tanta urgencia la promulgación de un escrito largo, de lenta elaboración y de trascendencia nacional, cuando sólo diez días más tarde podría haber sido sometido a la Conferencia en pleno. Dado que la extrañeza por la urgencia había trascendido ya a los periódicos y podría dar lugar a que se comentara sobre la división de criterios en el Episcopado, el presidente rogó que, en votación secreta, los obispos se adhirieran a la declaración de la Permanente, haciendo notar que la adhesión, con la finalidad expuesta, no exigía necesariamente una actitud uniforme de todos y cada uno respecto a la totalidad del documento y dejaba a salvo las reservas intelectuales que alguno pudiera tener sobre ciertos puntos. La mayoría de la asamblea se adhirió.

La comparación entre las declaraciones de 1966 y 1973 sirve para documentar el largo camino hecho por las ideas en un momento interesante de la evolución de la Iglesia en España»²⁵⁹⁰.

La Introducción al texto de 1966 fue redactado conjuntamente por don José y monseñor Tarancón²⁵⁹¹. Repárese en este dato, porque estamos tal vez ante el más importante documento episcopal de legitimación moral de la dictadura militar del 18 de Julio, superando incluso a la Carta Colectiva de 1937, que no asumía ninguna incoherencia futura del Régimen. El texto de 1966 admite que los rasgos más sobresalientes del Régimen militar no vulneran los derechos humanos, tal y como la Iglesia lo entiende, que distan mucho de la concepción común de tales derechos tal y como los proclaman las declaraciones universales de derechos desde la Revolución Francesa. Fue firmado por monseñor Tarancón²⁵⁹².

Para Juan María Laboa el texto de 1966 estaba desconectado del clero y los fieles. Esta apreciación está condicionada por la antipatía del padre Laboa al texto y lo

²⁵⁹⁰ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 370-371.

²⁵⁹¹ «*Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*». Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 274.

²⁵⁹² **Cierva, Ricardo de la**, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997. Pág. 94.

que el texto representa. No parece objetiva. Nadie puede dudar de que la Iglesia española era entonces más clásica o tradicional que progresista. Más de un 20% de los sacerdotes españoles pertenecían a la HSE, y muchos otros no pertenecían por las connotaciones que tenía esta asociación en clave política, pero estaban identificados con ella²⁵⁹³. En la misma línea crítica se sitúa Hilari Ragner y William J. Callahan, que señala que fue una reacción de la gerontocracia ante su inminente jubilación por la irrupción de jóvenes obispos como don José y el arzobispo don Casimiro Morcillo, al que sitúa dos veces en una edad muy inferior a la real²⁵⁹⁴.

Ruiz Giménez califica como desconcertante y de triste incompreensión el documento de 2 de Julio de 1966 de la Comisión Permanente. El texto no tiene motivo alguno para emitir juicio sobre las instituciones político-sociales vigentes. Observa afinidad entre la Iglesia y el Régimen político²⁵⁹⁵.

Para Cárcel Ortí, ciertamente, como decía el Concilio nadie puede monopolizar el Evangelio en favor exclusivo de su opción política. Pero los autores del texto defendían el Régimen autocrático presentaban el documento precisamente en nombre de la doctrina católica. Tal vez Cárcel no repare en la diferencia de defender el núcleo de la confesionalidad, que es la exigencia de la Doctrina Social de la Iglesia a cualquier gobierno y gobernante en orden al bien común y la sujeción a la moral objetiva²⁵⁹⁶, y las cuestiones políticas discutibles, que la Iglesia ni aprueba ni desaprueba porque pertenecen a la autonomía política. Que el poder tiene origen en Dios pertenece al núcleo de la confesionalidad, y no admite pluralismo de criterios en el seno de la Iglesia, porque es doctrina Revelada. Que la representación política territorial tenga como circunscripción a la provincia, al municipio o a la comarca entra en lo discutible y

²⁵⁹³ **Laboa, Juan María**, «*Los hechos fundamentales ocurridos en la vida de la Iglesia española en los últimos treinta años (1966-1998)*». En **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999. Pág. 125.

²⁵⁹⁴ **Callahan, William J.**, *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003. Págs. 398 y 403; **Ragner, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006. Pág. 392.

²⁵⁹⁵ **Ruiz Jiménez, Joaquín, et alii**, *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*. Editorial Argos Vergara. Barcelona, 1984. Pág. 255.

²⁵⁹⁶ *Gaudium et spes*, 74.

contingente. Cárcel pretende una superación de la doctrina anterior no de desarrollo orgánico²⁵⁹⁷.

Gerardo Fernández no se explica cómo el texto de 1966 es partidario de la confesionalidad como «bendición de Dios», y el de 1973 decía que la Iglesia no está ligada a ningún sistema político²⁵⁹⁸. Lo cierto es que el texto de 1973 no se atreve a romper abiertamente con la confesionalidad, pero le pone pegos, y manifiesta desgana. Este autor no tiene en cuenta que la Iglesia podría aceptar cualquier sistema político que promueva el bien común, busque sinceramente la justicia, procure la legítima libertad y respete la dignidad humana. Y estas exigencias son el núcleo de la confesionalidad.

Para los profesores Luis Suárez y Ricardo de la Cierva el texto de 1966 era equilibrado, con indicios aperturistas moderados, sin precipitaciones y sin pagar el precio de desvirtuar a la Iglesia martirial. El cardenal Herrera Oria, que al revés que el cardenal Tarancón, primero se opuso al Régimen militar y luego se hizo franquista, defendió la necesidad de publicar el texto por la urgencia política del momento, el estado de agitación y la inminencia de un cambio político²⁵⁹⁹.

El texto previene contra las interpretaciones torcidas del Concilio, que apela a la autoridad del Papa Pablo VI para prevenir una «equivocada orientación religiosa del Concilio». Afirma que la doctrina del Concilio actualiza la enseñanza perenne de la Iglesia que, no tiene objetivos políticos, pero que está llamada sin embargo a iluminar toda la vida humana²⁶⁰⁰, incluyendo al orden temporal²⁶⁰¹. En este sentido, se insiste en que toda acción humana debe conformarse con el plan de Dios, cuya voluntad para el hombre ejercite su dominio sobre las cosas como su vicario y servidor²⁶⁰².

Esto no priva al orden temporal de su autonomía y de sus leyes. El documento habla de «cierta autonomía» del Estado con respecto a la Iglesia, porque no toda la luz

²⁵⁹⁷ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 259 y 261.

²⁵⁹⁸ **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edileasa. León, 1999. Pág. 188.

²⁵⁹⁹ **Cierva, Ricardo de la**, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996. Pág. 248.

²⁶⁰⁰ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 372-373.

²⁶⁰¹ *Apostolicam Actuositatem*, 5.

²⁶⁰² *Lumen gentium*, 36; *Gaudium et spes*, 36.

de Dios viene de la Revelación confiada a la Iglesia, sino que el orden natural tiene su propia organización y autoridad. Estado e Iglesia son independientes en su campo, aunque ambas están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Por eso se hace necesaria una «sana cooperación». La Iglesia aporta al orden temporal la luz sobre el sentido verdadero del hombre y la caridad para la convivencia en justicia y paz²⁶⁰³.

En este sentido elogia el status vigente de colaboración del Estado con la Iglesia bajo la dictadura militar. Y señala, en la línea de *Gaudium et Spes*, 76, que la Iglesia está dispuesta a renunciar a derechos legítimamente adquiridos (no a privilegios, como señalará más tarde el texto de 1973), cuando se hace dudosa la sinceridad de su testimonio o lo exijan las nuevas condiciones de vida²⁶⁰⁴.

El Episcopado español invita a los cristianos a la acción temporal bajo una sólo conciencia cristiana (unidad de vida) y añaden una cita conciliar inquietante: «el cristiano que falta a sus deberes temporales, falta a sus deberes con el prójimo y con el mismo Dios, y pone en peligro su salvación eterna»²⁶⁰⁵.

Dice también que instaurar todas las cosas en Cristo, como enseñaba San Pío X, es misión de toda la Iglesia, donde a la jerarquía eclesiástica le corresponde interpretar los principios, porque la realización concreta de los mismos le sobrepasa. No es su competencia. Deben juzgar los obispos, continúa diciendo el texto, según los principios morales y el interés de los bienes sobrenaturales. Los seglares están encargados de la transformación del orden temporal, bajo su propia responsabilidad y conocimiento, con la luz del Evangelio, guiados por la mente de la Iglesia y movidos por la caridad cristiana, buscando sólo la justicia del Reino de Dios²⁶⁰⁶.

Pide el documento la unidad de los cristianos en lo fundamental, porque lo concreto admite distintas apreciaciones sobre la manera de realizar el bien desde la

²⁶⁰³ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 374-376.

²⁶⁰⁴ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 376.

²⁶⁰⁵ *Gaudium et spes*, 43.

²⁶⁰⁶ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 377-381.

doctrina cierta. Se recuerda textualmente que «los obispos y sacerdotes no deben confundir la palabra de Dios o de la Iglesia con una personal apreciación de situaciones que admiten estimaciones variadas». Esta afirmación servirá a monseñor Guerra Campos para denunciar más tarde buena parte de la pastoral política del Episcopado español como modelo de juicio de valor sobre materia de suyo opinable. En esta dirección, añade el texto que los sacerdotes no tienen respuesta para todas las soluciones concretas, que son competencia de los seglares. El sacerdote debe actuar en armonía con los ministros de Dios, y éstos deben reconocer las legítimas opciones discrepantes²⁶⁰⁷.

Nadie debe asociar su opinión con la doctrina del Evangelio, ni excluir las legítimas opciones. Nadie debe reivindicar en exclusiva la autoridad de la Iglesia, aunque esté construida con documentación pontificia o conciliar²⁶⁰⁸.

Este párrafo es muy significativo, porque marca distancias con las dos posiciones políticas polarizadas en el momento, que podían reivindicar un sentido patrimonial de la política cristiana, esto es, el filoizquierdismo de la HOAC y los defensores incondicionales del Régimen establecido.

Tienen los seglares, dice el texto, libertad para hablar con los pastores en orden al bien de la Iglesia²⁶⁰⁹. Las disposiciones de la autoridad en orden al Bien común tienen valor moral, pero la autoridad debe ejercerse dentro de los límites del orden moral y subordinada al bien común²⁶¹⁰. Debe respetar la Ley Natural²⁶¹¹.

No deja el texto de subrayar que las modalidades concretas de organización política son diferentes según el lugar y el momento histórico. Pero el orden político tiene exigencias fundamentales que son de carácter intemporal, por eso tiene que estar «fundado en la verdad, edificado en la justicia y vivificado en el amor»²⁶¹². El Concilio

²⁶⁰⁷ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 381-382.

²⁶⁰⁸ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 383.

²⁶⁰⁹ *Lumen gentium*, 37.

²⁶¹⁰ *Gaudium et spes*, 74.

²⁶¹¹ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 385.

²⁶¹² *Gaudium et spes*, 26.

sólo ha querido acomodar la enseñanza tradicional de la Iglesia a nuestro tiempo, allí hasta donde en materia política la Iglesia puede adentrarse, esto es, en la defensa de los principios supremos del orden social por exigencia del bien común: el perfeccionamiento del mismo en virtud del amor de Dios y el destino universal de los bienes²⁶¹³.

Añade el documento que la reforma de las costumbres es inherente a la reforma de las estructuras de la sociedad si queremos un mundo más justo²⁶¹⁴.

Recuerda el texto que, entre los derechos olvidados que el Concilio reivindica, está el derecho de los niños y adolescentes a ser estimulados para estimar con recta conciencia los valores morales y abrazarlos con adhesión personal²⁶¹⁵. Deben también los cristianos colaborar con las instituciones en aras del bien común, guardar fidelidad a la Patria sin estrechez de espíritu y respeto a la opinión ajena si es legítimamente discrepante²⁶¹⁶.

Buena parte del documento gira en torno a la explicación de las exigencias del bien común, de la subordinación del derecho positivo al orden moral objetivo y a la justicia social como factor legitimador del sistema. Dice el Concilio que la conciencia de la dignidad humana es creciente²⁶¹⁷. Desde que el Concilio realizó tal apreciación, el Episcopado español ha repetido varias veces esta impresión como si el paso del tiempo acrecentara tal conciencia, cuando en realidad, como ha denunciado tantas veces Juan Pablo II, las diferencias entre los derechos proclamados y los derechos cumplidos, son crecientes. El texto resalta la dignidad y necesidad del servicio a los demás, y condena, como lo hace el Concilio, las manifestaciones socio-jurídicas de negación de los llamados derechos humanos, por ejemplo, el aborto o la explotación laboral²⁶¹⁸. En el

²⁶¹³ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 386-387.

²⁶¹⁴ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 368.

²⁶¹⁵ *Gravissimum Educationis*, 1.

²⁶¹⁶ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 389-391.

²⁶¹⁷ *Gaudium et spes*, 26.

²⁶¹⁸ *Gaudium et spes*, 27.

ambiente socio-político de España flota una demanda de mayor libertad que el Estado confesional parece impedir. El texto responde, en coherencia con las enseñanzas del Concilio, que debe procurarse el máximo de libertad en la vida pública, eso sí, «una vez asegurados los derechos de todos, la ordenada convivencia en la justicia y la moralidad pública»²⁶¹⁹.

El documento define el bien común, como lo hace el Concilio²⁶²⁰, como el conjunto de condiciones de la vida social que hacen posible a los hombres, las familias y las asociaciones, en forma más plena y expedita su propia perfección²⁶²¹. Lo cierto es que esta definición, como tantas veces repetirá monseñor Guerra Campos, supone una confesionalidad implícita del Estado, porque el sentido de la perfección humana para los cristianos es unívoco, se refiere no sólo a lo material sino también a lo moral, y presupone una serie de valores constitucionales por encima de la voluntad de las personas, los pueblos, los partidos y las instituciones. Serían valores imperecederos siempre comunes en esencia a todo tiempo y lugar, una invariante moral, que limitarían la soberanía del pueblo y el poder de la democracia. Hay que recordar que esta sujeción del Estado a las necesidades del bien común es factor de legitimación para el orden político.

En este sentido, el texto insiste en que el orden social debe servir al bien de las personas, y no sólo en el aspecto moral, como podría suponerse de quienes apoyaron aquel Estado confesional sesgado hacia las exigencias políticas del orden moral y mucho menos sensible a las exigencias socio-económicas de la dignidad del hombre. También en el orden material tiene el bien común unas exigencias que el texto no oculta porque son enseñanzas del Concilio y que suponen un alegato, un serio toque de atención, contra el régimen económico de la dictadura militar. Dice el documento que el trabajo humano es un valor superior al resto de elementos de la producción porque procede de la persona mientras el resto son instrumentos de la producción. Esta afirmación, presente en el Fuero del Trabajo, contradice explícitamente la lógica

²⁶¹⁹ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 392.

²⁶²⁰ *Gaudium et spes*, 74.

²⁶²¹ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 392-393.

capitalista, que era en la práctica el sistema económico vigente. Añade el texto que la economía debe ajustarse a las necesidades de la persona, porque la producción está al servicio del hombre, en lo material y lo espiritual, de todos los hombres y pueblos del mundo²⁶²².

Muchos católicos inevitablemente se preguntan por qué se ha puesto tanto énfasis en la supuesta negación, irreal, del Concilio de la confesionalidad del Estado, y tan poco énfasis en su rechazo de la economía capitalista, que no es cosa menor. Efectivamente señala el Concilio²⁶²³ que el trabajo no sólo es superior, sino muy superior a los demás elementos de la producción que sólo tienen carácter instrumental. Esta superioridad del trabajo surge de su condición de obra colaboradora con Dios en el perfeccionamiento de la Creación, y de su naturaleza corredentora como expiación que se une al sacrificio de Cristo para comunicar su gracia y aliviar su carga. La remuneración del trabajo debe ser suficiente para que el trabajador y su familia vivan dignamente no sólo en lo material sino también en el plano de la cultura, la vida social y espiritual. La cuantía del salario está relacionada con la categoría profesional, con la producción, con las condiciones de la empresa y con el Bien común.

En cuanto a la huelga, por primera vez el magisterio expresa con clara rotundidad que la huelga es un arma legítima para defender los propios intereses injustamente atendidos por los patronos. Tres son las condiciones para el uso legítimo de la huelga, condiciones que en la Tradición de la Iglesia han servido para explicar el recurso a la violencia y a la guerra: que la causa sea justa, que sea la «última ratio», es decir, que se hayan agotado otras vías; y que los males a evitar no sean superados por los males causados por la acción de la huelga. Define a la huelga como algo tal vez necesario, aunque extremo para defender las justas aspiraciones de los obreros. No dice nada sin embargo el documento episcopal de 1966 sobre el problema de la huelga en España.

Añade el Concilio²⁶²⁴ que la doctrina del Destino Universal de los Bienes relativiza ya definitivamente el derecho de propiedad; no niega éste, sino que lo subordina a una necesidad: que los bienes que Dios creó para todos lleguen efectivamente a todos en forma justa, «bajo la égida de la justicia y la compañía de la

²⁶²² *Gaudium et spes*, 64.

²⁶²³ *Gaudium et spes*, 67-68.

²⁶²⁴ *Gaudium et spes*, 69-71.

caridad». Esta enseñanza viene a culminar la insistencia del magisterio anterior sobre la función social de la propiedad, una característica de la propiedad en particular y de la riqueza en general, que ya enseñaron los Santos Padres de la Iglesia. El Concilio opone la dignidad humana agredida, la vida de tantos pobres en peligro de muerte, la miseria y la desesperación de masas enteras de hijos de Dios atrapadas por estructuras rígidas de prebendas, al derecho de propiedad, al asiento en el registro de una titularidad, legítima si está al servicio de las necesidades de los hombres, e ilícita si no cumple con la función social que demandan los «hambrientos de siglos». No es aceptable por lo tanto que los hombres se mueran de hambre mientras la tierra o el capital están improductivos e infraexplotados. El Concilio llega más lejos autorizando a quienes no tienen lo necesario para vivir a tomar (coger, distraer, hurtar...) lo que precise su necesidad extrema. Encarga el Concilio al Estado la obligación de velar para que la propiedad no abuse del bien común. Autoriza además a la expropiación por exigencia del bien común, de tal manera que debe valorarse la indemnización según equidad (lo que implícitamente parece indicar que podría producirse eventualmente sin ella) teniendo en cuenta todas las circunstancias.

El Concilio no deja por ello de hablar en términos elogiosos de la propiedad privada en la línea del magisterio anterior; precisamente perder su índole social, es argumento recurrente para sus detractores, amén de injusticias y desorden. El derecho de poseer es legítimo y necesario para servir a los fines individuales y familiares, pero no puede aprovechar sólo a los poseedores sino también a los demás, y en ese sentido la propiedad tiene una nota especial: es algo que es común. El Concilio llega a relativizar las formas de propiedad vigentes en el mundo, afirmando que sean cuales fueren, están subordinadas al Destino Universal de los Bienes. El documento episcopal llega a pedir un gravamen sobre las herencias para alcanzar una más justa distribución de la riqueza²⁶²⁵.

Tampoco el magisterio prefiere ni excluye la corporación de derecho público o sindicación mixta, siempre que la representación sea auténtica²⁶²⁶. El Papa Pablo VI en el LXXV aniversario de Rerum Novarum, el 22 de mayo de 1966 decía que «la Iglesia

²⁶²⁵ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 399.

²⁶²⁶ «*Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*». Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 238-239.

ha reconocido, defendido y promovido, el derecho de asociación sindical, superando una cierta preferencia teórica e histórica por las formas corporativas y por las asociaciones mixtas»²⁶²⁷.

Con respecto a la participación política, comenta el texto episcopal las enseñanzas del Concilio sobre el derecho-deber de participación²⁶²⁸. La dictadura militar tenía un déficit de participación política, muy limitada en competencias; y en participación obrera en la vida de la empresa. La participación popular que establece el Concilio, «libre y activamente en el momento de establecer los fundamentos jurídicos de la comunidad, en el gobierno o en la elección de los gobernantes»²⁶²⁹, obliga a los Estado a procurar la formación integral de la persona en aras de una participación política más consciente y responsable²⁶³⁰. Se cuida el documento episcopal que nos ocupa de acentuar oportunamente la cita conciliar²⁶³¹ que habla de la obligación de la autoridad de «restringir temporalmente el ejercicio de los derechos» si lo demanda el bien común; al tiempo que recuerda que el primer e indispensable requisito es el orden público²⁶³². Era una época donde la amenaza terrorista de ETA obligó al Gobierno al Estado de excepción en todo o en parte del territorio nacional, que suspendía provisionalmente algunas garantías constitucionales en aras de la eficacia en la lucha contra la llamada subversión, generalmente marxista. Cinco de los seis estados de excepción decretados durante los últimos años del Régimen lo fueron entre 1967 y 1971.

No habla el documento episcopal de partidos políticos sino de «corrientes de opinión», como cauces que les permitan contribuir legítimamente al bien común, eso sí, sin que el contraste de pareceres acabe en división o lucha. El Concilio dice que los

²⁶²⁷ *L'Osservatore Romano*, 23-24 mayo 1966, pág. 1.

²⁶²⁸ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Págs. 394-395.

²⁶²⁹ *Gaudium et spes*, 75.

²⁶³⁰ *Gaudium et spes*, 31.

²⁶³¹ *Gaudium et spes*, 75.

²⁶³² **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 397.

partidos políticos, donde los hay, tienen que promover el bien común²⁶³³. Esto quiere decir, afirma implícitamente el texto del Episcopado español, que el Concilio no promueve la existencia de partidos sino que, y esto es importante, los subordina al bien común.

Esta afirmación conciliar implica un juicio negativo sobre la realidad de los partidos políticos en la Unión Europea, porque los partidos políticos representan intereses parciales, afanes de poder y dominación política, subordinación y dependencia de intereses económicos que financian multimillonarias campañas de propaganda, sin las cuales es imposible llegar al poder. Son ideologías que niegan la supremacía del bien común y, están fuera de la dinámica y las condiciones que establece el Concilio²⁶³⁴.

Con respecto a la dictadura militar, o el Estado confesional establecido, es decir, lo que coloquialmente fue el franquismo, el documento afirma que no juzga su estructura general, aunque reconoce imperfecciones y deficiencias²⁶³⁵. Hace una crítica implícita al mismo cuando pide a las autoridades que no impidan la vida de los cuerpos intermedios, sustituyendo innecesariamente la autoridad de asociaciones representativas que dejan a un sector en inferioridad de condiciones con respecto a otro²⁶³⁶. Esta referencia al llamado sindicalismo vertical parece clara.

Pero en líneas generales se bendice al régimen político establecido, explicando que la jerarquía de la Iglesia sólo intervendría cuando se atentase contra los derechos fundamentales de la persona, la familia y la salvación de las almas²⁶³⁷. Y añade: «no creemos que este sea el caso de España». Tal y como interpretan los obispos españoles los derechos fundamentales, no cabría incluir en estos, como han pretendido y pretenden algunos católicos, los derechos políticos, de propaganda o expresión: para la Doctrina Social de la Iglesia son «derechos» relativos o de segundo orden, primero porque están

²⁶³³ *Gaudium et spes*, 75.

²⁶³⁴ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 398.

²⁶³⁵ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 400.

²⁶³⁶ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 398.

²⁶³⁷ *Gaudium et spes*, 42 y 76; *Apostolicam actuositatem*, 24.

limitados por el bien común; y segundo porque no son necesarios para alcanzar los objetivos del orden temporal en la justicia material y en una atmósfera propicia a la salvación de las almas: «salvada la justicia, no está prohibida a los pueblos la adopción de aquel sistema de gobierno que sea más apto y conveniente a su manera de ser o a las intituciones y costumbres de sus mayores»²⁶³⁸.

También parece oportuno recordar que muchos fieles, que fueron rebeldes contra los obispos de entonces a propósito de estas consideraciones, son sumisos hoy muchos textos episcopales que aceptan las premisas del orden establecido, pese a sus consecuencias, muy graves desde un punto de vista cristiano. ¿Cabe pensar que los obispos eran menos obispos en la dictadura?. ¿Tiene la pastoral episcopal de entonces la misma validez teológica y moral que la pastoral de nuestro tiempo?. Si se exaltan y resaltan hoy las rebeldías de entonces, ¿es menos legítima la rebeldía hoy contra una pastoral acomodaticia?. ¿Es legítimo llegar a los extremos de la oposición de aquella época, ante una pastoral tibia, ambigua y contradictoria en el contexto de un régimen político que permite 100.000 abortos al año?. Son reflexiones inevitables para la gran mayoría de las conciencias católicas hoy.

Finalmente y pensando en el futuro, condena el documento un sistema basado en el ateísmo o el agnosticismo religioso, y añade dirigiéndose a todos los fieles: «Que de ninguna manera ni con ningún pretexto contribuyan a fortalecer las condiciones que pudieran facilitar la implantación de tal sistema». Porque, y cita de nuevo al Concilio²⁶³⁹: «hay que rechazar la infausta doctrina que pretende edificar la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión». Tal vez pensando en los que quisieron destruir el Estado confesional en lugar de reformarlo conservando lo bueno y eliminando lo malo, injusto o imperfecto, cita también el documento a *Pacem in Terris*: «en las instituciones humanas nada se lleva a un mejoramiento sino obrando desde dentro, paso a paso»²⁶⁴⁰.

²⁶³⁸ **León XIII**, *Diuturnum illud*, 4.

²⁶³⁹ *Gaudium et spes*, 36.

²⁶⁴⁰ **Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**. *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)* BAC. Madrid, 1966. Pág. 402.

5.1.6. La Iglesia y la comunidad política (1973)

Monseñor Guerra Campos fue muy crítico con el documento episcopal *La Iglesia y la comunidad política*²⁶⁴¹, que lleva el sello de monseñor Tarancón, cuya personalidad ha marcado el rumbo pastoral de la Conferencia Episcopal Española desde 1972, fecha en la que cesa don José como secretario de la CEE.

Don José publicó una polémica respuesta a este documento episcopal, rechazando la línea pastoral que no deslinda bien lo opinable de lo normativo²⁶⁴². Y señalando que «se acentúa el derecho a la pluralidad de opciones». No está don José absolutamente en contra de esta posibilidad, sino en contra de que el planteamiento sea ilimitado en sus efectos, sin que la moral sea dique de contención a la voluntad omnimoda de la plebe, los partidos políticos o los grupos de presión. Añade que «sin duda, algunos obispos tienen sus preferencias y era su intención que se sintiesen favorecidos los discrepantes del Régimen; pero sabían que no tenían autoridad magisterial para excluir la legitimidad del mismo»²⁶⁴³.

Cuando el texto era sólo un borrador, la revista *Iglesia-Mundo* publicó un estudio crítico del documento. No está firmado. Se atribuye a la redacción de la revista, pero todo el mundo sabía que se debía a la pluma de don José, por su estilo literario y por sus argumentos, utilizados de manera recurrente por el obispo de Cuenca. Las vinculaciones muy estrechas de don José con la revista hacen más que verosímil esta teoría.

La revista califica el documento como pobre en relación a textos episcopales precedentes predecesores, aunque sus defensores lo presentan como «nueva luz». Teólogos y expertos consultados por CIO analizaron el texto y advirtieron notables deficiencias.

²⁶⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 154-155.

²⁶⁴² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 156.

²⁶⁴³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 155.

Se divulgó el bulo de que el borrador podría haberse promulgado porque ya habría tenido dos tercios de votos favorables. No era cierto. Dos tercios lo aceptaron como documento de trabajo, porque la mayor parte del texto fue rechazado en los términos en que estaba redactado. Fueron presentadas numerosas enmiendas. La revista advierte una prisa sospechosa. El texto tiene contradicciones internas y se opone, tal y como está redactado, en algunos aspectos al Magisterio Pontificio. Se espera que las enmiendas lo mejoren. De lo contrario, algunos obispos en honor a la verdad habrían tenido que desautorizarlo en sus diócesis porque no están obligados con las resoluciones mayoritarias de la CEE. Este apunte era una postura solitaria y vital de don José, que le delata.

Las objeciones que realiza la revista eran las siguientes:

1.- Pluralismo indeterminado. Sólo establece como límites: la conciencia del seglar y el magisterio eclesiástico. No se habla de la autoridad competente y del orden constitucional, negando la enseñanza de San Pablo sobre la obediencia a la autoridad legítima²⁶⁴⁴. Se rechaza la enseñanza del documento episcopal precedente: «las determinaciones de la autoridad ordenadas al bien común tiene un valor moral». Las legítimas opiniones en contra podrán defenderse para conseguir una implantación futura, pero de ningún modo tienen el mismo valor moral que las decisiones de la autoridad vigente dentro del orden moral. No se establecen límites al pluralismo en virtud de la situación actual. Se afirma la libertad civil al tiempo que se niega la libertad de los ciudadanos frente a la dirección política del Magisterio. Se recuerda que en el referéndum de 1966, el Episcopado se pronunció rechazando tanto un sistema de opresión arbitraria como un sistema que prescindiera de Dios, y no hay ningún pretexto para colaborar a implantar tal sistema.

2.- El proclamado derecho de los sacerdotes a la denuncia de situaciones de orden moral que tienen conexión con el orden político es impreciso y no delimita las condiciones de la llamada «denuncia profética». No tiene en cuenta las intromisiones políticas ni que una cosa es iluminar la conciencia de los fieles y otra embarcarse en juicios de naturaleza contingente y por lo tanto discutibles, que corresponden a la prudencia política de quien ejerce la autoridad²⁶⁴⁵. Mientras por un lado se reivindica la

²⁶⁴⁴ Mt. 22, 21; 1 Pe. 2, 13-17; Rom. 13, 1-6.

²⁶⁴⁵ Vid. *Nota de la Comisión Permanente de la CEE sobre el Estado de Excepción*, 6 de febrero de 1969.

autonomía de la vida civil, por otro se la niega, no reconociendo que la autoridad tiene criterios de valor moral con independencia de la autoridad de la Iglesia. Hay que distinguir entre denuncia pública y privada.

También se ignora que no basta con reconocer el derecho a la denuncia de la injusticia, hay que decir que muchas denuncias son injustas, o sin discernimiento o injuriosas, o que perturban el bien social. La elección de medios, una vez salvado el orden moral, buscando el menor perjuicio, dentro de lo factible..., corresponde a la autoridad civil. La Iglesia sólo puede recordar objetivos morales a los que tender, y exhortar a buscar soluciones aptas, pero no puede confundirse una exhortación estimulante con un juicio moral.

3.- La competencia de la licitud de las denuncias proféticas corresponde sólo a la jerarquía eclesiástica, dice el texto. Pero la propia CEE se lo había reconocido también al Estado²⁶⁴⁶. Si la Iglesia puede juzgar la conformidad o no con la doctrina y disciplina de la Iglesia, a la autoridad civil le corresponde juzgar la conformidad o no con el orden establecido. Cita al Concilio, y esto es muy importante, que reconoce al Estado la licitud de protegerse contra los abusos so pretexto de la libertad religiosa, imputando al poder civil la regulación y delimitación de la libertad religiosa.

4.- La interpretación que se hace del Fuero es incongruente e inadmisibile. El Fuero está mal interpretado en el artículo 16 del Concordato. Es una exención de la ley común en relación con causas criminales imputadas a clérigos por delitos previstos en el Código Penal. El texto inicial llega a decir que este privilegio es «garantía jurídica para el pleno ejercicio del ministerio».

Cuando se habla de que el Fuero podría incurrir en discriminación respecto a otros ciudadanos, es de suponer que no se querrá decir que los demás ciudadanos tienen derecho a los contenidos del Fuero: no ser juzgados por los tribunales ordinarios del Estado sin permiso del obispo, gozar de juicio secreto, penas de cárcel en locales distintos de los presos seculares, no ser citados en procesos penales que supongan penas graves...

No se habla de qué hacer cuando el obispo niegue el permiso. ¿No serán juzgados, quedarán impunes sus hechos mientras sus colegas se someten a la ley?.

5.- El texto dice que le basta la libertad común de las leyes civiles para todos los

²⁶⁴⁶ Vid. *Respuesta del Episcopado Español al gobierno sobre varios aspectos de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, 4 de julio de 1969.

ciudadanos y que no quiere una situación de privilegio. Eso es pedir que no se la reconozca como sociedad independiente de la soberanía del Estado o sociedad perfecta como dice el art. 2 del Concordato. Quieren que la Santa Sede pierda su personalidad jurídica internacional. Quieren que la Iglesia pierda sus prerrogativas que le corresponden por la Ley divina y el CIC.

El texto parece decir que la situación «privilegiada» de la Iglesia sólo es apariencia resultante de que la ley le reserva un trato de favor negado a otras instituciones con el mismo derecho. Si la Iglesia quiere un trato común, tendrá que aceptar la disposición del Concilio que concede al Estado las limitaciones a la libertad religiosa. Sin embargo, el mismo texto, a la hora de juzgar la responsabilidad pública de los sacerdotes lo reservan exclusivamente al orden episcopal. Es incoherente y contradictorio.

6.- El texto pretende imponer dos condiciones a la confesionalidad. Uno, que el Estado evite juicio de valor sobre la verdad de la religión católica, contra las disposiciones del Concilio, que deja íntegra la doctrina tradicional y habla del deber moral de las sociedades hacia Cristo, al margen de motivos históricos-sociológicos.

El juicio del Estado no es autoritativo, esto es, no impone a nadie una concepción del hombre o de la sociedad. El discernimiento de la verdad en el creyente como en el gobernante en un acto y profesión de fe, que son libres e independientes de la jurisdicción eclesiástica. La profesión de fe es una decisión libre de los interesados sin intervención jurisdiccional eclesiástica. En referéndum reciente, con el visto bueno de la Santa Sede y del Episcopado español, se aprobó que «la Religión católica es la del Estado Español», de acuerdo con *Dignitatis humanae*, 1; y al mismo tiempo que el Estado garantiza la libertad religiosa, de acuerdo con *Dignitatis humanae*, 6. ¿Quieren los obispos cambiar esta ley, desean una confesionalidad degradada y privada del motivo de verdad y de fe que el pueblo español voluntariamente profesa?. Una iniciativa en este sentido es bien dolorosa y escandalosa.

Naturalmente, el propósito de inspirar las leyes en la doctrina católica, no implica su perfecto cumplimiento o realización. De la misma manera que la profesión de fe individual no supone el cumplimiento exacto del Decálogo. Pero, ¿Qué se quiere insinuar?. «¿Los posibles defectos de realización son motivo para suprimir la formulación del propósito?». Es contrario a la doctrina de la Iglesia y la dignidad cristiana de los gobernantes.

7.- Si el Papa y el Jefe del Estado han acordado estudiar la presentación de candidatos episcopales en el marco de la revisión global del Concordato, no es tolerable que los obispos urjan en público el cese de esta intervención. Menos aún cuando en la misma página se muestran reticentes al abandono del Fuero Eclesiástico.

8.- La presencia de eclesiásticos en instituciones públicas es discutible. Los obispos quieren modificar esta ley fundamental y así lo recomiendan en público. Lo que implica un referéndum. ¿Es prudente?. Compárese esta actitud con la Iglesia italiana, donde el Episcopado y hasta la Santa Sede se abstienen de pronunciarse formal y públicamente a favor del referéndum, pese a tratarse de un punto firme y no opinable de la moral católica.

9.- Es una intromisión inaceptable el examen público de las jurisdicciones especiales. La Iglesia, que tiene una jurisdicción especial, podrá postular que se administre justicia con las debidas garantías, pero no tiene competencia ni autoridad para dictaminar sobre la unidad o pluralidad de las jurisdicciones especiales.

El anuncio de estos temas, y la actitud de los obispos, en el clima actual de opinión pública, se interpretará como una toma de posición contra el Régimen español²⁶⁴⁷.

5.1.7. La confesionalidad como ideal no como necesidad

En 1968 los documentos episcopales veían compatibles la confesionalidad y la libertad religiosa. El de 1973, es distante de la confesionalidad, subraya los problemas que supondría pero no sus bienes, y acentúa como importante la libertad religiosa. Conservaba sin embargo el valor de la doctrina tradicional como ideal a alcanzar. Planteaba reservas pero no lo rechazaba. En 1977 los deberes hacia Dios desaparecen, se alude a la garantía de los derechos humanos, y se abandona la cuestión de la confesionalidad a la voluntad de la sociedad, que no se reclama ni se defiende, pero

²⁶⁴⁷ Guerra Campos, monseñor José, «Observaciones sobre el proyecto de documento episcopal “Iglesia y orden político”». En Iglesia Mundo, 40-41 (1972) 5-16.

tampoco se condena, insinuando una relación inversa entre ella y la libertad religiosa, lo que contradice la doctrina conciliar recordada en años anteriores²⁶⁴⁸.

Manuel Fraga decía que la declaración episcopal de 1973 asume que el Concilio no rechaza la confesionalidad, que la sustitución de la tolerancia por el principio de libertad religiosa no anula la confesionalidad del Estado aunque responde a una fórmula distinta. Si el Estado debe seguir siendo confesional o no es decisión del Estado y de los propios ciudadanos. Que declararse católico tiene graves consecuencias para quien emite tal declaración de tal manera que no se convierta en capital decorativo. El texto ve problemático el asunto porque habrá distintos caminos católicos para aplicar principios católicos al orden temporal, y será legítimo oponerse a esa interpretación que nadie puede pretender sea la única...²⁶⁴⁹. El texto de 1973 es conciliar, ha asumido que la prioridad es la libertad religiosa no la confesionalidad, y que ésta se deja al arbitrio de las partes implicadas...²⁶⁵⁰.

Un texto que corre como reproducción de una conferencia de un obispo en Zamora, en marzo de 1973, afirmaba que el documento *La Iglesia y la comunidad política*, «no es un documento doctrinal (...), sino una posición de gobierno, válida y comprometedora para toda la comunidad eclesial, aunque tenga muchos votos en contra. Conviene advertir que, aun como posición de gobierno, no pertenece a la especie de las normas vinculantes, sino que su valor en este sentido depende de la promulgación de cada Obispo en su Diócesis»²⁶⁵¹.

A la llegada a Cuenca de don José, pronto advirtió que no acataría en su diócesis las disposiciones del documento episcopal de 1973: «Cuales sean las causas que justifican la decisión de no aplicar en una diócesis determinados acuerdos de la Conferencia Episcopal lo ha de estimar cada obispo. De modo general, han de tenerse por causas justas y razonables (además del caso en que surgiesen acuerdos contrarios a la Doctrina o a la Disciplina Católica) los supuestos siguientes: a) si un acuerdo, por no haberse tenido en cuenta circunstancias peculiares, resulta perturbador o nocivo en una

²⁶⁴⁸ **Sandoval Pinillos, Luis María**, *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994. Pág. 227.

²⁶⁴⁹ **Fraga Iribarne, Manuel**, *Un objetivo nacional*. Editorial Dirosa. Barcelona, 1976. Pág. 131-132.

²⁶⁵⁰ **Fraga Iribarne, Manuel**, *Un objetivo nacional*. Editorial Dirosa. Barcelona, 1976. Pág. 133.

²⁶⁵¹ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio cuquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002. Pág. 364.

diócesis; b) si presenta de modo equívoco la Doctrina o la Norma universal; c) si de hecho, por ambigüedad o indeterminación, favorece o sirve de apoyo —aunque sea *praeter intentionem*— a actitudes o actuaciones disconformes con la Doctrina y la Norma de la Iglesia; d) si contiene imposiciones unilaterales en lo que es libre, singularmente si no respeta la “justa libertad que a todos corresponde en la sociedad civil”²⁶⁵². Por ejemplo, tienen puntos ambiguos que impiden convertirlos íntegramente en norma, los dos documentos de la XVII Asamblea Plenaria: *Orientaciones pastorales sobre Apostolado Seglar y La Iglesia y la comunidad política*»²⁶⁵³.

Don José, despojado de todo cargo observaba impasible desde su atalaya las luchas, las intrigas y las rencillas del parlamento episcopal español. En una conferencia antes 200 sacerdotes de la Hermandad San Antonio María Claret sobre el texto *La Iglesia y la Comunidad Política*, denunciaba que en el número 56, sutilmente, pero no explícitamente, se postula la aconfesionalidad.

Dijo que se ha impuesto en el Episcopado una mayoría de obispos en la línea de la democracia cristiana de Maritain, inspirador de Pablo VI. Incumpliendo la letra del Concordato, se ha sustraído a la presentación del Jefe del Estado a numerosos obispos auxiliares, que gozan de derecho a voto en las asambleas plenarias en igualdad de condiciones que los obispos titulares. Además se ha retirado el voto a los obispos dimisionarios. Añadió que esta invasión de obispos auxiliares ha supuesto una creciente politización de los documentos episcopales a partir de 1966. Incluye el texto de 29 de junio de 1966, el de julio de 1966 *Sobre algunos principios cristianos relativos al sindicalismo*, el de 11 de junio de 1970 sobre *La Iglesia y los pobres*, que culmina con *La Iglesia y la Comunidad Política*²⁶⁵⁴.

El documento de 1973 fue preparado a finales del año anterior, y aprobado con no poca polémica con veinte votos en contra y cuatro abstenciones²⁶⁵⁵. Supone un giro

²⁶⁵² *Lumen Gentium*, 37.

²⁶⁵³ **Guerra Campos, monseñor José**, «Normas de obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el Boletín Oficial de la Diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 360-361.

²⁶⁵⁴ **Gil de Sagredo, Julián**, «El profetismo, al servicio de la política». En Fuerza Nueva, 332 (1973) 20-26.

²⁶⁵⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 81.

copernicano con respecto al texto precedente de 1966. Ambos textos apelan al Concilio para justificar sus tesis, cuando sus tesis no son mutuamente compatibles. O el Concilio es ambiguo (caso que habría que descartar después de una serena lectura), o alguno de los dos textos manipula la letra y el espíritu del Concilio con fines ajenos al propio Concilio. Sea como fuere la autoridad de los obispos no salió precisamente reforzada de este extraño caso donde en el margen de seis años los obispos españoles modifican sustancialmente su posición ante la comunidad política. ¿Cuándo era buena la enseñanza?, ¿en 1966 o en 1972?. ¿Con qué ánimo los seculares deben esperar sucesivos documentos pastorales de naturaleza política?. ¿Cómo opinión mutable a corto plazo, como enseñanza definitiva, como enseñanza en parte mutable en parte inmutable?...

Dice este documento que se ha producido en la sociedad española una evolución social que afecta a la vida religiosa que exige adaptación. Realiza el texto una extraña equiparación de las ilusiones de los católicos con las esperanzas de toda la sociedad²⁶⁵⁶. Reconoce la reiteración y desarrollo (sin especificar) de la misión de la Iglesia respecto al orden socio-político, y la tradición de 1500 años de vinculación entre la Iglesia y la comunidad política nacional²⁶⁵⁷. Condena una posible compatibilidad marxismo-cristianismo, y rechaza a quienes pretender sustituir el magisterio de los obispos en la orientación del pueblo cristiano desde su influencia en los medios de comunicación. La alusión a monseñor Guerra Campos y su programa de televisión, “El octavo día”, parece evidente. También asegura que este documento se inspira en el magisterio pontificio, en el Concilio y en la enseñanza de Pablo VI²⁶⁵⁸.

Condena una posible compatibilidad marxismo-cristianismo, y rechaza a quienes pretender sustituir el magisterio de los obispos en la orientación del pueblo cristiano desde su influencia en los medios de comunicación. La alusión a monseñor Guerra Campos y su programa de televisión, *El octavo día*, parece evidente. También asegura que este documento se inspira en el magisterio pontificio, en el Concilio y en la enseñanza de Pablo VI²⁶⁵⁹.

²⁶⁵⁶ Iribarren, Jesús. Op. Cit. Pág. 523.

²⁶⁵⁷ Ibidem. Pág. 524.

²⁶⁵⁸ Ibidem. Pág. 525.

²⁶⁵⁹ Iribarren, Jesús, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 525.

Se pondrá de moda aquello de la “denuncia profética”²⁶⁶⁰ como misión pastoral de la Iglesia hacia la realidad temporal desde un juicio a partir de la fe. Monseñor Guerra Campos aludirá repetidamente a este profetismo en tono irónico como una denuncia selectiva y sesgada²⁶⁶¹. Este texto episcopal dejaba como declaración de principios su intención de no incurrir en “el silencio por falsa prudencia, por comodidad o por medio a posibles reacciones adversas”²⁶⁶²; el problema es que don José observaba una hostilidad con muchas ideas y costumbres que la Iglesia siempre había bendecido, y una permisividad no menos entusiasta con nuevas ideas y costumbres contrarias al magisterio antigua y vigente en la Iglesia.

Este texto episcopal dejaba como declaración de principios su intención de no incurrir en «el silencio por falsa prudencia, por comodidad o por medio a posibles reacciones adversas»²⁶⁶³. Pero don José observaba hostilidad con muchas ideas y costumbres que la Iglesia siempre había bendecido, y una permisividad no menos entusiasta con nuevas ideas y costumbres contrarias al magisterio antiguo y vigente en la Iglesia.

Subraya el texto la autonomía de lo temporal, al tiempo que recuerda que todas las actividades de los fieles deben ser inundadas por el Evangelio²⁶⁶⁴, y su actividad temporal guiada por una recta conciencia cristiana. Dice también que la Iglesia no tiene un modelo acabado de organización política porque no es una ideología política, y que la enseñanza social de la Iglesia admite diferentes formulaciones sin que éstas se opongan a su fe o a la concepción del hombre que se deriva de su credo.

Los obispos afirman que una misma fe puede conducir a compromisos diferentes, que ninguna organización de la vida social agota la riqueza del Evangelio, y que nadie puede identificar su ideología con la única enseñanza posible de la Iglesia²⁶⁶⁵.

²⁶⁶⁰ Ibidem. Pág. 533.

²⁶⁶¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 74 y 76.

²⁶⁶² **Iribarren, Jesús**. Op. Cit. Pág. 534.

²⁶⁶³ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 534.

²⁶⁶⁴ *Gaudium et spes*, 43.

²⁶⁶⁵ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 529-530.

No es misión de la Iglesia ofrecer soluciones concretas en los órdenes sociales y políticos, pero constituye su deber promocionar la dignidad humana, tarea universal para la acción social y política de los católicos por encima de otros compromisos. También es la Iglesia impulsora de la justicia social, y por ello recuerda que toda liberación, sea de la naturaleza que sea, procede del pecado²⁶⁶⁶.

Puede la Iglesia pronunciarse sobre la coherencia de cada cual al respecto de esos principios, y sobre el contenido del orden social cuando afecta a la dignidad humana. Pese a estas enseñanzas, añaden nuestros obispos que el magisterio eclesiástico “no pretende constituirse en maestro exclusivo de las realidades temporales” (sic), ni reivindica la Iglesia ninguna potestad sobre la comunidad política, que es independiente en su propio terreno y cuya autonomía no es absoluta ni puede estar desconectada de la Ley de Dios²⁶⁶⁷.

Las relaciones Iglesia-Estado precisan de “mutua independencia y sana colaboración”; ambas están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Por eso, si las vinculaciones parecen estrechas hasta el punto de que parece estar fusionada la Iglesia al Estado, el asunto precisa clarificación. No debe confundirse en cualquier caso una “sana colaboración” con una interdependencia²⁶⁶⁸. Dicen los obispos que el Concilio obliga a revisar estas relaciones. Por eso, los obispos piden una revisión del concordato de 1953, porque ya no responde a las necesidades del momento ni del Concilio. Los obispos agradecen los servicios del Estado a la Iglesia, como si tuviese alguna duda de conciencia, y señala los enormes vínculos históricos entre la Iglesia y la comunidad política²⁶⁶⁹. La auténtica preocupación episcopal, parece que obsesiva, es la libertad religiosa²⁶⁷⁰, glosando que el orden jurídico establecido haya pasado del régimen de tolerancia al derecho a la libertad religiosa. Piden los obispos que el Estado

²⁶⁶⁶ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 531-532.

²⁶⁶⁷ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 532-533.

²⁶⁶⁸ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 539.

²⁶⁶⁹ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 542-543.

²⁶⁷⁰ **Ortega, Joaquín Luis**, *La Iglesia española desde 1939 hasta 1975*. En **García-Villoslada, Ricardo - Cárcel Ortí, Vicente**, *Historia de la Iglesia en España – V*. BAC. Madrid, 1979. Pág. 701.

fomente la vida religiosa²⁶⁷¹. Don José contestó que la creación de condiciones propicias para la vida religiosa no se opone a la libertad religiosa que proclama el Concilio²⁶⁷².

Paradójicamente se insiste en que la confesionalidad del Estado, en coherencia con el Concilio, tiene en España una fórmula distinta de la tradicional y más abierta, pero al tiempo se cita al Concilio²⁶⁷³ para recordar que siguen en pie las obligaciones de las sociedades hacia Dios²⁶⁷⁴; y se dice que tal confesionalidad se mantendrá o no por voluntad del Estado y de los ciudadanos. No dice ni insinúa que la confesionalidad sea incompatible con el Concilio, cita “*Dignitatis Humanae*” número 1 para recordar que nada ha cambiado al respecto, pero acaba despreciando la confesionalidad como algo contingente²⁶⁷⁵. Señala el texto que si la confesionalidad fuese veraz habría que acomodar toda la legislación civil a la Ley de Dios tal y como la interpreta la Iglesia²⁶⁷⁶. Esta hubiera sido sin duda la tarea de los obispos en congruencia con su ministerio episcopal: depurar el Estado confesional de sus lastres, costras, incoherencias, imperfecciones e inexactitudes, y hasta injusticias graves. Añaden los obispos que habría sido enojosa una situación en la que los católicos en un Estado confesional discrepasen sobre aquellos asuntos opinables, donde caben legítimas discrepancias²⁶⁷⁷. Cabe responder que salvada la Justicia y la Verdad, como decía León XIII, lo demás es accesorio. Lo discutible es el objeto de la política: discernir los medios más adecuados para alcanzar el Bien común. No se entiende que los obispos puedan encontrar enojosas

²⁶⁷¹ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 544.

²⁶⁷² **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 53.

²⁶⁷³ *Dignitatis humanae*, 1.

²⁶⁷⁴ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 544.

²⁶⁷⁵ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 545.

²⁶⁷⁶ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 546.

²⁶⁷⁷ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 546.

las discrepancias de los católicos en aquello que pueden discrepar, y no encuentren más enojoso que discrepen en lo fundamental, como ocurría en aquellas fechas y aún hoy. Están muy preocupados los obispos por el hecho de que un Estado católico que sea incoherente, comprometa a la jerarquía y a la Iglesia. Monseñor Guerra Campos contestó siempre que este era un riesgo inevitable, y que era más grave que un Estado no fuese católico (única alternativa a un Estado católico) y las consecuencias gravísimas que ello supone para el Bien común. Don José contesta que estos casos están dentro de la limitación humana, como el pecado de un obispo perjudica a sus ovejas, y a sus hermanos todos en el Cuerpo Místico de Cristo, privándoles de los bienes de la Gracia divina. Nadie por ello pide fusilar a esos obispos eventualmente pecadores. Que los Estados sean confesionales (sin necesidad de apelar a la olvidadísima encíclica “Quas Primas” de Pío XI (1925) sobre los derechos de Cristo sobre todo lo creado, incluyendo la autoridad pública) es una necesidad del Bien común, porque la ley puede proteger a la dignidad del hombre, o atacarla, o permitir que la ataquen, sin que pueda entenderse una actitud neutral o pasiva en el Estado cuando se trata de la justicia, del derecho a la vida o la protección de los más débiles e indefensos²⁶⁷⁸.

Subraya don José que este texto episcopal, ya postconciliar, no niega la posibilidad de la confesionalidad del Estado; que todos los proyectos de concordato hasta 1975, también postconciliares, mantenían la confesionalidad, y que Juan XXIII y Pablo VI incluso después del Concilio elogiaron la unidad católica como un bien a conservar. No olvidemos que el Episcopado español, también después del Concilio, en una declaración desde Roma sobre el Concilio el 8 de diciembre de 1965, señaló que “la libertad no se opone ni a confesionalidad del Estado ni a la unidad religiosa de una nación”²⁶⁷⁹.

La Iglesia enseña que las cosas temporales deben respetar los principios morales, que sólo la Iglesia enseña e interpreta²⁶⁸⁰. Sólo en el Bien común alcanza el poder su justificación y sentido, y hasta su legitimidad primigenia y propia²⁶⁸¹. El Concilio

²⁶⁷⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *Confesionalidad religiosa del Estado*. Hermandad Nacional Universitaria. Madrid, 1973. Pág. 21.

²⁶⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 72.

²⁶⁸⁰ *Apostolicam Actuositatem*, 24.

²⁶⁸¹ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 540.

atribuye a los poderes públicos la misión de promover la ordenada convivencia en la verdadera justicia, y la custodia de la moralidad pública²⁶⁸².

No olvidemos que el Episcopado español, también después del Concilio, en una declaración desde Roma sobre el Concilio el 8 de diciembre de 1965, señaló que «la libertad no se opone ni a confesionalidad del Estado ni a la unidad religiosa de una nación»²⁶⁸³. La Iglesia enseña que las cosas temporales deben respetar los principios morales, que sólo la Iglesia enseña e interpreta²⁶⁸⁴. Sólo en el Bien común alcanza el poder su justificación y sentido, y hasta su legitimidad primigenia y propia²⁶⁸⁵. El Concilio atribuye a los poderes públicos la misión de promover la ordenada convivencia en la verdadera justicia, y la custodia de la moralidad pública²⁶⁸⁶.

La Iglesia no quiere privilegios, afirman los obispos españoles, a propósito de una enseñanza del Concilio sobre la renuncia de la Iglesia a “derechos legítimamente adquiridos” cuando la pureza del testimonio de la Iglesia sufra quebranto. Desde la libertad religiosa, encomienda el Concilio a los poderes públicos proteger los derechos de todos cuando sean agredidos con la disculpa y el abuso de la libertad religiosa. Habla el Concilio de evitar favorecer injustamente a una parte, repárese en lo de injustamente tanto como en lo de favorecer²⁶⁸⁷. Piden los obispos, después de muchos rodeos, que cesen los privilegios de personas e instituciones eclesiásticas para subrayar la independencia de la Iglesia con respecto al Estado²⁶⁸⁸.

Monseñor Guerra Campos dedicó muchos escritos a esta renuncia a los privilegios de la Iglesia, matizando algunas consideraciones. En primer lugar, señala don José que la inspiración cristiana de las leyes civiles no es un privilegio sino un imperativo del Bien común. Pone como ejemplo la ley del aborto. La prohibición del

²⁶⁸² *Dignitatis humanae*, 7.

²⁶⁸³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 72.

²⁶⁸⁴ *Apostolicam Actuositatem*, 24.

²⁶⁸⁵ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 540.

²⁶⁸⁶ *Dignitatis humanae*, 7.

²⁶⁸⁷ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 540-541.

²⁶⁸⁸ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 546.

aborto no es un privilegio para la Iglesia, sino la tutela de la vida por el Estado como exigencia de su legitimidad. Tampoco privilegio y confesionalidad son sinónimos. Recuérdese que las desamortizaciones eclesiásticas del siglo XIX fueron obra de Estados “confesionales”. El regalismo no es una característica de los Estados confesionalmente católicos, porque se dio también en las monarquía absolutas y en los Estados liberales²⁶⁸⁹.

Piden los obispos también la abolición del privilegio del fuero (juzgados eclesiásticos especiales para delitos civiles cometidos por personas consagradas), y afirman que la presentación de obispos por el Jefe del Estado es incompatible con la libertad religiosa. Añaden que es un agravio comparativo con otras religiones²⁶⁹⁰. El nombramiento de los obispos con participación del Estado estaba regulado por el Concordato de 1851²⁶⁹¹, y su antigüedad se remonta a los Reyes Católicos, en un privilegio concedido por Roma a España. En el convenio de 1941 fue la Santa Sede la autora del sistema, no el Estado español. Tampoco es un derecho de presentación directa, como ocurría después del Concilio en algunas diócesis de Francia, donde los obispos eran nombrados de acuerdo con el concordato de Napoleón. Y después de la II Guerra Mundial en las democracias de Italia y Alemania, que confirmaron los concordatos de Mussolini y Hitler, respectivamente²⁶⁹². En España era simplemente un proceso de selección de candidatos que hacía el nuncio del Papa con una lista de seis nombres, previa consulta al Estado. El Papa no estaba obligado estrictamente a aceptar (podía negarse), pero elegía una terna de la cual el Jefe del Estado escogía uno. Consta que el último Jefe del Estado en hacer uso de este privilegio no gustaba de la dinámica, como los gobernantes de la Restauración, al tiempo que no se conocen recomendaciones

²⁶⁸⁹ «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 2.

²⁶⁹⁰ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 547-549.

²⁶⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 52.

²⁶⁹² **Guerra Campos, monseñor José**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 83.

en este sentido²⁶⁹³. Don José afirma que nunca se invistieron obispos contra la voluntad de la Santa Sede, que seleccionaba los candidatos. Y que en este sentido no había autocensura o adulación de la jerarquía al Estado sino identificación esencial con un Estado confesional²⁶⁹⁴, lo que no era incompatible con las palabras de los cardenales Pla en 1945, y Quiroga en 1954 al respecto de la independencia de la Iglesia, hecho que defenderían los católicos “hasta el martirio”²⁶⁹⁵.

Un hecho poco conocido es que la Santa Sede podía nombrar obispos sin intervención del Estado. Hasta 1975 había 41 obispos nombrados de este modo, aunque tuvieran que pasar el trámite de la presentación para ocupar una diócesis, entre ellos Castán Lacoma, Gea Escolano o el propio Guerra Campos. Curiosamente el obispo Tarancón fue nombrado obispo por presentación del Jefe del Estado²⁶⁹⁶. La Iglesia nombró obispo a quien quiso, aunque al final hubo algún problema que don José no especifica²⁶⁹⁷. El Concilio quería también acabar con esta situación, y el Estado español no se opuso, pero pedía que se reformase la cuestión en el contexto de una revisión general del Concordato²⁶⁹⁸.

Todo lo regulaba el convenio Estado español-Santa Sede de 1941 (nombramiento de obispos, confesionalidad del Estado, tutela de la Iglesia, enseñanza religiosa o libertad pastoral). El Estado se comprometía a no legislar en materia mixta u otra materia que pudiera interesar a la Iglesia, sin previo acuerdo²⁶⁹⁹. En el concordato de 1953 todo eran concesiones y reconocimientos a la Santa Sede, que no quería la

²⁶⁹³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 52.

²⁶⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 54.

²⁶⁹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 54.

²⁶⁹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 56, 93 y ss.

²⁶⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 121.

²⁶⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) Pág. 73.

²⁶⁹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 123-124.

renuncia a ninguno de sus privilegios. Había, dice don José “benevolencia, respeto, delicadeza” hacia la Iglesia, y espíritu conciliador con ella hasta en los momentos finales de desencuentro y abandono de una parte de la Iglesia a su gran benefactor²⁷⁰⁰.

El uso del palio había sido privilegio de la monarquía española. E imponer la birreta en nombre del Papa a los cardenales era cosa común en otras jefaturas de Estado como Portugal, Italia o Francia, que no eran Estados confesionales²⁷⁰¹.

Paradójicamente, consideran los obispos que la ayuda económica del Estado a la Iglesia no es un privilegio, sino que se corresponde con el mandato conciliar de fomentar la vida religiosa, con la colaboración con la tarea social de la Iglesia, y como contribución del pueblo y el Estado al Bien común. Tampoco quieren los obispos gozar de representación política en las instituciones civiles²⁷⁰².

Se defienden los obispos de quienes acusan al Episcopado de inmiscuirse en cuestiones políticas, apelando a su derecho-deber por exigencia del Bien común. Sus acusadores deben preguntarse -añaden- si estas críticas responden a intereses personales, razones genuinas de fe, o preferencias políticas que pretenden imponer a los demás con el silencio o permiso de los obispos²⁷⁰³. Estas acusaciones ciertamente eran muchas veces injustas, porque escondían la pretensión de los partidarios del régimen establecido de conservar todo lo heredado, hasta lo injusto. Pero también obedecían a una querencia episcopal de socavar los cimientos del Régimen, necesitados de reforma no de una revolución que trajera una sociedad atea para ruina del Bien común.

La libertad de conciencia en materias opinables, o la naturaleza contingente de las ideologías políticas²⁷⁰⁴ no eran el centro de la cuestión, planteada por los obispos

²⁷⁰⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 124-126.

²⁷⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 117.

²⁷⁰² **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 550 y 552.

²⁷⁰³ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 534.

²⁷⁰⁴ **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Pág. 534-535.

desde la perspectiva de la libertad, tal y como flotaba en el ambiente de la época. La clave era el Bien común, la necesidad de que los poderes públicos mejorasen su atención y cuidado al mismo; la necesidad del cambio de estructuras económicas y sociales para que la política social pase de la asistencia y la previsión, a la justicia social. La sociedad española no necesitaba el derecho de comunistas, democristianos, socialdemócratas o ultraderechistas a manifestarse, expresarse o gobernar. Esto no era una exigencia del Bien común, ni los derechos políticos deben confundirse con los derechos humanos. Poner el acento precisamente en lo contingente, despreciando lo necesario en un orden establecido imperfecto pero con lo más importante bien arraigado en la ley, tal vez fuese una frivolidad que nos ha llevado a una situación actual (“la infausta doctrina que intenta edificar la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión”, enseña “*Gaudium et Spes*”, 37; y “*Dignitatis Humanae*”, 6), donde, de momento, los acontecimientos aumentan su hostilidad hacia lo sagrado sin que puedan observarse signos de reversión en esta dinámica, como por otra parte era previsible.

Quiere el Concilio desmarcarse de algunas iniciativas de los seglares, realizadas a título personal²⁷⁰⁵. Así lo quiere en consecuencia también este documento episcopal. En realidad, la Iglesia no puede hacerse responsable, ni ahora ni nunca, de todo lo que sus hijos hagan o dejen de hacer. Por eso es menos comprensible el desánimo episcopal a constituir partidos, sindicatos o asociaciones políticas de inspiración católica durante toda la Transición. Es necesario puntualizar que la Iglesia había reprobado la denominación confesional de los partidos políticos (vid. “*Sapientiae Christianae*” y “*Cum Multa*” de León XIII), porque ninguno de ellos puede representar en materia política y menos aún partidista el misterio de la Iglesia en su integridad y plenitud. Ninguno de ellos tampoco puede representar a todos los cristianos, porque existe una legítima pluralidad entre éstos (legítima significa que no contradicen el magisterio eclesial) en cuestiones de suyo discutibles o contingentes. Pero no denominarse “confesional” no significa no serlo, no significa aunar esfuerzos católicos para ordenar todo según Cristo como decía san Pío X y hasta el Concilio.

Monseñor Guerra Campos recuerda que la misión de la Iglesia en orden a la acción política va mucho más allá de la convivencia más o menos pluralista, sino que

²⁷⁰⁵ *Gaudium et spes*, 76.

busca en primer lugar que la acción política sea conforme al orden moral y favorezca la misión de la Iglesia²⁷⁰⁶.

En una homilía el 20 de Julio de 1974 con motivo del 38 aniversario del 18 de Julio, decía don José, en este sentido: «Oremos para que los valores fundamentales, cuyo descuido llevó a la guerra, sean siempre reconocidos y fomentados, y oremos para que el Estado español no recaiga nunca en el liberalismo agnóstico ni en el dogma ateo y para que autoridades y ciudadanos vean en Dios la fuente de la vida social, y acaten como su propio principio inspirador la Ley Natural y traten a todo hombre como portador de valores eternos»²⁷⁰⁷.

5.1.8. Don José y la democracia liberal

Don José recuerda la doctrina oficial de la Iglesia, después de que buena parte del pueblo de Dios y de la jerarquía eclesiástica haya impulsado la llegada de una democracia sin límites, en desacuerdo con la enseñanza de la Iglesia. Estos deberes morales de los ciudadanos y de los gobernantes condicionan toda sociedad democrática, basada en el «libre consenso de los ciudadanos». No es democracia verdadera y moralmente legítima si puede atentar contra los citados «valores absolutos que no dependen del orden jurídico o del consenso popular». Esto implica, sigue diciendo don José, una desautorización moral de aquellos sistemas democráticos que atentan legalmente contra tales valores, abandonados a merced de mayorías partidistas o de consensos cambiantes.

«Una sociedad pluralista no puede ser justa si cae en un permisivismo que sea contradictorio. No es posible tolerar la actuación de la fracción de ciudadanos que promueva la matanza de inocentes en el seno materno y la corrupción o el vaciamiento ideal de los jóvenes, ¡por lo mismo que aun los máximos defensores de la convivencia pluralista no toleran la actuación de quienes promueven sus ideas con la violencia terrorista! "Moral" o "Ética" son vaguedades si no tienen una significación racional y

²⁷⁰⁶ «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 2.

²⁷⁰⁷ **Utrera Molina, José**, *Sin cambia de bandera*. Planeta. Barcelona, 1990. Pág. 143.

definida de aplicación universal; si se usan por igual para postular el respeto a la vida humana y para quitársela a unos inocentes por intereses particulares. Es suicida que una sociedad carezca de autoridad moral en sus protestas contra el terrorismo; como ha avisado Juan Pablo II, socava sus propios cimientos»²⁷⁰⁸.

La subordinación del sistema político al orden moral ha de garantizarse en forma jurídica²⁷⁰⁹, como corresponde a un Estado de Derecho. El sistema sólo es moral si el poder moderador tiene facultades para no verse obligado a sancionar gravísimas transgresiones de valores absolutamente inviolables, o bien si actúa dentro de una Constitución que garantice eficazmente esos valores.

Para evitar tanto la posible arbitrariedad como la posición insostenible de un gobernante que tuviese que tutelar la ley moral en pugna habitual con opiniones subjetivas amorales, y más si fueren supuestamente mayoritarias, el realismo político exige que la citada garantía constitucional se apoye en un «consenso» moral de los ciudadanos. Para esto se necesita cuidar la salud moral de los mismos. Lo cual requiere que los gobernantes y los ciudadanos corresponsables de la vida pública (y de modo eminente los católicos), partiendo de la conciencia moral existente en un pueblo, reconozcan como constitutivo de su misión el fomentarla, mediante la solicitud positiva antes mencionada: fuera de cualquier «neutralismo» irreal o pretensión de limitarse a registrar lo que se lleva; y orientando hacia el bien la fuerza educadora inherente al ejercicio del poder. Entonces sobre un estado de conciencia social reavivada se podrá sostener un orden constitucional democrático que asegure jurídicamente el mínimo moral inviolable²⁷¹⁰.

La Santa Sede, en 1974, a propósito de las leyes permisivas del aborto, afrontaba abiertamente la gran cuestión: en un sistema pluralista, y siendo además verdad que la ley civil no tiene por qué sancionar todo lo inmoral, ¿cómo se puede exigir la no legalización del aborto en contra de la opinión de la mayoría? La respuesta fue que la protección de la vida de un niño prevalece sobre todas las opiniones.

²⁷⁰⁸ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 160-161.

²⁷⁰⁹ *Gaudium et spes*, 74; *Dignitatis humanae*, 7.

²⁷¹⁰ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 161-162.

El 17 de mayo de este año 1988 Juan Pablo II, en un discurso muy cuidado durante su encuentro con los «Constructores de la sociedad» (Asunción, Paraguay), recordó que la Doctrina social de la Iglesia propone un «ideal de sociedad solidaria y en función del hombre abierto a la trascendencia»; la verdad es la piedra fundamental del edificio social. Refiriéndose a la «sociedad democrática, basada en el libre consenso de los ciudadanos»; subrayó dos requisitos. Primero: «participación real de todos los ciudadanos» en las grandes decisiones, mediante formas que sean las «más conformes a la expresión de las aspiraciones profundas de todos». Segundo: referencia a los «valores absolutos que no dependen del orden jurídico o del consenso popular: por ello una verdadera democracia no puede atentar en manera alguna contra los valores que se manifiestan bajo forma de derechos fundamentales, especialmente el derecho a la vida en todas las fases de la existencia; los derechos de la familia, como comunidad básica o célula de la sociedad; la justicia en las relaciones laborales»; todos los derechos basados en la vocación trascendente del ser humano.

El requisito primero fue muy voceado en los medios informativos como desautorización de ciertos regímenes autoritarios. El requisito segundo no fue comentado. Si hay lógica, los informadores tendrían que entenderlo como desautorización moral de aquellas democracias (por ejemplo, la española) en que se puede atentar legalmente contra los valores absolutos, pues quedan a merced de «consensos» cambiantes²⁷¹¹.

Los recordatorios que en los últimos años hace la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Cardenal Ratzinger o el Papa Juan Pablo II acerca del condicionamiento moral de la democracia no tienen eco en las informaciones y comentarios católicos, porque no ha sido entendida o porque ha sido despreciada. Don José se pregunta cuál de las dos causas es peor síntoma²⁷¹².

²⁷¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 153.

²⁷¹² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 143.

El Papa Juan Pablo II, hablando en los comienzos del año 1982 a los obispos de Milán y la Lombardía acerca del fomento de la cultura católica, afirmó: «Ninguna experiencia política, ninguna democracia puede sobrevivir si menosprecia la moralidad común de base... Ninguna ley escrita garantiza suficientemente la convivencia humana si no extrae su fuerza íntima de ese fundamento moral»²⁷¹³.

En su encíclica *Centesimus annus*, el Papa Juan Pablo II señala que una auténtica democracia solamente es posible sobre la base de una recta concepción de la persona humana²⁷¹⁴. Otra cosa sería abuso de la democracia²⁷¹⁵.

El cardenal Ratzinger habla contra el absolutismo democrático, contra la pretensión de que las mayorías lo absorban todo, y a favor de una democracia que tenga un mínimo en la dignidad del hombre de tal manera que los Derechos Humanos se sustraigan al criterio de las mayorías²⁷¹⁶.

No es bueno que la Iglesia se convierta en Estado, porque se pierde la libertad. Ni es bueno para la libertad que un Estado se arroga una función ética declarando a la Iglesia públicamente irrelevante²⁷¹⁷. El equilibrio entre los poderes civil y religioso a veces no se ha respetado en la Cristiandad con una fusión que deformó las exigencias de la fe acerca de la verdad, debido a la coerción²⁷¹⁸.

Pero no hay democracia posible sin valores, sin valores de fondo que podemos llamar derechos humanos que se sustraen a la decisión de la mayoría²⁷¹⁹. «El Estado debe reconocer como base de su propia entidad una estructura fundamental de valores cristianamente fundados»²⁷²⁰.

Por eso hablaba don José de la tentación contemporánea: eclipsar a Dios sin negarlo. Es la tentación de no contar con Él en la vida cotidiana, de aplazar el encuentro

²⁷¹³ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 1.

²⁷¹⁴ **Rodríguez, Victorino**, «Los grandes acentos de la “*Centesimus annus*”». En *Iglesia-Mundo*, 431 (1991) 11-12.

²⁷¹⁵ **Rommen, Heinrich Albert**, *El Estado en el pensamiento católico*. IEP, Madrid, 1956. Págs. 562-565.

²⁷¹⁶ **R., V.**, «*Libros. Iglesia, ecumenismo y política*». En *Iglesia Mundo*, 364 (1988) 32.

²⁷¹⁷ **Ratzinger, cardenal Joseph**, *Iglesia, ecumenismo y política*. BAC. Madrid, 2005. Pág. 180.

²⁷¹⁸ *Ibidem* Pág. 179.

²⁷¹⁹ *Ibidem*. Pág. 204.

²⁷²⁰ *Ibidem*. Pág. 240.

al más allá de la muerte, de secularizarse, viviendo de valores humanos más o menos altisonantes pero sin trato amistoso y verdadero con el Padre que nos ama²⁷²¹.

5.1.9. *El magisterio político de la Iglesia hoy*

¿Cuál es la democracia que propone la Iglesia?. No es la democracia liberal²⁷²². Hay una democracia sana fundada sobre los principios inmutables de la Ley Natural y las verdades reveladas, frente a un Estado con un poder sin freno ni sin límites²⁷²³.

Heinrich Albert Rommen escribió una reflexión interesante sobre las diferencias entre la democracia que quiere la Iglesia y la democracia convencional²⁷²⁴.

Decía don José que el magisterio pontificio nada dice hoy en esencia que no dijese hace medio siglo. La clave de la vida política para monseñor Guerra Campos no está en la división de poderes, en la participación política, ni en otras cuestiones institucionales, siendo éstas todo lo importantes que se quiera. La clave está en el sometimiento a la Ley de Dios.

El magisterio político de la Iglesia hoy coincide sustancialmente con un segundo aspecto de la realeza social de Cristo: su necesidad práctica, tal y como ponía de manifiesto Pío XI en *Quas Primas*. Es lo que se denomina legitimidad de ejercicio. En frase de San Isidoro: Rex eris si recte facies, si non facies, non eris.

Se ha olvidado hoy todo lo que esta encíclica enseña a propósito de los títulos de Cristo como Rey en virtud de su naturaleza divina y humana. Aunque el Concilio Vaticano II no se olvidó de los derechos de Dios, sino que reafirmó la doctrina tradicional de la Iglesia: el santo Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»²⁷²⁵.

²⁷²¹ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía en el IV Centenario de la muerte de Santa Teresa de Jesús, 4 de octubre de 1982.

²⁷²² **Editorial**, «*La democracia que quiere el Papa*». En *Iglesia Mundo*, 365 (1988) 3.

²⁷²³ **Ramírez, Eulogio**, «*Por una democracia sana*». En *Iglesia-Mundo*, 421 (1991) 9.

²⁷²⁴ **Rommen, Heinrich Albert**, *El Estado en el pensamiento católico*. IEP, Madrid, 1956. Págs. 558-560; **Vegas Latapie, Eugenio**. *Consideraciones sobre la democracia*. Afrodísio Aguado. Madrid, 1965.

²⁷²⁵ *Dignitatis humanae*, 1.

El primero de los títulos procede del Derecho Divino positivo concedido por Dios Padre. Cristo tiene este título como Dios porque comparte la misma sustancia del Padre y por lo tanto tiene imperio supremo y absoluto sobre todo lo creado. Pero también tiene Cristo este título de Rey como hombre, según enseña el libro de Daniel, porque recibió del Padre «la potestad, el honor y el reino». Cristo es Rey en virtud de su esencia y naturaleza, dice San Cirilo de Alejandría. Su realeza está fundada en la llamada unión hipostática de la divinidad y la humanidad en Cristo, esto es, la asunción de una naturaleza humana por la Segunda Persona de la Santísima Trinidad. Ángeles y hombres están obligados a la adoración y obediencia a Cristo Rey como Dios y como hombre. Como Dios, el derecho de Cristo como Rey se funda en su naturaleza divina, que comparte con Dios Padre y Creador (ex iure nativo), constituyendo una monarquía teológica. Como Dios hecho hombre, tiene derecho de conquista en virtud de la Redención, de tal manera que hemos sido comprados con la sangre de Cristo (ex iure adquisitio), constituyendo una monarquía cristológica.

San Pío X, enseñó en *Notre Charge Apostolique*, que cualquier forma o sistema de gobierno es legítimo siempre y cuando tutele la dignidad del hombre y el bien común, en una continuación del magisterio de León XIII al respecto. El procedimiento, la forma... son efectivamente secundarios. Por este motivo fue condenada también la democracia cristiana de *Le Sillon* de Marc Sangnier, porque afirmaba que la democracia es la única forma justa de régimen político. Además fue condenada por sus tesis de la separación absoluta de la Iglesia y el Estado, y por su tesis de la soberanía popular que intentaba conciliar el origen divino del poder con la autoridad inmanente y sin condiciones del pueblo: este intento de conciliación fue considerado ilegítimo y está condenado. En palabras de Sangnier «la autoridad sube de abajo hacia arriba», lo que fue considerado una herejía que establece que la delegación puede ascender, cuando, por su misma naturaleza, desciende. La autoridad viene de Dios, y la delega en el pueblo, como enseñaba Francisco Suárez en *Defensio Fidei*, conservando la legitimidad en función de la fidelidad a la fuente y perdiéndola si contradice ésta, aunque puede organizarse de múltiples maneras siempre que sea salvada la Justicia y la Verdad.

La democracia que la Iglesia siempre ha defendido no se está refiriendo al concepto común que atribuye al pueblo poderes ilimitados de gobierno. La Iglesia, cuando habla de la democracia como deseo, se refiere a la democracia antigua, una de las tres formas puras de gobierno de las que hablaban Aristóteles y Santo Tomás, y no

de la democracia como «derecho nuevo», que decía León XIII, derivado de los principios de la Revolución Francesa y del artículo 3º de la Declaración de Derechos de 1879. La Iglesia defiende la democracia entendida -dice Juan Pablo II- como libre participación y responsabilidad de los ciudadanos en la gestión pública, como garantía jurídica, y como promoción de los derechos humanos²⁷²⁶.

El problema de la democracia moderna es la soberanía popular. En ningún texto del Concilio se afirma la soberanía popular²⁷²⁷, porque la democracia liberal, siempre condenada por la Iglesia, tiene una concepción relativista del hombre y de la vida²⁷²⁸. Tampoco Juan Pablo II defiende la soberanía popular en *Redemptoris Homini*²⁷²⁹.

Pío IX condenó la soberanía popular²⁷³⁰. En 1874, recibiendo a un grupo de peregrinos franceses definió al sufragio universal como una «mentira universal». León XIII distinguió entre la elección legítima de los gobernantes y el pacto social o gobierno arbitrario de la muchedumbre²⁷³¹. Condenó la soberanía del pueblo como Derecho Natural e independiente de Dios²⁷³². En *Annum Ingressi* reitera la condena de la tesis de que la autoridad política brota de la multitud y no de Dios²⁷³³. San Pío X dice textualmente: «Hay un error y un peligro en enfeudar, por principio, el catolicismo a una forma de gobierno; error y peligro que son tanto más grandes cuanto se identifica a la religión con un género de democracia cuyas doctrinas son erróneas»²⁷³⁴. Benedicto XV en *Ad Beatissimi* rechaza que el poder venga de la «libre voluntad de los hombres y no de Dios, dueño de todo cuanto existe»²⁷³⁵. La misma línea encontramos en *Quas Primas* o en *Ubi Arcano Dei*, que llega más lejos y afirma que, desaparecida la Ley Eterna en el gobierno de los pueblos, no hay fundamento para mandar ni obligación de obedecer (sic).

²⁷²⁶ Cf. **Juan Pablo II**, *Sollicitudo rei socialis*, 44.

²⁷²⁷ **Ramírez, Eulogio**, «*La Iglesia en la España actual*». En *El Heraldo Español*, 52 (1981) 71.

²⁷²⁸ **Cueva, Nicanor de la**, «*Liberales y liberalistas*». En *Iglesia-Mundo*, 431 (1991) 30.

²⁷²⁹ **Pérez Argós, Baltasar**, «*La soberanía popular en la encíclica Redemptoris hominis*». En *Roca Viva*, 137 (1979) 263-267.

²⁷³⁰ Cf. **Pío IX**, *Syllabus*, 60; **Doctrina Pontificia II**, *Documentos Políticos*. BAC. Madrid, 1958. Pág. 9.

²⁷³¹ *Ibidem*. Págs. 111, 114, 115, 122 y 123.

²⁷³² *Ibidem*. Págs. 204 y ss.

²⁷³³ *Ibidem*. Págs. 354 y ss.

²⁷³⁴ *Ibidem*. Págs. 405 y ss.

²⁷³⁵ *Ibidem*. Págs. 446 y ss.

Juan XXIII cita a León XIII: «la voluntad ni la opinión del pueblo es fuente de deberes o derechos»²⁷³⁶. Pablo VI en alocución dirigida a la Unión de Jóvenes Demócratas Cristianos decía que «estamos persuadidos de que dais al término democracia su significado más auténtico y mejor: el reconocimiento de la dignidad de la persona»²⁷³⁷.

Este magisterio preconiliar sigue vigente en Juan Pablo II. Decía el Papa que la Iglesia aprecia el sistema democrático en la medida en que asegura la participación de los ciudadanos en el control del poder²⁷³⁸. Sólo es posible la democracia sobre la base de una recta concepción de la persona humana²⁷³⁹. No hay democracia posible sin valores²⁷⁴⁰, porque una democracia sin valores es totalitarismo²⁷⁴¹. Las «normas morales universales» son fundamento de la verdadera democracia²⁷⁴². Un derecho originario no depende de la voluntad de la mayoría²⁷⁴³. La moral no puede depender del procedimiento (reglas o formas) en una democracia representativa²⁷⁴⁴. La democracia no es expresión de la voluntad popular o general en materia moral²⁷⁴⁵. Su carácter moral depende de su conformidad con la Ley Natural. Su valor como ordenamiento depende de los valores que encarna. El fundamento de la ley civil es la Ley Natural²⁷⁴⁶. Las leyes de la democracia no obligan en conciencia cuando contradicen la Ley moral²⁷⁴⁷. Jamás las autoridades civiles pueden transgredir los derechos inalienables y fundamentales de la persona²⁷⁴⁸.

²⁷³⁶ **VV. AA.**, *Comentarios a la Pacem in Terris*. BAC. Madrid, 1963. Págs. 21 y 33.

²⁷³⁷ *Ecclesia*, 8 de febrero de 1964.

²⁷³⁸ **Juan Pablo II**, Centesimus annus, 46.

²⁷³⁹ *Ibidem*; **Juan Pablo II**, *Evangelium vitae*, 101.

²⁷⁴⁰ *Ibidem*, 70 y 71.

²⁷⁴¹ **Juan Pablo II**, Centesimus annus, 46; **Juan Pablo II**, *Veritatis Splendor*, 101.

²⁷⁴² **Juan Pablo II**, *Veritatis Splendor*, 96.

²⁷⁴³ **Juan Pablo II**, *Evangelium vitae*, 20.

²⁷⁴⁴ **Juan Pablo II**, *Veritatis Splendor*, 113.

²⁷⁴⁵ **Juan Pablo II**, *Evangelium vitae*, 67-70.

²⁷⁴⁶ *Ibidem*, 70.

²⁷⁴⁷ *Ibidem*, 72.

²⁷⁴⁸ **Juan Pablo II**, *Veritatis Splendor*, 97.

El Catecismo de 1992 no es menos claro al respecto. La autoridad no saca de sí misma su legitimidad moral²⁷⁴⁹. Sólo es legítima si busca el Bien común²⁷⁵⁰. La voluntad arbitraria de los hombres no es soberana²⁷⁵¹. La diversidad de regímenes políticos sólo es admisible si promueve el Bien común, que es imposible —y esto es muy importante— sin respeto a la Ley Natural²⁷⁵². La ley injusta no obliga²⁷⁵³, aunque sea democrática. El poder político está obligado con la dignidad del hombre²⁷⁵⁴. Otro tanto podemos encontrar en el Compendio de Doctrina Social de la Iglesia²⁷⁵⁵.

Finalmente, Benedicto XVI²⁷⁵⁶ habla de la justicia como medida y misión de la política, pero -añade- la justicia no es posible sin una recta moral, sin el Derecho Natural, sin la ética, sin la razón iluminada por la fe, sin el amor de Dios.

5.1.10. El radiomensaje de Pío XII, *Benignitas et Humanitas*

Decía don José que Pío XII, en su radiomensaje de Navidad de 1944, hablaba de una «sana democracia fundada sobre los inmutables principios de la ley natural y de las verdades reveladas»²⁷⁵⁷.

Este documento pontificio es prototipo para el catolicismo liberal de la reconciliación entre la Iglesia y la modernidad. Sin embargo el documento ha sufrido una burda y constante manipulación, similar a la que ha sufrido el Concilio, con una

²⁷⁴⁹ **Juan Pablo II**, *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo. Madrid, 1992, 1902.

²⁷⁵⁰ *Ibidem*, 1903.

²⁷⁵¹ *Ibidem*, 1904.

²⁷⁵² *Ibidem*, 1901.

²⁷⁵³ *Ibidem*, 2242.

²⁷⁵⁴ *Ibidem*, 2237.

²⁷⁵⁵ **Pontificio Consejo Justicia y Paz**, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. BAC. Madrid, 2005. 406-407.

²⁷⁵⁶ **Benedicto XVI**, *Deus caritas est*, 28.

²⁷⁵⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 152.

selección interesada de textos, y con silencio de otros que arrojan luz definitiva sobre los primeros.

Sin duda la peculiaridad de este mensaje reside en su aparente bendición de la democracia moderna. Para muchos partidarios de esta tesis, León XIII «tragó» con el vocablo, y Pío XII habría tragado con la idea.

Como ha señalado el jurista Vegas Latapie, para comprender y juzgar debidamente el alcance doctrinal de este Radiomensaje, es preciso distinguir entre los valores universales y verdades absolutas contenidos en el documento, y las declaraciones histórico-prudenciales que contiene. Por ejemplo la afirmación de que «una sana democracia, fundada sobre los inmutables principios de la Ley Natural y de las verdades reveladas, será resueltamente contraria a aquella corrupción que atribuye a la legislación del Estado un poder sin freno y sin límites», o aquella otra sobre el absolutismo que «consiste de hecho en el erróneo principio de que la autoridad del Estado es ilimitada»..., no pueden ser juzgadas con el mismo criterio que estas declaraciones: «(...) entre los lúgubres gemidos del dolor se levanta una aurora de esperanza», «punto de arranque de una nueva era para la renovación profunda, la reorganización total del mundo...»²⁷⁵⁸.

Tres años escasos después precisaba Pío XII: «Al dirigirnos, en nuestro mensaje de Navidad de 1944, a un mundo entusiasmado con la democracia y deseosos de ser su campeón y propagador, Nos nos esforzamos en exponer los principales postulados morales de un orden democrático que sea justo y sano. Muchos temen hoy que la confianza en ese orden no se haya debilitado por el contraste chocante entre la democracia en palabras y la realidad concreta»²⁷⁵⁹.

Habla Pío XII de que la guerra podría haberse evitado a juicio de muchos si los poderes públicos hubiesen sido fiscalizados en sus poderes sin freno y sin límite; por eso añade Pío XII que «la forma democrática de gobierno se presenta a muchos como un postulado natural impuesto por la misma razón». Dice también Pío XII que «es necesario crear en el mismo pueblo eficaces garantías», al tiempo que se pregunta «si es

²⁷⁵⁸ **Vegas, Eugenio**, *Consideraciones sobre la democracia*. Afrodisio Aguado Editores. Madrid, 1965. Págs. 228-232.

²⁷⁵⁹ **Pío XII**, *Alocución al Sacro Colegio, 2 de junio de 1947*. Citado por **Vegas, Eugenio**, *Consideraciones sobre la democracia*. Afrodisio Aguado Editores. Madrid, 1965. Pág. 229.

de extrañar que la tendencia democrática se apodere de los pueblos y obtenga por todas partes la aprobación y el consentimiento...».

Este párrafo en particular ha llevado a muchos a pensar que la democracia moderna es la única forma de gobierno admisible. Según ellos, cuando el Papa Pío XII se hace eco de la opinión de «muchos», la hace suya y la sanciona con la autoridad de su magisterio. El jesuita Antonio Messineo²⁷⁶⁰ hacía un elocuente comentario al respecto. Cuando Pío XII habla de la democracia como «un postulado natural impuesto por la misma razón» (famoso texto aducido por el catolicismo liberal), se refiere a la opinión de muchos, una opinión extendida que no hace suya otorgando el sello de su autoridad. Messineo afirma que «bastaría una hermenéutica muy rápida y sencilla de las frases empleadas por Pío XII —en el pasaje antes transcrito— para darse cuenta de que es imposible encontrar en él ningún argumento que permita inferir el carácter esencialmente natural del régimen democrático. De hecho, las expresiones no pueden ser más circunspectas. Y en primer lugar, se refieren a una doble circunstancia que limita a primera vista la extensión: una es la importancia de los sacrificios pedidos hoy a los ciudadanos; otra son las condiciones particulares de nuestro tiempo, “en que la actividad del Estado es tan vasta y tan decisiva”. Así pues, admitiendo que el Papa la haya definido como postulado de la naturaleza, la democracia no sería más que en relación con esos dos supuestos. Ahora bien, siendo éstos de carácter histórico y contingente, como efecto de la mayor complejidad de la vida social y de los sacrificios mayores exigidos hoy a los ciudadanos, no pueden comunicarle, por decirlo así, más que un carácter natural y contingente, o bien, una conveniencia tal que haga, a la hora presente, de su adopción el medio más oportuno para alcanzar con más seguridad los fines de la vida social. Esto es válido como se ha señalado expresamente, incluso suponiendo que el Papa haya definido la democracia como postulado natural, lo que está lejos de corresponder con exactitud a su pensamiento. Está claro, por otra parte, para quien lea con atención dicha frase, que el Papa expone una opinión extendida, a la cual no otorga el sello de su autoridad: “La forma democrática —dice— se presenta a muchos como un postulado natural impuesto por la misma razón”. Ahora bien, salvo prueba en contrario recoger una opinión no significa sancionarla adoptándola, a menos que esta intención precisa no resulte del texto o del contexto. Si el texto pudiera dejar alguna duda sobre el sentido exacto de la expresión, el contexto lo hace desvanecer sin tener

²⁷⁶⁰ *La civiltà cattolica*, 19 de marzo de 1951.

nada. En efecto, leemos más arriba: “Casi no es necesario recordar que, según las enseñanzas de la Iglesia, no está prohibido en sí mismo preferir para el Estado una forma de gobierno moderada de carácter popular, salvada siempre la doctrina católica acerca del origen y ejercicio del poder público”, y que “la Iglesia no reprueba forma alguna de gobierno, con tal que sea apta por sí misma para la utilidad de los ciudadanos”²⁷⁶¹».

El Papa se limita a recoger un hecho innegable, que el pueblo designa con el nombre de democracia a sus aspiraciones después de una terrible experiencia bélica. Vegas Latapie señala que Pío XII, como León XIII, se limitará a soportar el vocabulario de moda en su tiempo, como hace Juan Pablo II en relación a la expresión «derechos humanos» en detrimento de la expresión clásica «dignidad humana», no sin intentar, quizá desesperadamente, salvar los principios inmutables de sabiduría política que atesora la Doctrina Social de la Iglesia, bajo el ángulo de la preocupaciones democráticas de sus contemporáneos²⁷⁶².

Una cosa es la confianza en la nueva era que nace después de la terrible Guerra Mundial y el fracaso de los totalitarismos nazi y fascista, y otra cosa muy distinta es su concepción de la democracia, expuesta en el propio Radiomensaje.

En este sentido, Cantero Núñez²⁷⁶³ señala que una «verdadera y sana democracia» no se limita en palabras del Papa a la democracia común. A juicio de este autor, en el Radiomensaje de Pío XII, la forma de gobierno es casi accesoria, puesto que el contenido del discurso trata también del hombre como sujeto activo de la vida política y social frente a un Estado, que siendo democrático, lo reduce a mero sujeto pasivo, a un simple objeto. Pío XII habla también en su Radiomensaje de la participación política y social, y con ello se refiere a la expresión «sana y verdadera democracia». En este sentido, es clarificador el párrafo del Radiomensaje que dice: «¿qué caracteres deben distinguir a los hombres que viven en la democracia y bajo el régimen democrático». Pío XII responde: «manifestar su propio parecer sobre los deberes y sacrificios, que le vienen impuestos, no estar obligado a obedecer sin haber sido escuchado: he ahí dos

²⁷⁶¹ **León XIII**, *Libertas praestantissimum*.

²⁷⁶² **Vegas, Eugenio**, *Consideraciones sobre la democracia*. Afrodisio Aguado Editores. Madrid, 1965. Pág. 232.

²⁷⁶³ **Cantero, Federico**, *¿Crisis en la democracia?. La democracia y la doctrina pontificia*. Editorial Speiro. Madrid, 1984.

derechos del ciudadano que encuentran su expresión en la democracia, según indica su propio nombre».

Cuando Pío XII habla de «verdadera y sana democracia» no se refiere inequívocamente a la democracia común como forma de gobierno, sino que el Papa habla de la democracia entendida en sentido amplio como una fórmula que «admite distintas formas» y que es compatible con las formas de gobierno clásicas: monarquía y república. Habla el Papa de la democracia como «forma de gobierno popular», subrayando que «no está prohibida», pero que está condicionada por la doctrina católica sobre el origen y ejercicio del poder, y por la utilidad para los ciudadanos. El pragmatismo del Papa en este sentido nada tiene que ver con la obsesión democrática. Al tiempo que se mantiene la tesis iusnaturalista, constante en el magisterio pontificio de ayer y de hoy, y que resulta incompatible con el voluntarismo jurídico de las democracias vigentes en Occidente.

Refuerza esta tesis otro párrafo de Pío XII: «Pero, cuando se aboga por una mayor y mejor democracia, semejante exigencia no puede tener otro significado que el de colocar al ciudadano en condiciones cada vez mejores de tener su propia opinión personal, y de expresarla y hacerla valer de manera conducente al Bien común».

No dice Pío XII en ningún caso que el pueblo tenga obligatoriamente que gobernar, ni que la soberanía resida en el mismo. Más aún, previene contra el influjo de una masa o multitud amorfa. Cuando el Papa habla de las características del buen gobierno, insiste en la investidura de mandar con autoridad verdadera y eficaz. Estas palabras, unidas a la doctrina católica sobre el origen del poder que debe respetar todo régimen político, no apuntan hacia el pueblo como fuente del poder, tal y como señala la tradición liberal, sino que empalma con León XIII y San Pío X, para establecer que el sentido y orientación esencial del poder no puede depender arbitrariamente de la voluntad del pueblo. Pío XII impone al poder «la misión de realizar el orden querido por Dios», al tiempo que añade que su fin ha de ser el bien común, sin olvidar que «debe estar fundado sobre los inmutables principios de la Ley natural y de las verdades reveladas».

Tanto condicionante es radicalmente incompatible con la democracia tal y como la prensa, la opinión pública y la ley positiva en la Unión Europea la entienden. Además, dice Pío XII, si faltan estos condicionantes, lejos de «una verdadera y sana democracia» estamos ante «un verdadero y simple sistema de absolutismo». No puede

sostenerse lícitamente que Pío XII reclamase una democracia al uso en la Europa de posguerra.

5.2. Don José y la extrema derecha

Monseñor Guerra Campos no tiene adscripción política conocida. «Nunca, ni de seglar ni de sacerdote, he pertenecido a ninguna de estas organizaciones», se refiere a las organizaciones del Movimiento Nacional²⁷⁶⁴. Algunos de sus escritos sin embargo tienen comentarios laudatorios del pensamiento de José Antonio Primo de Rivera y de la Falange²⁷⁶⁵. También lo hizo con el carlismo, aunque con mucha menos intensidad, pero no con otros grupos que formaban parte de la Falange unificada por Franco por decreto en abril de 1937 como Renovación Española o *Acción Española*. Defiende don José la ortodoxia católica joseantoniana frente al paganismo, racismo y antijudaísmo nacional-socialista hitleriano²⁷⁶⁶, ante la inquietud episcopal por una posible influencia nazi en la España de la posguerra²⁷⁶⁷.

Dice el padre Domingo Muelas que a don José le colgaron el «San Benito» de político y franquista. En todo su ministerio episcopal demostró que lo importante para él era la persona, no el partido en el que militaba. El ex Ministro socialista José Barrionuevo dijo de don José: «Cuando vine a Cuenca para firmar el contrato del Convento de San Pablo, para hacer el Parador, venía yo con muchos prejuicios, por todo lo que se decía de Guerra Campos, pero me quedé sorprendido por el trato tan exquisito, simpático y elegante, y con qué sencillez nos trató. Vi en él, como yo ahora, que lo importante es ver en las personas la honradez y buena voluntad»²⁷⁶⁸.

²⁷⁶⁴ **Guerra Campos, José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. Op. Cit. Pág. 26.

²⁷⁶⁵ **Utrera Molina, José**, *Sin cambia de bandera*. Planeta. Barcelona, 1990. Pág. 143.

²⁷⁶⁶ **Guerra Campos, José**, *La Iglesia en España (1936-1975)*. Op. Cit. Págs. 59, 60 y 64; **Guerra Campos, José**. *El legado de Franco: Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*. Págs. 107, 109, 114 y 144.

²⁷⁶⁷ **Guerra Campos, José**, *El legado de Franco: Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*. Pág. 143.

²⁷⁶⁸ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 72.

Jamás rechazó a ningún político. Habló con Adolfo Suárez, con Leopoldo Calvo Sotelo, con Felipe González, con Virgilio Zapatero, o con José Bono, que podrían dar testimonio de su extraordinaria cordialidad pese a las diferencias ideológicas abismales que les separaban. Las autoridades locales, todos los alcaldes y presidentes de la Diputación de Cuenca, de uno y otro signo, podrían confirmar este aserto. Entre los comunistas de la provincia de Cuenca siempre decía que tenía muy buenos amigos. A todos ellos, con la sinceridad y honradez que le caracterizaba, les daba su punto de vista y discutía con quienes opinaban de distinta manera, con verdadera sutileza y profundidad.

El padre Muelas dice que nunca votó en las Elecciones Generales, ni Municipales, ni Autonómicas, ni Europeas. Jamás orientó el voto en clave partidista. No mandó circulares a la feligresía manifestando la intención de voto. A quien le consultaba, individualmente, le respondía que debía seguir el dictamen de su sincera conciencia. Don predicó en este sentido con el ejemplo y con la palabra. A propósito de las disputas entre los cristianos, de las opiniones discutibles y de las divergencias, «el pastor está obligado a estar con todos y a no identificarse con ninguno. El pastor es guardián de la unidad esencial de la comunidad, porque si nos hacemos partidarios de la fórmula de un grupo excomulgamos al resto. Es el ejemplo de Cristo. Es muy probable que los laicos más osados, recriminen al pastor que sólo es capaz de buenos consejos, pero que no se decide en la hora definitiva»²⁷⁶⁹. Le llamarán cobarde. Don José se apiada del sacerdote que se deje llevar por banderías, aunque sean justas. Habrá entonces traicionado su misión; habrá olvidado que el destino del pastor es ser crucificado. Y esto vale para todos los cristianos. Nunca contentaremos a todos, porque queremos atender paternalmente a todos. Ocurre lo mismo a los padres en las disputas de los hijos. Su misión conciliadora supone que sean triturados por envidias, celos e incomprendiones²⁷⁷⁰. «Daremos la luz y el alimento espiritual que oriente y anime a los laicos en sus tareas seculares; sin estorbar su libertad legítima, sin alejarlos del núcleo sacro y evangélico, del que somos ministros»²⁷⁷¹.

²⁷⁶⁹ Guerra Campos, monseñor José, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 45.

²⁷⁷⁰ *Ibidem*. Pág. 46.

²⁷⁷¹ *Ibidem*. Pág. 80.

¿Dónde estaba don José el 23 F?. La respuesta es sencilla. En su casa, y con el teléfono descolgado, como solía tenerlo todas las noches. Al día siguiente, y los siguientes, fueron días de trabajo, como todos los días, sin ausentarse de Palacio Episcopal. Comentando, en cierta ocasión, lo del golpe de Estado, tan sólo contestó que había sido «una verdadera chapuza»²⁷⁷².

Mucho se ha escrito sobre la vinculación de monseñor Guerra Campos con la extrema derecha²⁷⁷³. La expresión «obispo de España», «título que tanto escuece a algunos venerables hermanos» se puso de moda entre amigos y detractores²⁷⁷⁴. La expresión extrema derecha no tiene ningún matiz, ni positivo ni peyorativo. Intenta situar a buena parte de los partidarios del Régimen anterior, que después de la muerte del general Franco se organizaron en distintos partidos que respondían a una crítica del liberalismo político que no vino acompañada de una descalificación global del liberalismo económico. El Frente Nacional, heredero de Fuerza Nueva, concurrió a las Elecciones Europeas de 1987 bajo el lema «Hay un camino a la derecha».

Fue muy prudente sin embargo en este sentido, correspondiendo a su dignidad pastoral, aunque se dejó querer sobre todo en los momentos finales de su ministerio y de su vida, tal vez arrastrado por la soledad «doctrinal» que sufría. La extrema derecha ha abanderado casi en monopolio algunas posiciones doctrinales de don José, pero no todas, abandonadas por buena parte de nuestros obispos. Lo que nunca ocultó ni disimuló fue su adhesión a la Fundación Francisco Franco, creada al poco de la muerte del General para divulgación de su obra política²⁷⁷⁵.

Blas Piñar conoció a don José cuando éste era obispo responsable del Apostolado Seglar. Es importante subrayar que Blas Piñar, antes de la legalización de los partidos políticos en 1976, fue un antiguo y destacado dirigente de Acción Católica.

Se conocieron personalmente cuando don José residía en Madrid. Piñar visitó a don José para informarle sobre un libro que acababa de publicarse, escrito por un médico, que tenía gran difusión y que se vendía incluso en puestos colocados en la calle. Tenía una portada y un título atractivo, pero en realidad se trataba de un libro

²⁷⁷² **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Págs. 71-72.

²⁷⁷³ Vid. *Interviú* del 17 de agosto de 1978; *Diario-16* del 25 de julio de 1981; o *Tiempo* del 13-19 de agosto de 1981.

²⁷⁷⁴ **Redacción**, «*Clemencia*». En *Fuerza Nueva*, 459 (1975) 26.

²⁷⁷⁵ **Cifra**, «*La Fundación Nacional Francisco Franco*». En *ABC SEVILLA*, 22.673 (1976) 34.

pornográfico. Entendió que la jerarquía debía saberlo y actuar en consecuencia. Le dio a conocer al obispo su punto de vista, y el cambio de impresiones terminó siendo muy cordial.

La relación se intensificó con el tiempo. Piñar le visitó en su Palacio Episcopal varias veces. Al parecer se profesaban mutua admiración. Don José era suscriptor de la revista *Fuerza Nueva*, desde el primer número. Sólo causó baja con su fallecimiento. Pagaba puntualmente el importe de la suscripción sin admitir el regalo de la suscripción gratuita. Lo mismo hacía el obispo de Tenerife, monseñor Luis Franco. Sorprendentemente, monseñor Jacinto Argaya Goicoechea también era suscriptor de la revista. Luis Fernández Villamea, director de la revista *Fuerza Nueva*, asegura que don José era ideológicamente próximo al partido, pero en la distancia formal, y que había una óptima relación aunque no había una relación de íntimos amigos²⁷⁷⁶.

Don José le escribió a propósito de unas conferencias en la Semana de Pasión, del 13 al 17 de marzo de 1967, que impartió Piñar en el Palacio de los Deportes de Madrid, a petición de las Hermandades de Trabajo: «Le felicito por hablar claramente de la presencia salvadora de Jesús y de la vida que esperamos. Suyo en el Señor»²⁷⁷⁷.

Don José le envió también a Piñar una carta de condolencia por la agresión izquierdista a uno de sus hijos en 1968 en la Universidad Complutense: «Mi querido amigo. Deseo reiterarle por escrito mi indignación y protesta por la cobarde agresión sufrida por su hijo en la Universidad. Aunque para los dos constituye un honor este acto. Le felicito también, por su acertado y oportuno artículo de ayer en *Informaciones*. Adelante con firmeza y serenidad. ¡Qué más quisiera el enemigo que perdiéramos los nervios!» Don José calificó el la editorial del periódico *YA* al respecto como «insidioso e injusto»²⁷⁷⁸.

En marzo de 1967 se celebró en el Colegio Mayor San Pablo de Madrid un Congreso Nacional de Apostolado Secular preparatorio de otro de carácter internacional, que se celebraría en Roma. Don José llamó por teléfono a Piñar para que actuase como moderador en el debate sobre la ponencia «Los seglares y su participación en la evangelización de agnósticos y ateos». El mismo 1967, el obispo secretario de la Conferencia Episcopal, monseñor Guerra Campos, comunica a don Blas que ha sido

²⁷⁷⁶ Entrevista a don **Luis Fernández Villamea** el 4 de febrero de 2010.

²⁷⁷⁷ **Piñar, Blas**, *Bandera discutida*. Editorial FN. Madrid, 2003. Pág. 41.

²⁷⁷⁸ **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia I*. Editorial FN. Madrid, 2001. PágS. 473-474.

designado representante de España en el Congreso Mundial del Apostolado Seglar a propuesta de la UNAS²⁷⁷⁹.

Don José habló en 1969 en las oficinas de la revista Fuerza Nueva de la calle Velázquez de Madrid sobre el dogma de la virginidad de María, con el título: «La Virgen, Nuestra Señora»²⁷⁸⁰.

Don José felicitó a Piñar por unas conferencias de éste en las Hermandades Obreras sobre el Apostolado Seglar en 1971²⁷⁸¹.

El 23 de junio de 1972 don José ofreció una Misa por España en el Cerro de los Ángeles, organizada por Fuerza Nueva. Pronunció la homilía²⁷⁸², hablando de la presencia liberadora de Cristo en las sociedades civiles que no son indiferentes a la trascendencia²⁷⁸³. Un año antes en el mismo lugar habló de la encíclica de Pablo VI, *Octogesima adveniens*, para recordar los beneficios sociales de convivir en los valores cristianos²⁷⁸⁴.

Fue invitado a presentar la película «Nuestra Señora de Fátima», en un acto convocado por la Editorial Fuerza Nueva en el Teatro Goya de Madrid, el 22 de mayo de 1973, cuando todavía no era partido político. La víspera dirigió unas palabras sobre el mismo tema en las oficinas de esta revista. Don José se confesó inexperto en cine y sólo pretendía situar la aparición de la Virgen en el marco de la doctrina católica²⁷⁸⁵. Sobre este episodio la agencia Europa Press tuvo que rectificar una de sus informaciones. Había imputado a la editorial Fuerza Nueva y a don José la politización de esta proyección cinematográfica, porque el evento coincidió con la prohibición del arzobispo de Madrid, cardenal Tarancón, de la visita de la imagen de la Virgen de Fátima a Madrid. Lo cierto es que la proyección estaba prevista antes de los hechos²⁷⁸⁶.

²⁷⁷⁹ **Piñar, Blas**, *Bandera discutida*. Editorial FN. Madrid, 2003. Pág. 46.

²⁷⁸⁰ **Redacción**, «*Conferencias*». En *Fuerza Nueva*, 127 (1969) 32.

²⁷⁸¹ **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia I*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 385.

²⁷⁸² **Piñar, Blas**, *Bandera discutida*. Editorial FN. Madrid, 2003. Pág. 74.

²⁷⁸³ **Redacción**, «*“Fuerza Nueva”, en el Cerro de los Ángeles*». En *Fuerza Nueva*, 286 (1972) 29.

²⁷⁸⁴ **Redacción**, «*Actividades de “Fuerza Nueva”. En el Cerro de los Ángeles*». En *Fuerza Nueva*, 234 (1971) 36.

²⁷⁸⁵ **Cifra**, «*Monseñor Guerra Campos presenta la película sobre la Virgen de Fátima*». En *ABC SEVILLA*, 21.743 (1973) 51.

²⁷⁸⁶ **Redacción**, «*Sobre una información*». En *Fuerza Nueva*, 335 (1973) 8.

En Cuenca, en 1975, al pie del monumento erigido en honor del Cruz Laplana, asesinado por el comunismo, la Editorial Fuerza Nueva convocó una ofrenda floral al obispo-mártir después de un mitin en la ciudad. Desde hace un año el alcalde de Cuenca, a instancias del obispo, accedió a adecentar el monumento que recuerda el lugar exacto de su muerte, en el Alto de Serrezuela. Se leyó un mensaje de simpatía y afecto al obispo de Cuenca. Don José, enterado del homenaje a don Cruz Laplana en el lugar de su muerte, afirmó que no podía dejar de asociarse a ese acto, aunque sea desde la distancia. El obispo se encontraba en visita pastoral fuera de la ciudad y envió una nota, que fue leída²⁷⁸⁷.

Monseñor Cirarda, siendo Obispo de Córdoba, prohibió a Piñar en 1974 hablar en Castro del Río, un pueblo de su diócesis, para conmemorar el cuarenta aniversario de una cofradía. Ante la prohibición, don José, en carta de 25 de febrero de 1974, afirmaba que todo «parecía tristísimo e increíble», y que la prohibición «pertenece al género dictatorial»²⁷⁸⁸.

Al comienzo del año 1974 le llegó la noticia de una reunión de la Comisión Permanente del Episcopado español en la que se acordó evitar que el franquismo se institucionalizara después de la muerte de Franco; y para ello someter a discusión los Principios Fundamentales del Movimiento Nacional, legitimando ante la opinión pública los partidos políticos y la oposición política legalizada, considerando como contraria al Derecho Natural la administración de la Justicia Española». Don José le confirmó la noticia en carta de 25 de febrero de 1974, añadiendo que algunos obispos, aun estando conformes, habían aconsejado, por una parte, prudencia, y por otra, infiltración en los medios de comunicación»²⁷⁸⁹.

Presidió el funeral por el general Franco y por José Antonio Primo de Rivera en el Valle de los Caídos el 20 de noviembre de 1977, convocado por la Fundación Nacional Francisco Franco²⁷⁹⁰. Otras veces no podía acudir a los actos religiosos en Madrid, porque presidía los de Cuenca, enviando su adhesión: «Me asocio a todos los que se reúnen en Madrid, de modo especial a los numerosos sacerdotes, para orar por

²⁷⁸⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el monumento al obispo-mártir*». En *Fuerza Nueva*, 442 (1975) 20-21.

²⁷⁸⁸ **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia I*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 400.

²⁷⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 508.

²⁷⁹⁰ **Fernández Villamea, Luis**, «*Fuerza Nueva y su fidelidad al 20-n*». En *Fuerza Nueva*, 949 (1987) 6-15; **Piñar, Blas**, *Así sucedió*. Editorial FN. Madrid, 2004. Págs. 379 y 389-395.

Francisco Franco»²⁷⁹¹. Fue el caso de 1976. El 20 de marzo de 1976, y organizada por la Guardia de Franco, presidió el funeral por el general Franco en la Parroquia de San Esteban de Cuenca, con asistencia de Carmen Polo de Franco²⁷⁹².

Fuerza Nueva proyectó de nuevo una película sobre la Virgen de Fátima en un cine de Madrid en 1978. Don José pronunció unas palabras antes de la proyección²⁷⁹³.

El 25 de junio de 1981 presentó el libro «En tierra firme», de Fray Antonio de Lugo. A su lado, en la mesa presidencial, estaba junto a Blas Piñar, en las oficinas de Fuerza Nueva en la calle Mejía Lequerica de Madrid. En la presentación don José pidió volver la vista a la DSI para resolver los problemas que los hombres de hoy tienen planteados²⁷⁹⁴.

En las elecciones de 1981 al Parlamento andaluz, ante el fracaso electoral y las expectativas suscitadas por Fuerza Nueva, don José, después de escuchar las palabras decepcionadas de Piñar, replicó: «mientras el número de interesados sea muy superior al de los idealistas, usted perderá las elecciones. Sólo cuando los interesados vean su interés en peligro, se refugiarán en la fortaleza de los idealistas y Vd. triunfará en las urnas»²⁷⁹⁵. Por eso, Piñar asegura con frecuencia que fue su «consejero y consuelo».

Cuando en 1982 Fuerza Nueva protestó en las calles contra el aborto, apoyaron estos actos el obispo de Cuenca y el Colegio de Médicos de Madrid²⁷⁹⁶.

En las oficinas de Fuerza Nueva en Madrid, locales del partido Frente Nacional, sitas en la calle Núñez de Balboa número 31, don José pronunció dos conferencias los días 16 y 17 de diciembre 1992, sobre el tema «Franco y la Iglesia», de tres horas de duración total, con motivo del centenario del nacimiento del general Franco. Es un resumen de su participación en la obra colectiva *El Legado de Franco*, publicado cinco años después. Piñar le agradeció que aceptase la invitación. Don José denominó a los

²⁷⁹¹ Piñar, Blas, *Así sucedió*. Editorial FN. Madrid, 2004. Pág. 379.

²⁷⁹² Guerra Campos, monseñor José, «En Cuenca, funeral por el Caudillo». En Fuerza Nueva, 482 (1976) 30-32.

²⁷⁹³ Piñar, Blas, *Bandera discutida*. Editorial FN. Madrid, 2003. Pág. 409.

²⁷⁹⁴ Redacción, «Monseñor Guerra Campos presentó el libro “En tierra firme”, de Fray Antonio de Lugo». En Fuerza Nueva, 756 (1981) 27.

²⁷⁹⁵ Piñar, Blas, *Por España entera. II parte de Escrito para la historia*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 24.

²⁷⁹⁶ Fernández Villamea, Luis, «largo y sangriento proceso». En Fuerza Nueva, 1.347 (2008) 8-9.

allí reunidos «familia de leales», agradeció a Piñar sus palabras laudatorias en la presentación y saludó a la hija del general Franco, Carmen Franco Polo, allí presente²⁷⁹⁷.

La presencia de don José en los locales de Fuerza Nueva en varias ocasiones, tal vez no llegue a media docena en 25 años, ha sido magnificada por la prensa, mayoritariamente hostil, y siempre comprensiva, liberal e indulgente con cualquier cosa, pero incisiva y rigurosa con todo cuanto se refería a don José y a lo que don José representaba. Además su presencia siempre tuvo relación con actos litúrgicos o conferencias sobre cuestiones de teología o historia de la Iglesia. Por eso es calumnioso afirmar que participó en mítines de Fuerza Nueva²⁷⁹⁸.

El padre Juan Manuel Cabezas señala que don José estuvo también en otros auditorios de signo muy diferente cuando también se le llamó. Hoy en día, además, muchos obispos han participado en actos en común con miembros de partidos de toda ideología, sin excluir partidos de signo marxista, por lo cual no se entiende que pueda reprochase su relación con un partido concreto que además se dice católico. Más extraña e inexplicable le resulta al padre Juan Manuel Cabezas la actitud de aquellos prelados que no sólo visitaban a partidos abiertamente anticatólicos que promovieron leyes que han destruido a la sociedad, sino que simpatizaban con ellos y los apoyaban, a la que vez que rechazaban hasta el saludo a los políticos católicos, usando indebidamente su potestad divina para fines políticos²⁷⁹⁹.

Efectivamente, el cardenal Cañizares, por ejemplo, visitó como obispo de Granada la sede del PSOE de la ciudad: «mi relación con ellos fue muy buena», aseguraba el prelado²⁸⁰⁰. Y el obispo auxiliar de Madrid, monseñor Francisco Pérez y Fernández Golfín, celebró Misa en el oratorio de San Miguel de las oficinas del propio

²⁷⁹⁷ **Editorial**, «*La presencia de Guerra Campos*». En *Fuerza Nueva*, 1.067 (1993) 4-5; **Meer y de Ribera, Carlos de**, «*Monseñor Guerra campos habló sobre "Franco y la Iglesia"*». En *Fuerza Nueva*, 1.067 (1993) 6-11; **Redacción**, «*Convocatorias. Conferencias*». En *ABC*, 28.173 (1992), 71; **Redacción**, «*Franco y La Iglesia*». En *La Nación*, 67 (1993) 10.

²⁷⁹⁸ **Redacción**, «*Los obispos y sus tendencias políticas*». En *Mediterráneo*, 11.792 (1976) 11; **Vidal, José Manuel**, «*El último cruzado*». En *El Mundo*, 2.135 (1995) 51.

²⁷⁹⁹ Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

²⁸⁰⁰ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 98.

Frente Nacional en Madrid en el funeral por el padre Elías Alonso, capellán del partido²⁸⁰¹.

Se ha dicho injustamente que su Palacio Episcopal era visitado con frecuencia por personas vinculadas a la extrema derecha. Quienes dicen esto no conocían a don José pero tampoco conocen a la extrema derecha. Primero porque don José recibía a todo el mundo²⁸⁰², y con todos pasaba largas horas de charla, olvidándose hasta de la hora de la comida. Y segunda, porque la llamada extrema derecha no era toda de inspiración católica. La extrema derecha que se ha dicho de inspiración católica o bien era católica de forma tibia, o bien no comulgaba con algunas razones, conclusiones o juicios²⁸⁰³ laudatorios de don José al respecto del Concilio, especialmente el apartado de la libertad religiosa, o del Santo Padre.

El concejal del PSOE en Cuenca, José Manuel Martínez Centeno, apoyó la decisión del Pleno del Ayuntamiento de Cuenca respecto a la declaración de tres días de luto oficial por el fallecimiento de don José, porque el difunto formaba parte de una comunidad fuertemente vinculada al hecho religioso. Manifestó que tuvo discrepancias con el prelado sobre cuestiones religiosas, pero confesó que la noticia del fallecimiento del obispo emérito de Cuenca le había afectado mucho, entre otras cosas porque «desde que estoy en la vida política he mantenido con él unas relaciones cordiales basadas en el respeto mutuo..., y probablemente ha sido una de las personas de las que, en los momentos más difíciles que he pasado, he recibido una palabra de aliento y comprensión»²⁸⁰⁴.

Don José también comió con Manuel Fraga en varias ocasiones²⁸⁰⁵, o se entrevistó con él²⁸⁰⁶.

Don José «no intervino jamás en la creación de algún partido político muy grato a algún obispo auxiliar, ni apoyó al separatismo anticristiano, como algún prelado

²⁸⁰¹ **Piñar, Blas**, «*Don Elías, nuestro capellán*». En *Fuerza Nueva*, 1.024 (1991) 38-39.

²⁸⁰² Entrevista al padre don **Vicente Langreo** Garrote el 4 de abril de 2013.

²⁸⁰³ Cf. **Ayuso, Miguel**, «*In memoriam: José Guerra Campos, obispo*». En *Verbo*, 359-360 (1997) 814.

²⁸⁰⁴ **M. D., J.**, «*Se declaran tres días de luto oficial por la muerte de Guerra Campos*». En *El Día de Cuenca*, 4.003 (1997) 7.

²⁸⁰⁵ **Fraga Iribarne, Manuel**, *Memoria breve de una vida pública*. Editorial Planeta. Barcelona, 1980. Págs. 184, 189 y 229.

²⁸⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 228.

residencial, ni bautizó a ningún nieto de Franco, como algún cardenal. Por eso fue libre siempre para hablar evangélicamente sin condicionamientos mundanos»²⁸⁰⁷.

5.2.1.El caso Lefèbvre

En su primera homilía como obispo de Cuenca don José señaló que no hubiera querido «responsabilidad pastoral por razones que sigo estimando serias». ¿Volvía a referirse al papel desempeñado por la Conferencia Episcopal y a la naturaleza jurídica de sus decisiones, que le parecían abusivas y sin soporte doctrinal y jurídico?. Martín Descalzo en la revista *Vida Nueva*, por este motivo, injustamente acusaba a don José de mantener las tesis del cismático Lefebvre. Don José invocaba para explicarse al propio Concilio, a los Estatutos de la Conferencia Episcopal y a las intervenciones al respecto de otros obispos para negar que la Conferencia Episcopal tuviese una jurisdicción supradiocesana.

Don José nunca apoyó ni la figura de Lefèbvre ni sus teorías²⁸⁰⁸. Nunca formó parte de los que se ha llamado con falta de propiedad «anticlericalismo de derechas»²⁸⁰⁹. Ni alimentó el desdén por una jerarquía eclesiástica que practicaba por sistema la ambigüedad y los cedimientos, como insinúa el padre Cárcel Ortí a propósito del funeral por el almirante Carrero Blanco, cuando los insultos contra el cardenal Tarancón venían acompañados de vívas al «obispo de España», en referencia evidente a don José²⁸¹⁰.

²⁸⁰⁷ **Alba Cereceda, José María**, «*Replica no publicada a un artículo en ABC*». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 20; **Alba Cereceda, José María**, «*La verdad sobre mons. Guerra Campos*». En *Siempre P' alante*, 350 (1997) 8.

²⁸⁰⁸ **Redacción**, «*Lefèbvre proyecta crear una fraternidad en España*». En *ABC*, 22.439 (1978) 23; **Cárcel Ortí, Vicente**. *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1037; Entrevista a monseñor **Fernando Sebastián** el 16 de febrero de 2012; Entrevista a don **Luis Fernández Villamea** el 4 de febrero de 2010; (Entrevista con el padre Ricardo de Perea González el 3 de octubre de 2011; **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 32.

²⁸⁰⁹ **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 226.

²⁸¹⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 92.

Don José publicó en el Boletín de la Diócesis de Cuenca un artículo de la revista *L'Homme Nouveau*²⁸¹¹ firmado por Marcel Clement, y que califica como «exposición detenidamente elaborada». Añade que «quizá no constituya la expresión completa del problema. Pero ofrece un punto de vista interesante y orientador». Aunque el boletín diocesano traduce y publica el artículo, deja sin embargo la responsabilidad de las afirmaciones al autor, al tiempo que califica el caso Lefebvre como reflejo de «una situación delicadísima de la Iglesia»²⁸¹². Parece claro que la publicación de un artículo de estas características implica cierta aquiescencia esencial.

Repárese en que don José califica el artículo como posiblemente incompleto, y deja la responsabilidad última de los juicios emitidos al autor, tal vez porque el artículo se permite enjuiciar las tareas de gobierno del Papa sobre la Iglesia, que naturalmente no son infalibles, pero que suponen cierta osadía en una conciencia cristiana.

El autor lamenta el contraste entre los propósitos regeneradores del Concilio y la triste realidad del abandono masivo de almas consagradas, la mundanización del pueblo de Dios y la amenaza de un cisma.

Lefebvre ha ordenado a varios sacerdotes contra la voluntad del Papa. En julio pasado el Papa le ha declarado «suspense a divinis», prohibiéndole dispensar los sacramentos, celebrar la misa y predicar.

El autor observa cierta turbación en los fieles, desconcertados ante las reformas que se suceden en el seno de la Iglesia. Se pregunta en cualquier caso si no será muy peligroso para la Iglesia dejar en manos de los modernistas la gestión e interpretación del Concilio.

El Espíritu Santo ha querido con el Concilio renovar la actitud de los cristianos con el prójimo, cristiano o no. No se trataba de modificar la vivencia de la fe, sino de acentuar la fecundidad apostólica. Efectivamente, señala el autor, la Iglesia había perdido buena parte de su autoridad y obediencia en Europa, después de siglos de dominio doctrinal y temporal, mediante estructuras conformes al Derecho Natural. El Renacimiento, la Reforma y las tres revoluciones (1789, 1917 y 1968) han traído el antropocentrismo. Los filósofos materialistas dominan la cultura y los católicos han

²⁸¹¹ Cf. **Clement, Marcel**, «*Un solo rebaño y un sólo pastor*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1976) 294-306.

²⁸¹² **Clement, Marcel**, «*Un solo rebaño y un sólo pastor*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1976) 294.

quedado en situación defensiva de repliegue. Eran unos «salvados» sin dimensión comunitaria de «salvadores». El Concilio quería pasar de una psicología de conservación a una de conquista, renovando la fecundidad apostólica de otras épocas, como las primeras comunidades cristianas, que vivían consagradas a la evangelización. Por eso, Juan XXIII anunció que el Concilio sería un nuevo Pentecostés.

Diez años después del Concilio, sin estar a la defensiva, el Concilio no se ha traducido en realidades apostólicas sobrenaturales. Al contrario, la Iglesia ha sido atacada desde el interior: Pablo VI habló de «autodemolición» y llegó a decir que «el humo de Satanás» se había introducido en la Iglesia²⁸¹³.

Episcopados enteros se sublevaron contra Pablo VI a propósito de la encíclica *Humanae Vitae*. El catecismo holandés fue otra forma de rebelión doctrinal. La crisis de fe ha sido inimaginable y mantener, por ejemplo, el celibato eclesiástico en vigor ha supuesto un esfuerzo descomunal después de incesantes y sutiles conspiraciones en su contra. Hemos vivido una ofensiva modernista que ha paralizado o desviado el Concilio. Pero la sustancia de la fe ha sido defendida heroicamente. El autor defiende a Pablo VI de las acusaciones más frecuentes de complicidad o connivencia con la rebelión orquestada intra y extra ecclesia. Pablo VI ha defendido la fe tanto o más que sus predecesores en un grave momento de la historia de la Iglesia.

¿Por qué entonces el fracaso, al menos provisional, del Concilio?. En primer lugar, a juicio del autor, el Concilio no fue suficientemente preparado. En segundo lugar fue monopolizado por la facción menos ortodoxa de la Iglesia y por informadores religiosos poco responsables. Los «católicos modernistas», carentes de raíces sobrenaturales, se han presentado como los únicos católicos fieles al Concilio, y bajo esta sombra, han desobedecido al Papa y a la Iglesia, saboteando lo esencial del Concilio. Bastan los ejemplos de la liturgia, la catequesis, la disciplina en el clero, la vida consagrada y los seminarios.

La facción tradicional, poco activa, se ha sentido rechazada y ha juzgado la situación sobrevenida muy deteriorada como un fruto del Concilio, de tal manera que

²⁸¹³ **Clement, Marcel**, «*Un solo rebaño y un sólo pastor*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1976) 299.

éste debía juzgarse por tales frutos. Esta facción tiene vocación de fidelidad al Papa, y ha sido fiel al mismo con más o menos entusiasmo e intensidad²⁸¹⁴.

Para Vittorio Messori «defender hoy la verdadera Tradición de la Iglesia significa defender el Concilio»²⁸¹⁵. En referencia al caso Lefebvre: «Estas absurdas situaciones han podido mantenerse hasta ahora gracias precisamente a la arbitrariedad y la imprudencia de ciertas interpretaciones posconciliares. Mostremos el verdadero rostro del Concilio y caerán por su base estas falsas protestas»²⁸¹⁶. Califica esta postura como «ilógica y descabellada»²⁸¹⁷.

Don José no tuvo la misma valoración del obispo Lefebvre que algunos de sus seguidores. Piñar no habló nunca con don José sobre monseñor Lefebvre. Aunque asegura haberle escuchado quejarse de la inflexibilidad con los curas de Lefebvre y la permisividad con los curas llamados progresistas. Dice también que la Hermandad de San Pío X, que agrupa a los seguidores de Lefebvre, tanteó a don José y al cardenal Marcelo González. Y ambos rechazaron la invitación. En una ocasión el padre Juan Manuel Cabezas también oyó comentar a don José que aun cuando el arzobispo francés no tuviera razón en sus posturas, no debía habersele tratado con tan poca delicadeza como se le trató, pareciendo que se quería más la ruptura que la comunión plena. De hecho es la línea que se ha seguido con Juan Pablo II y con Benedicto XVI, intentar acercar posiciones desde una profunda caridad y un diálogo franco y sincero²⁸¹⁸.

En entrevista personal con Blas Piñar, esta cuestión fue una de las preguntas más controvertidas. Piñar no parecía dispuesto a discutir sobre el tema, aduciendo que exponía su opinión y que respetaba opiniones distintas, en una sutil manera de evitar el debate. Entonces coloqué sobre la mesa de su despacho-biblioteca un folio con algunas valoraciones de don José sobre el Concilio, que Piñar valoraba de manera opuesta en sintonía con el obispo cismático francés: «No voy a entrar en el debate surgido acerca de si los frutos detectados que produjo el Concilio Vaticano II se deben a sus textos o a su interpretación», sembrando la duda sobre el Concilio por no citar explícitamente al comunismo.

²⁸¹⁴ Cf. **Clement, Marcel**, «*Un solo rebaño y un sólo pastor*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1976) 294-306.

²⁸¹⁵ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 37.

²⁸¹⁶ *Ibidem*. Pág. 39.

²⁸¹⁷ *Ibidem*. Pág. 37.

²⁸¹⁸ Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

Don José tampoco tuvo reservas con el documento conciliar sobre la libertad religiosa. Piñar decía que «a no ser que se cierren obstinadamente los ojos no resulta fácil entender que la Declaración conciliar *Dignitatis Humanae* sobre la libertad religiosa sea un desarrollo evolutivo y no un cambio del criterio mantenido por la Encíclica *Quanta Cura* de Pío IX»²⁸¹⁹. Don José sería uno de los que cerraba obstinadamente los ojos. Recuérdese que Piñar, como procurador en Cortes, votó no a la Ley de Libertad Religiosa en las Cortes del Régimen, interviniendo con enmiendas parciales.

Ni tampoco sobre la perfecta compatibilidad entre el Concilio y la confesionalidad del Estado: «Lo que salta a los ojos es que en los mismos textos conciliares se trata de hacer compatible el Estado laico como ideal con el Estado católico como excepción²⁸²⁰». (...) «O la objeción de conciencia al servicio militar con la obligación de servir a la Patria y al bien común²⁸²¹»²⁸²².

Piñar justifica su cercanía a Lefebvre en virtud de la crisis que atraviesa la Iglesia: los catecismos francés y holandés, el interdiocesano para Cataluña y Baleares, o las clínicas de universidades católicas que practican fecundaciones *in vitro*²⁸²³. ¿No estará en lo cierto monseñor Lefebvre?, se pregunta Piñar²⁸²⁴, que matiza la excomunión de Lefebvre con diversos considerandos como el estado de necesidad como creyente. Niega que sea cismático porque rompió la disciplina canónica pero no doctrinal, justificando su actitud²⁸²⁵. Afirma que «puede haber épocas en las que la unidad en la fe (el dogma) puede estar reñida con la unidad de comunión (la jerarquía)»²⁸²⁶.

Piñar no perteneció nunca a la Hermandad de San Pío X, que el padre Manuel Guerra incluye en su catálogo de sectas²⁸²⁷. Explicó las razones que le impulsaron a

²⁸¹⁹ **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia II. Por España entera*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 183.

²⁸²⁰ *Dignitatis humanae*, 6.

²⁸²¹ *Gaudium et spes*, 79.

²⁸²² **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia II. Por España entera*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 183.

²⁸²³ *Ibidem*. Pág. 183.

²⁸²⁴ *Ibidem*. Pág. 171.

²⁸²⁵ *Ibidem*. Págs. 163, 185, 196.

²⁸²⁶ *Ibidem*. Pág. 187.

²⁸²⁷ **Guerra, Manuel**, *Diccionario enciclopédico de las sectas*. BAC. Madrid, 2005. Págs. 323-324.

ceder a Lefebvre las oficinas de Fuerza Nueva en Madrid para impartir más de una conferencia, mientras el prelado estaba «suspendido a divinis». La idea fue del editor Vasallo de Mumbert. Lefebvre encontró que se cerraban todas las puertas de Madrid para una charla a propósito de su libro *Yo acuso al Concilio*, mientras se cedían edificios religiosos a representantes de partidos o sindicatos marxistas. Piñar se sintió por ello en la necesidad de acoger a un príncipe de la Iglesia en su casa, para que alguien exponga sus ideas aunque no se compartan²⁸²⁸. Se excusa en que otros invitan a herejes o apóstatas marxistas o ateos y nadie se escandaliza. Añade que en el Vaticano se escucha a perseguidores de cristianos, a dirigentes comunistas o a Felipe González o Santiago Carrillo, por qué no se escucha a un obispo de gran prestigio²⁸²⁹. «La única razón de la postura dialéctica de nuestro conferenciante se centra el torno a una pastoral, en algunos aspectos tan equivocada, que ha puesto en liquidación el dogma, la moral, las vías sacramentales de la gracia, la liturgia y la disciplina». Si es lícita la reforma pastoral del Concilio es porque discrepó abiertamente de la anterior²⁸³⁰. No es cierto como dice el Sr. Piñar que nadie se escandalizase. Muchos hijos fieles de la Iglesia se escandalizaron de lo uno y de lo otro. De hecho algunos sacerdotes próximos a Fuerza Nueva abandonaron su colaboración.

La revista reprodujo una conferencia de monseñor Lefebvre en París el año 1969, donde afirmó que el Credo del Pueblo de Dios del Papa Pablo VI tiene más valor que el Concilio, que sin embargo ha sido realizado por el Papa y los obispos y no podemos dudar de su contenido. Dice que el Concilio estuvo influido desde el principio por fuerzas progresistas, y que algún día la Iglesia habrá de pronunciarse sobre el valor de los textos del Concilio²⁸³¹.

Lefebvre estuvo al menos cuatro veces en las oficinas de Fuerza Nueva antes de 1975 y seis antes de la suspensión a divinis el 1 de julio de 1976. Volvió en 1978 y

²⁸²⁸ Piñar, Blas, *Escrito para la historia II. Por España entera*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 168.

²⁸²⁹ *Ibidem*. Págs. 168-170.

²⁸³⁰ *Ibidem*. Pág. 169.

²⁸³¹ Lefebvre, Marcel, «*La Iglesia ante la crisis moral contemporánea*». En *Fuerza Nueva*, 122 (1969) 26-27.

1986 a Madrid y Barcelona, donde administró el sacramento de la confirmación a varios adolescentes²⁸³². Sin duda denigrando al Concilio y la figura del Papa.

Piñar insiste en que ceder el salón de actos, no significa compartir las ideas, pero no dice que no las comparta después de deshacerse en elogios. Siembra la duda sobre la licitud y validez de la suspensión de Lefebvre, que el Concilio es pastoral y no dogmático (como si ello no obligase), que en la Iglesia se ceden lugares sagrados a marxistas sin que por ello quienes lo ceden puedan ser considerados ateos... Vuelve a preguntarse si no tendrá razón monseñor Lefebvre²⁸³³.

La revista Fuerza Nueva defendía a Lefebvre, aún sabiendo que estaba suspendido «a divinis»²⁸³⁴. Explica que no ha venido a decir misa sino a hablar, y que Garaudy, que profesa el comunismo condenado, dio dos conferencias: la «Iglesia oficial» le patrocinó dos conferencias en Madrid²⁸³⁵. Algunos artículos afirman que el partido no invitó a Lefebvre, sino que le cedió sus locales. Y que Fuerza Nueva no se identifica con su postura eclesial²⁸³⁶.

La revista publicó en contraportada varios anuncios del editor-librero Vassallo de Mumbert con dos títulos significativos *Yo acuso al Concilio* del propio Lefebvre. Y *Monseñor Lefebvre. Vida y pensamiento de un obispo católico*. Aunque fuese publicidad pagada, se entiende que la revista anunciaba estos libros porque bendecía su contenido, aunque en honor a la verdad permitió en sus páginas un debate implícito entre partidarios y detractores del propio Concilio. Antes ya había publicado otros artículos sobre el tema.

Esta publicidad de contraportada incluía un texto significativo: «el Concilio Vaticano II ha sido desastroso para la Iglesia católica y para toda la civilización

²⁸³² **Redacción**, «Fuerza Nueva-Barcelona: apertura del ciclo de conferencias». En Fuerza Nueva, 471 (1976) 12; **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia II. Por España entera*. Editorial FN. Madrid, 2001. Págs. 177-178.

²⁸³³ **Piñar, Blas**, «La tradición de la Iglesia». En Fuerza Nueva, 584 (1978) 12-15; **Piñar, Blas**, «Blas Piñar, en Sevilla». En Fuerza Nueva, 586 (1978) 22-26.

²⁸³⁴ **Castells Soler, Ramón**, «Tiempo de responder. A monseñor Lefebvre». En Fuerza Nueva, 552 (1977) 27.

²⁸³⁵ **Fernández Villamea, Luis**, «Marcel Lefebvre». En Fuerza Nueva, 583 (1978) 13.

²⁸³⁶ **Tolosa, Ramón de**, «“Arriba” miente». En Fuerza Nueva, 584 (1978) 7.

cristiana, pues no fue guiado y conducido por el Espíritu Santo»²⁸³⁷. No deja de ser curioso, que mientras se glosaba el libro de Lefèbvre, en el periódico, ya semanario, El Alcázar, un anuncio que se repetía número tras número invitaba a los lectores a un espectáculo en el Scala Melia Castilla con el reclamo de una señorita con el pecho al descubierto²⁸³⁸.

Aunque Piñar elogia la figura y el pensamiento de Lefebvre²⁸³⁹, no comparte todas sus tesis, entre ellas don Blas reconoce la validez de la liturgia conciliar, aunque con poco entusiasmo. Cuando nos despedíamos, me enseñó con cierto orgullo y hasta entusiasmo una fotografía que preside el mueble recibidor de su casa donde aparecen Piñar y su esposa con Lefebvre.

Las publicaciones religiosas o políticas próximas a don José se dividieron incluso internamente, albergando artículos a favor²⁸⁴⁰.

Y en contra de Lefèbvre²⁸⁴¹.

La HSE, que había acogido con simpatía la crítica de algunos obispos, como monseñor Lefèbvre, a la crisis posconciliar. El 8 de marzo de 1971, cuando Lefebvre no

²⁸³⁷ **Editor-Librero Vassallo de Mumbert**, «*¡La verdad duele!*». En *Fuerza Nueva*, 594 (1978) 44.

²⁸³⁸ **R. M, P**, «*Carta abierta a los católicos perplejos*». En *El Alcázar*, 15.821 (1987) 14 y 41.

²⁸³⁹ **Piñar, Blas**, *Escrito para la historia II. Por España entera*. Editorial FN. Madrid, 2001. Págs. 163-196; **Piñar, Blas**, «*Lealtad al ministerio de la fe*». En *Fuerza Nueva*, 1.247 (2001) 6-11.

²⁸⁴⁰ **Ramírez, Eulogio**, «*Lefèbvre abre interrogantes*». En *Fuerza Nueva*, 505 (1976) 24-28; **S., M.**, «*Monseñor Lefèbvre y otros monseñores*». En *Fuerza Nueva*, 511 (1976) 37; **Ramírez, Eulogio**, «*¿Quién falla en la Iglesia?*». En *Fuerza Nueva*, 589 (1978), 14-15; **Santa Cruz, Manuel**. «*Que España vuelva por sus fueros*». En *Fuerza Nueva*, 731 (1981) 34-35; **Ochoa, Manuel**, «*El dilema lefebvrista*». En *Siempre P'alante*, 251 (1993) 12; **Albesa, Santiago**, «*La honda preocupación de los más fieles*». En *Siempre P'alante*, 262 (1993) 13; **Gil de Sagredo, Julián**, «*Reflexiones sobre la excomunión de monseñor Lefèbvre*». En *Siempre P'alante*, 272 (1994) 11; 273 (1994) 13; y 274 (1994) 13; **Salinas, Eulogio**, «*la postura de monseñor Lefèbvre ante el nuevo rito de la misa*». En *Roca Viva*, 312 (1994) 278-280.

²⁸⁴¹ **Monsegú, Bernardo**, «*El caso Lefèbvre: ¿una aventura sin retorno?*». En *Roca Viva*, 107 (1976) 680-684; **Monsegú, Bernardo**, «*Con gran dolor. La iglesia herida*». En *Roca Viva*, 248 (1988) 337-341. Magnífica réplica de José Luis Corral (**Corral, José Luis**, «*A propósito de monseñor Lefèbvre*». En *La Nación*, 181 (1995) 14) al padre Pérez Argós (**Pérez Argos, Baltasar**. «*En el IV Aniversario de la muerte de Mons. Lefèbvre*». En *La Nación*, 178 (1995) 8) sobre el tema Lefèbvre, replicado a su vez por Rafael Gamba y el propio padre Argos (**Pérez Argos, Baltasar**. «*Algo más sobre Monseñor Lefèbvre*». En *La Nación*, 178 (1996) 10.

estaba todavía suspendido, impartió una conferencia a los sacerdotes y religiosos de San Antonio María Claret²⁸⁴², le rechazaron cuando se enfrentó a Roma.

La revista Iglesia-Mundo, donde don José tenía participación, rechazó la actitud de Lefèbvre. El presidente de la sociedad editora, EDIMSA, Agustín Avilés Virgili, criticaba la actitud contradictoria de Lefèbvre, exaltando la Tradición pero negándola de facto con su desobediencia al Papa²⁸⁴³, que es infalible en fe y costumbres como todos sus predecesores²⁸⁴⁴. Iglesia-Mundo comprendía que Lefèbvre podría tener razones para su postura, pero negaba que tuviese razón²⁸⁴⁵.

En esta actitud de equilibrio de la HSE y de la revista Iglesia-Mundo en la fidelidad al Papa y a la Iglesia, frente a Lefèbvre, puede verse la mano de don José. La fidelidad de don José al Papa llegó hasta el extremo. «Llegó a decir que “yo llevo y he llevado siempre la sotana con gusto y cariño, pero si el Papa dijera mañana que había que quitársela lo haría sin dudarlo, porque lo que importa es lo que dice la Iglesia, que es la voluntad de Dios»²⁸⁴⁶.

5.2.2.La liturgia

El entonces cardenal Ratzinger, en un libro que don José citaba con frecuencia, señalaba que el descontento con ciertos modos concretos de reforma litúrgica no es signo de integrista. La introducción de las lenguas vernáculas en la liturgia ya fue contemplado por el Concilio de Trento. Pero habría que estudiar si la reforma litúrgica conciliar siempre ha sido una verdadera mejora, o si se han producido trivializaciones, o si ha sido pastoralmente prudente o si ha sido desconsiderada²⁸⁴⁷.

²⁸⁴² **Lefebvre, Marcel**, *¿Qué dijo monseñor Lefebvre en España?*. Fundación San Pío X. Madrid, 1984. Págs. 4-10.

²⁸⁴³ **Pardo Zancada, Ricardo**, «Entrevista». En *Iglesia Mundo*, 370 (1988) 12-16.

²⁸⁴⁴ **Clement, Marcel**, «El problema de M. Lefèbvre». En *Iglesia-Mundo*, 116 (1976) 31-33.

²⁸⁴⁵ **Redacción**, «El caso Lefèbvre. Nota informativa del Vaticano». En *Iglesia Mundo*, 367-368 (1988) 23-27.

²⁸⁴⁶ **Llaneras, Ana María**, «Los últimos meses de monseñor Guerra Campos». En *Roca Viva*, 356 (1998) 258.

²⁸⁴⁷ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 132.

«Cierta liturgia posconciliar se ha hecho de tal modo opaca y enojosa por su mal gusto y mediocridad, que produce escalofríos»²⁸⁴⁸. Ya en 1975, el entonces profesor Ratzinger, miembro de la Pontificia Comisión Teológica Internacional, animaba a oponerse con más decisión a la degradación de la liturgia. Diez años después confesará a Messori que su demanda se quedó corta²⁸⁴⁹.

El cardenal Ratzinger denuncia que el Concilio se ha incumplido en el uso del latín en la liturgia que el Concilio pide (*Sacrosanctum concilium*, 36, 54 y 101)²⁸⁵⁰. Teme que el abandono del latín, como ocurrió en el cisma de Oriente contribuya a reforzar las tendencias centrífugas en el seno de la Iglesia²⁸⁵¹.

Antes de Trento, había pluralidad de ritos y liturgias. Los Padres Tridentinos implantaron en la Iglesia la liturgia romana, respetando en Occidente sólo aquellas liturgias con más dos siglos de vida. Es partidario dentro de ciertos límites de recuperar la pluralidad litúrgica²⁸⁵². La creatividad del celebrante, muy extendida en el posconcilio es profundamente anticonciliar²⁸⁵³: el Concilio lo prohíbe²⁸⁵⁴. El cardenal Ratzinger lamenta la pérdida del silencio en la liturgia de la Misa²⁸⁵⁵.

El Concilio también estipulaba la conservación e impulso de la música sacra tradicional en Occidente, porque consideraba que música sacra es en sí misma liturgia. Se ha incumplido gravemente esta disposición²⁸⁵⁶.

La Hermandad Sacerdotal Española también hizo una reflexión sobre la liturgia. En los primeros siglos del cristianismo se dejaba un margen de libertad al celebrante, salvado el esquema general del que nos habla San Juan²⁸⁵⁷. *Mediator Dei* de Pío XII en 1947 afirmó el principio de la mutabilidad de la liturgia en sus formas contingentes.

²⁸⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 134.

²⁸⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 133.

²⁸⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 134.

²⁸⁵¹ *Ibidem*. Pág. 135.

²⁸⁵² *Ibidem*. Pág. 137.

²⁸⁵³ *Ibidem*. Pág. 138-139.

²⁸⁵⁴ *Sacrosanctum concilium*, 22, 3.

²⁸⁵⁵ **Messori, Vittorio**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985. Pág. 140.

²⁸⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 140-141.

²⁸⁵⁷ **Hermandad Sacerdotal Española**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 19.

Modificó la ley del ayuno eucarístico, autorizó las misas vespertinas en algunos casos, y simplificó las rúbricas del Breviario, del Misal y del Calendario²⁸⁵⁸.

«La jerarquía eclesiástica ha ejercido siempre ese derecho en materia litúrgica, salvando siempre la sustancialidad de los ritos instituidos por Cristo, instruyendo, ordenando, cambiando, omitiendo, añadiendo, lo que ha creído conveniente en cada tiempo y circunstancia para el mayor bien del pueblo cristiano, y para tutelar la santidad del culto contra los abusos»²⁸⁵⁹.

El Concilio de Trento (Ses. XXI, cap. 2) dice textualmente: «Declara además el santo Concilio que perpetuamente tuvo la Iglesia poder para estatuir o mudar en la administración de los sacramentos, salva la sustancia de ellos, aquello que según la variedad de las circunstancias, tiempos y lugares, juzgare que convenía más a la utilidad de los que los reciben o a la veneración de los mismos sacramentos»²⁸⁶⁰.

El canon 1257 del antiguo CIC decía que «únicamente a la Sede Apostólica pertenece ordenar la sagrada liturgia y aprobar los libros litúrgicos». Y Pío XI había dejado escrito que «la Iglesia no puede modificar los elementos divinos del culto. Ha de velar para que esos elementos queden siempre salvados y se observen por todos. Los demás pueden modificarse bajo el mandato directo de la Jerarquía»²⁸⁶¹.

Y el propio Concilio Vaticano II, previendo desviaciones en la liturgia, afirma que «nadie, aunque sea sacerdote, añada, quite o cambie cosa alguna por iniciativa propia en la liturgia»²⁸⁶².

Don José usó siempre la liturgia que exigía la Santa Sede, según el misal llamado de Pablo VI: «seremos fieles al magisterio, y seremos fieles también a la disciplina de los ministerios y de los santos sacramentos en las formas –aunque sean variables– en que se presentan en cada momento de la historia, que es cauce de la

²⁸⁵⁸ **Hermandad Sacerdotal Española**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Pág. 23.

²⁸⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 30.

²⁸⁶⁰ *Ibidem*. Págs. 30-31.

²⁸⁶¹ Constitución Apostólica *Divini Cultus*, 20 de diciembre de 1928.

²⁸⁶² *Sacrosanctum concilium*, 22, 3; **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Págs. 15-41.

voluntad de Dios y de la eficacia apostólica en el servicio a los hermanos»²⁸⁶³. Don José conocía el derecho de la Iglesia a modificar la liturgia salvados los elementos divinos de culto²⁸⁶⁴. Don José adoptó sin problemas la nueva liturgia, ordenando según el rito preconiliar. Aceptó plenamente el ordenamiento jurídico y litúrgico vigente en la Iglesia²⁸⁶⁵. No tenía nostalgia de la liturgia antigua²⁸⁶⁶, aunque conservaba la fórmula antigua del ofertorio de la liturgia eucarística: «Él se hará para nosotros Pan de vida» en lugar de la promulgada por Pablo VI: «Él será para nosotros Pan de Vida»²⁸⁶⁷. La HSE también aceptó la reforma litúrgica²⁸⁶⁸.

Don José como secretario del Episcopado hizo unas declaraciones al periódico *YA* sumándose al deseo de la Comisión de la Santa Sede sobre la necesidad de corregir el Nuevo Misal. Don José distinguía entre Ordenación o Institución del Misal (instrucción o norma reguladora) y el texto final del Misal, porque la Ordenación contiene elementos doctrinales que son fieles a la doctrina tradicional de la Iglesia sobre la Misa, pero a veces al exponerlos por separado puede que algunos párrafos resulten ambiguos y defectuosos en aspectos sustanciales cuando se desgajan de los demás²⁸⁶⁹. En efecto, el Papa Pablo VI, que escribió el «Credo del Pueblo de Dios», no toleraba las traiciones y los abusos de la liturgia posconiliar. Se fiaba de los expertos y firmaba documentos sin leerlos, confiado en el cardenal Lercaro y de monseñor Bugnini, cesados en 1968 y en 1975 respectivamente, el primero cesado además de su diócesis de Bolonia, y el segundo enviado a Irán²⁸⁷⁰.

Con respecto a la misa según el rito extraordinario o misa tridentina, don José fue permisivo con los sacerdotes que continuaron con la liturgia anterior al Concilio. Don José pensaba que tal liturgia no estaba abolida, y que por lo tanto no era algo

²⁸⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 91.

²⁸⁶⁴ Constitución Apostólica *Divini Cultus*, 20 de diciembre de 1928; **HSE**, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de obispos y sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971. Págs. 15-41.

²⁸⁶⁵ Entrevista al padre don **Jaime Caro Rodríguez** el 3 de diciembre de 2011.

²⁸⁶⁶ Entrevista al padre don **Vicente Langreo Garrote** el 4 de abril de 2013.

²⁸⁶⁷ Entrevista al padre don **José María Díaz Fernández** el 28 de noviembre de 2012.

²⁸⁶⁸ **Oltra, Fr. Miguel**, «El nuevo “ordo missae”». En *Fuerza Nueva*, 143 (1969) 10.

²⁸⁶⁹ **Monsegú, Bernardo**, *Posconcilio (I)*. Studium. Madrid, 1975. Págs. 202-203.

²⁸⁷⁰ **Paci, Stefano M.**, «Palabra de Arrio». En *30 Días*, 56 (1992) 32-38.

negativo²⁸⁷¹. Alguna vez comentó que no se podía prohibir decir la Santa Misa según un rito aprobado y practicado en la Iglesia durante siglos, aunque regulando con normas su uso concreto, algo que finalmente ha reconocido el Santo Padre y gran número de liturgistas²⁸⁷². Don José publicó en su boletín diocesano la noticia de que los obispos recibieron en 1981 una consulta de Roma sobre la liturgia de rito Tridentino. Vistas las respuestas pareció superado el problema de aquellos fieles y sacerdotes apegados al rito antiguo. Parece que sin embargo algunos grupos permanecen con el problema vivo. En atención a ellos el Papa ha concedido al obispo diocesano la facultad de conceder a quienes lo soliciten el permiso para celebrar según el Misal de 1962, reconociendo el valor y la ortodoxia del Misal de 1970²⁸⁷³.

El padre Jaime Caro resultó impresionado con su disposición: «un día le ayudé a Misa privadamente, en una capilla nuestra, y me quedó profundamente grabada la devoción, piedad y recogimiento con que celebró²⁸⁷⁴.

Don Ricardo de Perea describe su ordenación diaconal en la parroquia conquense de San Esteban como caótica, con una liturgia moderna de guitarras malsonantes. Don José consentía todo aquello, que consideraba cuestión menor, distinguiendo muy bien lo accidental de lo esencial. Fue permisivo en este sentido, aunque no por gusto. Sus razones para el padre Perea son un misterio. Mientras tanto don José tenía gran capacidad de concentración en la liturgia. Fue riguroso con el ordenamiento jurídico canónico. A comienzos de los años 90, don José dijo al padre Perea que «si quieres vencer y que no te venzan, adhiérete al Derecho Canónico, clave para la victoria»²⁸⁷⁵.

Sobre la comunión en la mano y la recepción de rodillas de la comunión don José se limitó a mantener la disciplina obligatoria en la Iglesia (y todavía hoy vigente en el Vaticano). Aunque publicó al principio de la nueva norma disposiciones para que no se introdujera el rito de la comunión en la mano, estableció que si acudían fieles de otras partes del mundo a la diócesis tampoco se les molestara en su práctica habitual.

²⁸⁷¹ Entrevista al padre don **Jaime Caro Rodríguez** el 3 de diciembre de 2011.

²⁸⁷² Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

²⁸⁷³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Indulto para la misa según el misal romano latino de 1962*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1984) 76.

²⁸⁷⁴ Entrevista al padre don **Jaime Caro Rodríguez** el 3 de diciembre de 2011.

²⁸⁷⁵ Entrevista con el padre **Ricardo de Perea González** el 3 de octubre de 2011.

El profesor de Derecho Canónico en la Facultad de San Dámaso de Madrid, Juan Manuel Cabezas, recuerda en este sentido que la comunión de rodillas es la disciplina normal hoy día en toda la Iglesia, si bien muchos ya no lo saben. Se permite comulgar de pie cuando hay causa justa para ello pero el modo exigido en principio es de rodillas. Ahora por fin, después de muchos años está volviendo a practicarse en algunos lugares. La comunión en la mano ha sido una excepción que poco a poco ha ido extendiéndose. En Argentina, por ejemplo, fue introducida hace unos diez años: antes no estaba autorizada²⁸⁷⁶.

En Cuenca introdujo pocas novedades litúrgicas. No le gustaba la procesión del Viernes Santo en Cuenca. Impuso el canto del «miserere», rompiendo la tradición local de «Las Turbas» que acompañan a Jesús Zarareno. A don José aquello le parecían resabios judaizantes.

5.2.3. Las dificultades al ecumenismo

Don José conoce a los autores protestantes como Harnack y sus teorías sobre el origen de la constitución jerárquica de la Iglesia, y hasta las últimas novedades historiográficas que nos llevan al Nuevo Testamento, a los Actos de los Apóstoles y las Cartas Pastorales²⁸⁷⁷.

Don José analiza el planteamiento de autores protestantes como Käseman y Cullmann, que no encuentran la debida continuidad entre la autoridad de los primeros apóstoles y la de sus sucesores, atribuyendo una autoridad a los apóstoles que niegan a sus sucesores. Don José replica que como primera autoridad habría bastado la de Cristo, y que no tendría sentido fundar una autoridad para la comunidad cristiana que se agotase en sí misma. Añade don José que los ministros ordenados por los Apóstoles fueron recibidos por la primera comunidad cristiana como sucesores²⁸⁷⁸.

²⁸⁷⁶ Entrevista al padre **Juan Manuel Cabezas Cañabate** el 4 de febrero de 2012.

²⁸⁷⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Págs. 58-59.

²⁸⁷⁸ *Ibidem*. Pág. 60-61.

Cuando los apóstoles se esparcen, ejercen potestad suprema ordinaria sobre las comunidades que fundan²⁸⁷⁹. Don José cita a numerosos Padres de la Iglesia (Clemente Romano, san Ireneo...), Tertuliano, Hegesipo...y otros autores, para demostrar que la organización jerárquica de la Iglesia era ya en el siglo I parecida a la actual, y que el siglo II funcionaba tal y como funciona hoy²⁸⁸⁰.

Distingue don José entre lo inmutable de esta organización (Derecho divino) y lo variable (Derecho canónico o eclesiástico). Es de Derecho divino que haya un solo Papa y que haya obispos con potestad propia, no delegada, que ejercen junto a Pedro la potestad de los apóstoles²⁸⁸¹. Don José dice que la Iglesia hace un esfuerzo permanente por delimitar ambas realidades, pero que es necesario descubrir lo teológico en la misma Tradición y su ejercicio, aún a riesgo que confundir lo teológico con alguna forma canónica que haya sido muy duradera²⁸⁸².

El ecumenismo no es llegar a un mínimo común denominador sino llegar a la plenitud de la fe. Olvidar lo que nos separa no produce amor. Se trata de llegar a una idea del hombre que genere amor. Si aceptásemos las ideas de muchos hombres, eso, siendo en parte aprovechable, no nos llevaría al don del amor. A la unidad se llega por amor a los que Dios nos revela sobre el bien del hombre. Andar en el amor es equivalente a amar en la verdad de Cristo encarnado, muerto y resucitado²⁸⁸³.

¿Tiene alguna significación positiva en los designios de Dios el hecho de las disensiones y los cismas? ¿O es un simple trauma, más o menos culpable?. ¿Cuáles son los obstáculos “objetivos más allá de las resistencias culpables, que frenan el diálogo y el proceso de reunificación?”²⁸⁸⁴.

Aquí aparecen descarnadas las limitaciones de la teología. La moción ecuménica sólo podrá ser iniciada en el Concilio: la continuación será luego confiada al diálogo de los teólogos, bien conscientes de que la atmósfera que respiran lleva en suspensión

²⁸⁷⁹ *Ibidem*. Pág. 63.

²⁸⁸⁰ *Ibidem*. Págs. 64-65.

²⁸⁸¹ *Ibidem*. Págs. 65-67.

²⁸⁸² *Ibidem*. Pág. 66.

²⁸⁸³ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica. Cuenca, 1987. Audio.

²⁸⁸⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II*». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Págs. 48-49.

muchos elementos que se escapan de los métodos y los confines de una simple discusión científica.

Habrá que hacerse entender: a lo que se oponen distintos hábitos mentales y muchos prejuicios. Habrá que depurarse: se oponen numerosas adherencias y envolturas históricas, lícitas a veces, más no sustanciales. De algunas será necesario desprenderse. Otras podrán ser mantenidas, pero a sabiendas de que no pertenecen al núcleo. Habrá que integrarse por encima de oposiciones inconsistentes, de acentuaciones unilaterales de elementos que en realidad son complementarios. Habrá que enraizarse: llevar a la comprensión de los separados que las que parecen adiciones dogmáticas de la Iglesia católica no son novedades postizas, sino desarrollos legítimos de raíces comunes²⁸⁸⁵.

He aquí la difícil situación frente a la Iglesia oriental: hemos andado juntos un largo camino de progreso en la formulación dogmática, registrada en los Concilios antiguos. Ahora nos separan, en lo que toca a la doctrina, unas cuantas definiciones que la Iglesia católica (la Iglesia históricamente occidental) ha añadido durante el tiempo de la separación²⁸⁸⁶. No hay gracia que de algún modo no sea fruto de la mediación objetiva de la Iglesia²⁸⁸⁷.

¿Cómo están en la Iglesia «fuera de la cual no hay salvación» los que viven en Cristo fuera de aquel marco visible? El problema es apasionante frente a los fieles separados, frente a la masa de los extraños. El Concilio, sin duda, se abstendrá de precisar demasiado en materia tan oscura²⁸⁸⁸. Se limitará a afirmar sobriamente lo que sabemos: la voluntad salvadora universal de Dios, la necesidad objetiva de la mediación de la Iglesia, la apertura de la misma a todos los hombres, la obligación subjetiva (en proporción a la luz dada a cada uno) de incorporarse plenamente a la Iglesia; el hecho de ciertas formas deficitarias de agregación, según falle alguno de los elementos de la unión perfecta, que son el bautismo y profesión de fe, la vida sacramental y la comunión con la jerarquía.

Estaría desorientada toda solución que apelase simplemente a la buena voluntad del sujeto (y de Dios), justificando así la indiferencia respecto al valor de la unión real

²⁸⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 49.

²⁸⁸⁶ *Ibidem*. Págs. 49-50.

²⁸⁸⁷ *Dominus Iesus* IV, 16-17.

²⁸⁸⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II*». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Pág. 55.

con la Iglesia. Porque, en cualquier hipótesis, estar fuera de la comunidad visible de la Iglesia constituye una situación de inferioridad real: falta el conocimiento y el disfrute consciente de la hermandad histórica del Hijo de Dios por la Encarnación; falta la esperanza auténtica; falta la ayuda social en el marco del Reino de Dios; falta la glorificación debida al Padre²⁸⁸⁹.

Ahora bien, hay una «tentación falsamente ecuménica, igualatoria»²⁸⁹⁰. Todo sano ecumenismo para don José debe incorporar un «derecho primordial a la estimulación, no sólo por parte de los niños, sino también por parte de todas las personas que lo necesiten (y entonces yo diría que por parte de todos sin más; yo al menos lo necesito), es un derecho bastante olvidado, incluso con el pretexto engañoso de que queda excluido por el otro derecho de la libertad, cuando ciertamente son complementarios y se exigen mutuamente»²⁸⁹¹.

5.3. Partidos políticos confesionales

Algunos autores señalan que el cardenal Tarancón hizo ver a Pablo VI la necesidad de evitar un partido confesional y que apareciesen católicos en todos los partidos²⁸⁹². Lo cierto es que UCD pasó por confesional en la teoría y nada confesional en la práctica. El padre Martín Patino confirma que la Iglesia se desinteresó por los partidos políticos confesionales²⁸⁹³.

Don José recuerda que la etiqueta de «católico» ligada a ciertos grupos causó situaciones enojosas: como si fueran menos católicos los que no la llevaban. Después, en los años sesenta, algunas asociaciones «católicas» abusaron haciendo cosas «no católicas» con representatividad católica. Y al final, en los años setenta y ochenta

²⁸⁸⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Pág. 56.

²⁸⁹⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Renovación de la comunidad eclesial*. Servicio de Publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica. Madrid, 1969. Pág. 52.

²⁸⁹¹ *Ibidem*. Pág. 46.

²⁸⁹² **Martín de Santa Olalla, Pablo**, *El rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012. Pág. 227.

²⁸⁹³ *Ibidem*. Pág. 224.

(después del general Franco) la misma jerarquía eclesiástica ha presionado para que en el campo sindical y político los católicos no actuasen agrupados como tales, sino diluidos en cualesquiera partidos; y a los que lo intentaron los desautorizó. El cardenal Tarancón en 1938 había animado a los militantes de Acción Católica a integrarse en Falange Española Tradicionalista, afirmando su complementariedad en sentido católico, pero en los años setenta, paradójicamente, impulsará a los católicos a integrarse en cualquier partido con tal que no hubiese ninguno partido católico, y aún a costa de que algunos implantasen una política anticatólica²⁸⁹⁴.

El profesor José Luis García Gutiérrez estimaba negativo la ausencia de los católicos en la vida pública²⁸⁹⁵, quejándose del excesivo arco de pluralismo opcional para el católico en la vida pública, las incoherencias de muchos y la claudicación de la mayoría²⁸⁹⁶.

D. José afirma que en buena parte del Episcopado español hay un deseo de servir ante todo a la «convivencia pluralista», evitando que los católicos se identifiquen con determinadas agrupaciones políticas²⁸⁹⁷.

Decía Juan Pablo II que no se puede renunciar a que los ciudadanos católicos, de un modo u otro, hagan valer su fuerza democrática con «unidad de orientación y de actuación». Su dispersión en partidos no puede ser tal que destruya la unidad suprapartidista que exige la vocación cristiana. Si no, todo es confusión. ¿Vale una «convivencia» que debilita el servicio a la Verdad? ¿Es justo caer en complicidad con fuerzas que, a diestro y siniestro, no renuncian a descristianizar? ¿Se evita de verdad la «guerra»? ¿o los cedimientos amplifican la agresión, según se vio en los episodios de reacción brutal cuando la jerarquía de la Iglesia expuso tímidamente sus criterios en relación con la familia, la enseñanza, etc.? ¿No ocurrirá que, mientras la «guerra» sigue,

²⁸⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, et alii, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 145; YA, 18 de febrero de 1986.

²⁸⁹⁵ Cf. **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985. Pág. 121.

²⁸⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 122.

²⁸⁹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 146.

lo que se hace es desmontar las propias defensas? Hay un deseo de servir ante todo a la «convivencia pluralista», evitando que los católicos se identifiquen con determinadas agrupaciones políticas. Sin embargo, este objetivo no debería promoverse con recetas superficiales (como tampoco parece justo que se invoque para acallar la glorificación de los mártires españoles)²⁸⁹⁸.

Como puntualización a una antología de textos del documento la CEE, *Los católicos en la vida pública* (1986), don José publicó en su boletín diocesano una explicación a propósito del número 144 del citado documento episcopal, donde se hace una afirmación sobre los partidos o sindicatos de inspiración cristiana en el sentido de que no puede considerarles como confesionales.

Dice don José que en el campo eclesiástico como en el político no hay ideas claras sobre la confesionalidad. Se aplica sobre realidades dispares, que se confunden entre sí, negándose por un lado lo que se afirma por otro²⁸⁹⁹.

1.- «Todos los políticos y los ciudadanos (a los que se atribuye la soberanía) están obligados a legislar y gobernar en conformidad con el orden moral, anterior a las decisiones contingentes. Esta obligación deben profesarla o “confesarla”» (Doctrina inmutable del Magisterio de la Iglesia²⁹⁰⁰).

2.- Los políticos y los ciudadanos católicos están obligados a legislar-gobernar según las exigencias morales de la conciencia cristiana, que implica la obediencia a la doctrina moral del magisterio de la Iglesia²⁹⁰¹.

Esta obligación es la misma con «confesionalidad» o sin ella. La «confesionalidad» sólo añade el «confesar» ese deber de conciencia y el dar forma jurídica o de compromiso programático, como lo exige la naturaleza de la vida pública.

Esta es –llámese como se llame- la «confesionalidad» esencial, que no se puede eludir sin negar todo lo que se enseña sobre la presencia del cristiano en la vida pública.

²⁸⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 147.

²⁸⁹⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Nota sobre confesionalidad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 233.

²⁹⁰⁰ Cf. *Gaudium et Spes*, 74.

²⁹⁰¹ Cf. *Lumen Gentium*, 36 y 76.

3.- Si por «confesionalidad» se entiende una interdependencia jurídica entre la Iglesia y el Estado o una asociación o partido civil, ni es necesaria ni muchas veces es recomendable. Incluso puede haber tiempos en los que exista confesionalidad y no haya relaciones diplomáticas con la Santa Sede.

4.- Si por «partido confesional» se entiende que uno sólo entre los partidos esté especialmente vinculado a la jerarquía de la Iglesia y goce de su confianza, habrá que advertir que nada impide que sean «confesionales» simultáneamente muchos partidos de cristianos, si ellos lo quieren, a saber: todos los que aceptando su obligación y compromiso de inspiración cristiana disienten, sin embrago, y aún se enfrentan legítimamente en lo que es discutible. Los cristianos deben coincidir en los ideales, aunque puedan discrepar en los métodos o en los caminos²⁹⁰². Decía el Concilio que ni los ciudadanos ni los gobernantes, aún profesándose católicos e intentando realizar fielmente el ideal de la doctrina de la Iglesia, propongan sus ideas, realizaciones o programas como las únicas que corresponden a las exigencias del Evangelio; sino que deben reconocer la posibilidad de aplicación de los principios cristianos en otras fórmulas diversas, teniendo en cuenta la diferencia de las estimaciones o la variación de las circunstancias. Es la jerarquía eclesiástica quien, en nombre de la Iglesia Católica, puede juzgar, bien ponderadas todas las cosas y sirviéndose de la ayuda de los peritos, acerca de la conformidad de las obras e instituciones del orden temporal con los principios morales²⁹⁰³.

5.- Contra lo que muchos suponen, la «confesionalidad» de ningún modo obliga a legislar-gobernar en conformidad con todas las declaraciones o apreciaciones contingentes de un episcopado. Esto contradiría radicalmente a la autonomía de lo político predicada por la Iglesia. Un político cristiano «confesional» no tiene que ser menos autónomo que un político cristiano «no confesional». Uno y otro están igualmente sometidos al deber de una conciencia cristiana en el campo político. Sólo que este deber –en cuanto al sometimiento a la jerarquía eclesiástica- se refiere solamente a los fines o principios morales de valor universal. Las apreciaciones acerca de los modos y medios contingentes, que en el marco de esa inspiración cristiana se estiman convenientes hic et nunc, pertenecen al área de lo opinable y de la libre

²⁹⁰² **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 50.

²⁹⁰³ Cf. *Apostolicam Actuositatem*, 24.

decisión: en la que las apreciaciones de los pastores serán considerados (como también las de distintos sectores de la sociedad), pero no pueden proponerse autoritariamente.

6.- El que ningún programa u organización realice plenamente los valores del Evangelio no es óbice para que se propongan realizarlos en la parte que corresponde a la acción política. Por eso, se usa indebidamente como argumento contra la «confesionalidad» la inadecuación entre una acción política y la perfección evangélica. El argumento se volvería también contra las instituciones y contra la jerarquía de la Iglesia (¿o acaso realizan siempre plenamente los valores del Evangelio?).

7.- Ser «confesional» o no depende de una decisión de los interesados, no de una decisión o un reconocimiento de la jerarquía. Salvo siempre lo prescrito en el canon 300 y el derecho a la jerarquía a emitir juicio sobre la transgresión del orden moral²⁹⁰⁴.

El rechazo de las agrupaciones de católicos en partidos como tales, participando en los que ya están constituidos, parecía a don José especialmente grave. Los seculares católicos, siguiendo instrucciones episcopales, incurren en la inhibición de sus deberes hacia la vida pública. Militan o apoyan a partidos políticos causantes de los males de España, con «silencio y complicidad». Además, ni protestan ni exigen respeto a sus creencias en los partidos. Sin embargo, Juan Pablo II exhortaba a los católicos españoles a actuar en «unidad de orientación y de actuación»²⁹⁰⁵.

Don José no estuvo de acuerdo nunca con la tesis de la Conferencia Episcopal Española sobre los partidos políticos aconfesionales. Aparte de la oposición Episcopal («animadversión y descalificación, no siempre legítima») de no pocos pastores, decía don José, «por ahora tampoco funcionan». Se refiere monseñor Guerra Campos a los partidos católicos en términos electorales, partidos que —como se sabe— son generalmente de extrema derecha, una vez que la democracia-cristiana se había diluido en la derecha más liberal y que otros nobles intentos de partidos católicos habían caído en el desaliento o en la ruina económica. La mayoría de estos grupos han sido de ortodoxia cristiana dispar y de poca coherencia en general. En algunas ocasiones, no todas, hacían profesión pública de fe cristiana y buscaban sinceramente la inspiración

²⁹⁰⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Nota sobre confesionalidad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 233-234.

²⁹⁰⁵ **Guerra Campos, monseñor José. et alii**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 158.

cristiana de algunas leyes civiles, sobre todo políticas, y en menor medida o ninguna, de carácter económico y social.

Desmovilizado el pueblo de Dios en la vida pública, por obediencia a sus obispos, luego muchos de ellos se quejaban de los frutos de los árboles plantados. Monseñor Juan José Asenjo, cuando era obispo de Córdoba, se lamentaba de la escasa participación de los laicos católicos como tales en la vida pública²⁹⁰⁶.

Por eso decía don José en 1987 que es notorio que la presencia activa de los seglares en el mundo en el aspecto más propio de su condición de seglar (su acción cristiana en cuanto ciudadanos en la vida pública), ha disminuido. Después de unos años de exaltación de la acción estructural y de rechazo del intimismo, ahora asistimos a un repliegue, en virtud del cual sociedades constituidas por cristianos se dejan configurar según criterios anticristianos. La inhibición no puede justificarse como si fuese pureza o despolitización de la Iglesia. La omisión no es pureza. La iglesia se politiza únicamente si sale de su Misión. Las intervenciones para que la acción política sea conforme a la moral y favorezca el ejercicio de la vida religiosa serán más o menos acertadas, pero sirven a la Misión de la Iglesia. La politización radical de la Iglesia está precisamente en la omisión, cuando la acción se reduce al simple fomento de una convivencia pluralista (objetivo esencial de la política), y elude lo específico de su Misión propia, que es proponer en nombre de Dios (como única salvación, vinculante en ciencia) lo que Cristo le ha encomendado... Y añadió que, según el dicho de Santa Teresa, en los tiempos «recios» es necesario hacerse espaldas unos a otros para salir adelante²⁹⁰⁷.

5.3.1. La misión del seglar católico en la vida temporal

La doctrina sobre los laicos está expuesta antes del Sínodo de los obispos sobre los laicos, e incluso antes del Concilio. No es que estemos sobrados de doctrina al respeto, pero sí abastecidos. No es problema de doctrina sino de despertar, de movilizarse. Y lo difícil es la movilización. El seglar, es un cristiano en el siglo, en el

²⁹⁰⁶ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág. 50.

²⁹⁰⁷ **Redacción**, «Otras noticias». En Boletín del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 162-167.

mundo, no del mundo. El Concilio quería movilizar a la totalidad de los cristianos, caso contrario sería un fracaso. Lo dice la introducción a *Lumen Gentium*. Es la respuesta de la Iglesia a la unificación del mundo, y su misión es iluminar ese mundo. Que sea como un germen, un fermento poderoso en la gran masa del mundo. Todos los cristianos deberían ser personas militantes. No se aspira a que todos sean perfectos inmediatamente. No estorban a la Iglesia los pecadores, sino aquellos que no saben que no son pecadores, y no sienten nostalgia de volver a la casa del Padre. Se necesitan cristianos que vivan la libertad de la tensión, la conversión, la adhesión a la verdad, y no la libertad ilimitada que se encierra en el pecado, en uno mismo, en el secularismo, en el subjetivismo, y en el marxismo²⁹⁰⁸.

Don José resumió su pensamiento sobre la misión de los fieles laicos en el orden temporal, y sobre la naturaleza de la comunidad política que los seculares deben procurar como vocación, en una conferencia pronunciada en 1973 en Burgos titulada «Pluralismo y unidad. La acción de los católicos», don José distinguió entre la acción de la Iglesia y la acción de los ciudadanos guiados por una conciencia cristiana en la sociedad civil, que tienen un campo propio de competencia y autoridad moral. También ocurre que algunas organizaciones eclesiales asumen compromisos de acción concreta en el orden político y económico sin tener en cuenta la distinción conciliar entre acción de la Iglesia y de la sociedad civil. Bajo una misma inspiración cristiana puede haber pluralidad de fórmulas prácticas, ninguna de las cuales puede reivindicar en la exclusividad del Evangelio, aunque animó a unir esfuerzos para el bien.

Hay dos tendencias disolventes en nuestro tiempo. Una, la introducción del pluralismo en la fe con desdén del mensaje revelado. Y dos, la tendencia a imponer una dirección única en lo que Dios ha dejado a la libre opinión de los hombres.

Hay también concepciones inexactas sobre la inspiración cristiana del orden legal, sobre la relación entre el orden jurídico y el orden moral. Se postula un liberalismo agnóstico mero canalizador de opiniones, olvidando que la autoridad humana, en lo fundamental, representa a Dios y debe inspirarse en la fe.

Don José temía que la homogeneidad política de algunas organizaciones eclesiales no deje sitio para la unión de las diversas características de la Iglesia, sin que

²⁹⁰⁸ Guerra Campos, monseñor José, Homilía. IX aniversario del Pontificado de Juan Pablo II. La misión del cristiano. Acción Católica de Cuenca, 1987. Audio.

se pueda discernir muchas veces si se trata de una acción apostólica que entra en el campo de la política o de una acción política que entra en el campo del apostolado.

Don José habló de la justicia cristiana, donde no se pueden desligar derechos y deberes, y donde con el pretexto de la libertad no se pueden lesionar gravemente en la vida pública los derechos y deberes de padres e hijos, condicionando la justa ordenación de la sociedad²⁹⁰⁹.

Don José tenía un respeto enorme por el seglar²⁹¹⁰. Entendió el problema de los laicos, la necesidad de escucharles, su vocación a la evangelización y a la consagración del mundo, la necesidad de ver en ellos los signos de Dios, pero sin confusión funcional, y sin una visión laical como un todo orgánico del que se pudieran derivar derechos colectivos que contrapongan a clérigos y laicos, y que haga olvidar que el obispo es el auténtico representante del pueblo de Dios²⁹¹¹. Tienen la «misión específica de injertar la acción salvadora de la Iglesia en las estructuras temporales del mundo»²⁹¹². Porque una recta conciencia cristiana no puede disociar la vida pública y privada, y los asuntos temporales necesitan la soberanía de Dios²⁹¹³. Como dice la Carta a Diogneto (siglos II-III), puede compararse la presencia del cristiano en el mundo con la presencia y actuación del alma en el cuerpo. El cristiano debe estar presente en las tareas del mundo según el modo común a los demás hombres, sólo que trascendiendo por encima del mundo²⁹¹⁴.

En una conferencia pronunciada el 27 de enero de 1966, titulada, *Los seglares según el Concilio*, don José explica que la etimología del término «laico» viene de

²⁹⁰⁹ **Cifra**, «Conferencia de monseñor Guerra Campos en Burgos». En ABC, 20.874 (1973) 37.

²⁹¹⁰ **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *Conferencia en la presentación del libro de la editorial Sol, Sacerdotes de Jesucristo*. Universidad San Damaso, 29 de mayo de 2012.

²⁹¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Pág. 78-79.

²⁹¹² Ef. 1,10; **Guerra Campos, monseñor José**, «Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Pág. 81.

²⁹¹³ Cf. *Lumen gentium*, 36; *Catecismo* 912, *Gaudium et Spes*, 43; *Apostolicam Actuositatem*, 5.

²⁹¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «Teología de la perfección del cuerpo». En **VV. AA.**, *Compostellana sacra II*. ESTUDIOS ECLESIASTICOS (1956-1964). Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 549-580.

pueblo, membra communitatis, en oposición a la autoridad, a la jerarquía²⁹¹⁵. Y califica el capítulo IV del documento conciliar *Lumen gentium*, dedicado a los laicos, como uno de los más hermosos de la historia de la Iglesia²⁹¹⁶.

Pero el discípulo de Cristo en el mundo no debe dejarse absorber por las necesidades temporales, descuidando o posponiendo los bienes supremos²⁹¹⁷.

Esa realidad creada no es independiente de Dios ni los hombres pueden usarla sin referencia al Creador, por lo que las orientaciones de carácter doctrinal y moral de la revelación positiva no sólo no son opuestas al bien temporal sino que contribuyen en gran medida a lograrlo²⁹¹⁸. La instauración cristiana del orden temporal, a la luz de la presencia y de la enseñanza de Cristo, trata de organizar las cosas y las relaciones humanas de suerte que sean conformes a la voluntad del Padre²⁹¹⁹.

Por eso don José decía en una conferencia a un grupo de mujeres de AC en 1968 que «cuando el Concilio habla de la diferencia entre la misión del clero y la misión de los laicos, evita siempre con cuidadosa insistencia términos como “exclusiva”; emplea más bien otro término: “preferente”. “Preferentemente” los sacerdotes se dedican a predicar la palabra de Dios, etc.; al mismo tiempo inspira también la ordenación temporal del mundo. “Preferentemente” el seglar se ocupa de las cosas del mundo; jamás “exclusivamente”²⁹²⁰.

En 1965, en una conferencia a los sacerdotes de la diócesis de Lugo, inspirándose en la constitución conciliar *De Ecclesia*, don José manifestó su confianza en la acción sobrenatural de los laicos. Insiste en que una de las funciones específicas de los pastores es reconocer, invocando al Espíritu Santo, en la intervención de éste en los fieles para inspiración en iniciativas y en la acción. Es incomprensible el escándalo que

²⁹¹⁵ **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Págs. 66-67.

²⁹¹⁶ *Ibidem*. Pág. 77.

²⁹¹⁷ *Ibidem*. Pág. 77.

²⁹¹⁸ *Gaudium et spes*, 36.

²⁹¹⁹ **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 79-80.

²⁹²⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964*». Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 539.

ha suscitado la afirmación evidente del Concilio²⁹²¹ sobre la igualdad en dignidad de todos los bautizados y hasta en eficacia en la obra de construcción del Cuerpo Místico²⁹²².

Hay que abandonar esa concepción feudal, de posible residuo de señorío de la jerarquía de la Iglesia, entendiendo el pastoreo desde una molesta superioridad no siendo otra cosa que un servicio²⁹²³.

En coherencia con el Concilio, hay que reavivar y descubrir la misión del laico en la sociedad, actuando como fermento que, desde el interior de la masa, va transformándola y haciéndola sabrosa. No hay que «clericalizarlos», haciéndolos «animales de sacristía», sino que deben vivir su vida cristiana desde el seno mismo de sus obligaciones, profesionales y familiares²⁹²⁴.

Es una herejía en los laicos la idea de que su misión en el orden temporal consiste en cumplir con las exigencias del trabajo profesional. Para eso no hace falta ser cristiano²⁹²⁵. El laico debe ser el primero entre los compañeros de la vida profana en la promoción de la justicia, de la mejora, de la perfección de la vida civil y familiar²⁹²⁶.

Aunque don José combatió el temporalismo en Acción Católica, la herejía del activismo descarnado, no dejó por ello de rechazar el angelismo. «Para que un cristiano dé testimonio de su auténtico cristianismo, debe ser el primero en honradez profesional, debe ser el primero en solidaridad con su corporación, con su profesión, con sus compañeros; debe ser el primero en desprendimiento, en generosidad, en iniciativas para promover la mejora de las condiciones de vida de la fábrica, del instituto, de la universidad, de la calle..., de donde sea. Es decir, debe ser eficaz, y no esa rara avis extraña que, como decíamos antes, se refugia en formas de piedad, que, aunque sean válidas en sí mismas, tienen un no sé qué de evasión, de parasitismo, de refugiarse sólo en la oración huyendo de la aportación activa, del esfuerzo que al hombre es posible, con todas sus limitaciones. Esto, pues, es una tentación²⁹²⁷. Esta derivación como saben

²⁹²¹ *Lumen Gentium*, 22.

²⁹²² **Guerra Campos, monseñor José**, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010. Pág. 38.

²⁹²³ *Ibidem*. Pág. 39.

²⁹²⁴ *Ibidem*. Pág. 40.

²⁹²⁵ *Ibidem*. Págs. 40-41.

²⁹²⁶ *Ibidem*. Pág. 42.

²⁹²⁷ *Ibidem*. Pág. 42.

–y aquí sí que quisiera detenerme poquísimos minutos– en ciertos sectores del apostolado de la Acción Católica en Francia, en España y en otros lugares, está recibiendo un nombre un poco raro y no del todo exacto, pero al cual tendremos que atenarnos para no confundirnos más: compromiso temporal»²⁹²⁸.

El compromiso temporal no sólo consiste en cumplir con los deberes profesionales sino también en «abrirse a las necesidades de los demás y solidarizarse con los problemas generales, para que, aún en el supuesto de que él no lo necesite – porque está bien situado– se preocupe, sacrificándose por mejora de las condiciones que afectan a los demás»²⁹²⁹.

Es decir, el compromiso temporal implica preocuparse de las condiciones de vida de los demás. Es una obligación cristiana, exigencia de la caridad. La caridad nos impulsa a hacer el bien, en la medida de lo posible. Nunca amamos lo suficiente. Nunca amamos lo que queremos ni lo que debemos, Por eso, es una exigencia continuamente insatisfecha²⁹³⁰.

La Iglesia y la sociedad son sociedades distintas, donde el cristiano, obligado por la caridad y por el bien no puede olvidarse de sus obligaciones cristianas, que deben impregnarlo todo²⁹³¹.

Una parte de la Iglesia francesa, denunciaba don José, ha trabajado contra la enseñanza del Papa sobre la misión de los seglares en la vida pública, reconociendo la bondad de que haya cristianos en Europa, pero renunciando a que Europa sea cristiana. Falta unidad de acción, nota del Espíritu Santo de Pentecostés. Monseñor José Sánchez, obispo emérito de Sigüenza- Guadalajara, hacia 2008 todavía defendía esta tesis²⁹³².

Otro signo de dispersión: se ofrece a los cristianos una idea de evangelización donde el Evangelio es una mercancía entre mercancías, para que escojan la que más les guste sin más, sin compromiso, sin predicación del Evangelio. Es unidad de mercader,

²⁹²⁸ *Ibidem*. Págs. 42-43.

²⁹²⁹ *Ibidem*. Pág. 43.

²⁹³⁰ *Ibidem*. Págs. 43-44.

²⁹³¹ *Ibidem*. Pág. 44.

²⁹³² **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Pág.

es la humildad del orgulloso, que estima que su aportación es novedosa y necesaria. No son testigos, anunciadores de una voluntad superior²⁹³³.

Don José dedicó amplia atención a la obligación del fiel seglar de buscar afanosamente una atmósfera social propicia a la salud moral del pueblo, por exigencia del bien común, como camino necesario para conseguir una sociedad justa y libre²⁹³⁴. Por eso, cuando hablaba de estos términos «la debida participación de los ciudadanos católicos en la vida pública», no entendía que la Iglesia en general y los católicos en particular no tuviesen un gesto de «reconocimiento y gratitud para quienes, conforme al sentido positivo y católico de la verdadera libertad religiosa, se han distinguido fomentando condiciones propicias para facilitar la adhesión a la Verdad y la fidelidad a la vocación cristiana, revelada en la Encarnación del hijo de Dios»²⁹³⁵.

Con respecto a la corrupción del ambiente social y la descristianización de las leyes, que provoca tantas injusticias graves y que arrastra hacia el mal y el error a tantos inocentes, don José señala que desde el Episcopado español se dijo a los fieles laicos: «oponeos, pero que la oposición no sea política (¡y era un problema enteramente político!); haced manifestación de vuestro sentir, más no una presión que perjudique a los autores del mal en sus expectativas electorales, o que favorezca a otras fuerzas».

Decía don José que la libertad necesita su elemento positivo, y que por tanto es necesaria la «represión de ciertas contaminaciones del mal que son intolerables porque son agresiones directas y mortíferas a los derechos de los padres, educadores, a los derechos de los niños y de los jóvenes que, como dice el Concilio, necesitan ser estimulados en el aprecio, en la asimilación de los valores morales y religiosos». Pero tratan de introducir una cuña que rompa las exigencias, grandiosidad y belleza de la coherencia de un creyente que sigue los imperativos, con gozo y sacrificio, como todo lo que es bueno, de la ley moral como camino de libertad.

²⁹³³ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de Pentecostés. Día de la Acción Católica. Cuenca, 2 de junio de 1990. Audio.

²⁹³⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de la Virgen de la Luz. Cuenca, 1 de junio de 1986. Audio; **Guerra Campos, monseñor José**, Procesión del Sagrado Corazón de Jesús. Cuenca, 6 de junio de 1986. Audio; **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Celebración del Domund. Cuenca, 18 de octubre de 1986. Audio; **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Inauguración de la Iglesia de San Fernando. Cuenca, 30 de mayo de 1986. Audio.

²⁹³⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Carta a don Ángel Garralda García, párroco de San Nicolás en Avilés (Asturias)». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 18.

Se trata de la cuña de las excepciones. El aborto y el divorcio son tolerables en casos límite. Que a veces ni siquiera existen. La experiencia mundial nos dice que estas corrientes sociales que se presentan con el argumento de las excepciones para parecer más decorosas, nunca actúan en favor de los casos límite sino del egoísmo desatado. Precisamente las personas afectadas por casos límite están muchas veces predispuestas a una visión moral de las cosas y si hace falta al heroísmo. En realidad son los superficiales, los frívolos, los egoístas, los descuidados, los intemperantes, los que corroen el ambiente social.

No seremos cristianos consecuentes que aceptan la Revelación de Dios como camino de salvación si esta convicción no se proyecta en nuestra responsabilidad social. Si nos limitamos a respetar la libertad en su faceta negativa, con evasivas, al dejar hacer. Que ese niño se muere de hambre, pobrecito, pues yo no me meto con él. Necesita que te metas con él, que acudas donde está él, que te intereses por él, que te preocupes con él, que le liberes, que suavemente, apasionadamente si tiene convicción. Lo otro no es respetar al niño, sino abandonar al niño.

Pide don José al Señor una Gracia: que los creyentes actuemos en la vida pública sin desidia y sin superficialidad, y sobre todo sin trampa, sin llamar libertad a lo que es indiferencia. Sin eludir el ingrediente de la libertad: crear condiciones propicias, estimular, favorecer el movimiento hacia el bien, animar hacia el bien y no hacia el mal, que es perder la libertad. Porque la libertad es servir a Dios, servir a Dios es reinar²⁹³⁶.

5.3.2.Fallo de los ciudadanos católicos en la nueva ordenación política

Don José lamenta que en la Transición (año 1976 y siguientes), canalizada por unos pocos ocupantes del poder, España no haya contado en el mundo civil o en el eclesiástico con personas lúcidas y previsoras que, salvaguardando el depósito recibido y en conexión con las «aspiraciones profundas» del pueblo, como decía Juan Pablo II, intentasen una reconstrucción de verdad y no se limitasen a poner un solar tras el derribo a disposición de cualquier proyectista, ni se aviniesen a confundir las supuestas

²⁹³⁶ Guerra Campos, monseñor José, Conferencia. Charlas cuaresmales. El aborto. Cuenca, 21 de marzo de 1977. Audio.

ventajas de una cierta indeterminación política en la Constitución con el cáncer de la indeterminación moral.

Cuando el Papa vino a España en 1982, exhortó a los hijos de la Iglesia a trabajar para que las «leyes y costumbres no vuelvan la espalda al sentido trascendente del hombre ni a los aspectos morales de la vida». Desde entonces, con intensidad creciente, el Papa y el Episcopado vienen denunciando la degradación moral en la sociedad española. Lo peor es el ataque sistemático que desde los poderes y otras fuerzas de la vida pública mina los cimientos de la conciencia moral: con intromisión militante en la corrupción de criterios de la juventud y, lo que es más grave, con la privación asfixiante de estímulos ideales, fomentando el hedonismo dentro de un ateísmo social que renuncia a motivaciones trascendentes.

Para don José no se trata sólo de actuaciones viciadas. Hay una falla en la base moral del Sistema²⁹³⁷. Este es una conjunción de leyes permisivas, en materias en que deberían ser protectoras del derecho de los indefensos, con el patrocinio de la agresión a los mismos, y la consiguiente omisión de solicitud positiva y de la educación estimulante que reclama el Concilio.

Hay una progresiva degradación de la noción misma de «conciencia moral» en la vida pública. Se llama conciencia por igual a lo que se siente como norma superior vinculante, que compromete la propia dignidad, y a cualquier opinión o preferencia subjetiva que, aun cuando sea legítima, es renunciable. Hay frivolidad en el uso de la «objeción de conciencia». Y una reducción de la moral a lo que se lleva o a lo que permite la ley civil.

Lo más preocupante es la inhibición de los católicos en cuanto tales en la vida pública. Muchos lamentan los males; mas apenas intervienen de modo coherente en el ejercicio de su ciudadanía para evitarlos. En virtud de un impulso recibido hace más de quince años, muchos católicos militan en agrupaciones causantes de esos males, o las apoyan con su voto. Ni siquiera desde dentro, con el derecho que les da su condición de socios, esos cristianos confiesan sus principios irrenunciables o exigen de su organización que respete su conciencia cristiana, poniéndolo como condición para

²⁹³⁷ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 162.

mantener un apoyo que, por su cuantía, aquella no podría despreciar. Silencio y complicidad.

Algún prelado con notable optimismo ha destacado el gran número de personas preparadas en asociaciones de apostolado que engrosaron los partidos «en toda la amplia gama del espectro político», comprometidos en el cambio democrático de España. Pero asisten pasivos y cooperadores a la descristianización cultural, a la creación de un clima de permisivismo hedonista y disolución familiar. Son muchos los que en los años sesenta ponían como clave de renovación cristiana el cambio de las estructuras civiles, clamando contra una espiritualidad intimista: ahora postulan que las convicciones morales y religiosas se repliegan a la intimidad personal («yo no aborto, pero no tengo por qué estorbarlo a los que quieran»). Muchos de quienes poblaban el aire de «denuncias proféticas»: ahora callan y se acomodan «por amor a la paz»²⁹³⁸. Muchos que vivían la vibrante tensión hacia la justicia social, ahora ya relajado el ímpetu revolucionario, se han instalado plácidamente en el disfrute del bienestar y del lujo o en la obsesión por el enriquecimiento.

5.3.3. La jerarquía de la Iglesia ha orientado poco o de manera insuficiente

Había enseñado el Papa Pablo VI en 1971 que «una misma fe cristiana puede conducir a compromisos diferentes»²⁹³⁹. Pero el Papa se refería doctrina políticas compatibles con la fe. En la práctica, excluidos partidos liberales y marxistas, apenas quedan partidos que merezcan la colaboración de una conciencia cristiana, y ninguno con opciones reales de éxito electoral. Con el argumento de la CEE, tantas veces repetido y tan poco explicado, de que ningún partido abarca la plenitud del Evangelio, o que a nadie le es lícito arrogarse en exclusiva a favor de su parecer político la autoridad de la Iglesia, el espectro católico iba desde el franquismo hasta el socialismo marxista. El Episcopado seguía apelando de manera confusa, deliberadamente o no, al pluralismo,

²⁹³⁸ *Ibidem*. Pág. 163.

²⁹³⁹ *Octogesima Adveniens*, 51.

sin explicar suficientemente que el pluralismo no puede contradecir al Evangelio ni programas ni métodos²⁹⁴⁰.

Es indudable que por muchos años ha faltado o ha sido insuficiente la orientación moral de la jerarquía. El mismo magisterio de la Iglesia Universal sobre moral política es desconocido en la mayoría de los agentes de la pastoral cercanos al pueblo. Los criterios se rebajan acomodándolos a los estereotipos de la propaganda política convencional.

Al ponerse en marcha la Transición política después de la muerte del general Franco, la «línea pastoral» dominante empujó a los católicos a integrarse para la acción política en cualesquiera agrupaciones, menos en agrupaciones propias; y se proclamó que la intervención de la Iglesia sería sólo la predicación. Pero fue ésta la que entró en déficit. No se enseñó cuál es la misión específica del poder en lo moral y religioso, además de respetar la libertad de la Iglesia. No se inculcaron eficazmente las exigencias morales del orden constitucional. No se recordó —como lo ha hecho el Papa— que la democracia no es verdadera si puede atentar contra «valores absolutos que no dependen del orden jurídico o del consenso popular». Se fue extendiendo entre católicos una «concepción cristiana» identificada con el liberalismo permisivista. La aconfesionalidad se convirtió en neutralidad moral. La clase política entendió que la Iglesia aceptaba como moralmente lícita en la vida pública cualquier ley que se declare conforme a las reglas de la Constitución, aunque la misma Iglesia predique otras pautas para la vida personal de los creyentes. De ahí, el clamoreo escandalizado siempre que los obispos denuncian como inmorales ciertas leyes. Sin duda estamos ante una incongruencia: si las leyes son aplicación de un sistema, ¿por qué se repudian aquéllas, mientras se avala éste y no se propugna su rectificación?

La confusión ha ido en aumento. Se recomienda «votar en conciencia»²⁹⁴¹: los ciudadanos no distinguen bien si eso es referencia a una norma superior o es libre ejercicio de la autonomía subjetiva. Y si distinguen, oyen decir: podéis apoyar con el voto a fuerzas promotoras de males, por razón de otros aspectos positivos, ya que

²⁹⁴⁰ **Cárcel Ortí, Vicente**, *La Iglesia y la Transición política*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 302-303.

²⁹⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 164.

ningún partido es perfecto. Y no se deja claro si hay elementos negativos que, por su radicalidad, excluyen la colaboración.

En 1983, un año después de la primera visita del Papa a España, decía don José que, una vez robustecida la fe, es hora de vigorizar la coherencia. Hay que rectificar en conciencia criterios y actitudes, comportamientos en conformidad con el magisterio de la Iglesia y la voz del Papa. Nos toca examinarnos a la luz de la enseñanza del Papa, y acusarnos cada uno a sí mismos sin demasiadas delicadezas, y con la desnuda sinceridad debida ante el Señor.

Tantas energías despertadas por el Papa sean acogidas eficazmente en los cauces oficiales de la Iglesia. «Que los que aparecen socialmente en distintos grados como portavoces del sentir de la Iglesia no continúen, como tristemente hacen algunos, incluso ahora mismo, mostrando oposición, discrepancia o reticencias contra el magisterio del Papa y de los obispos en comunión con el Papa, porque eso ahora sería mucho más triste que nunca. Sería para los fieles más escandaloso, más decepcionante, más imperdonable»²⁹⁴².

Don José presentaba a Santa Teresa como modelo y referente de actitud ante los problemas eclesiales y sociales de su tiempo. La actitud filial de santa Teresa se «traducía en docilidad al Magisterio como expresión de la Voluntad de Dios, al que subordinaba sus propias revelaciones particulares: ¿Qué diría hoy que se derrochan patentes de “profeta” en oposición a los pastores, Usted que obedecía a los confesores incluso cuando sus consejos resultaban opuestos a los que le daba Dios en la oración?». Don José destaca en ella «la armonía entre la espontaneidad dimanante de los carismas interiores del Espíritu y la sumisión a la Iglesia jerárquica». «La santa nos dice: “Como nuestro católico rey don Felipe supo lo que pasaba, y estaba informado de la vida y religión de los descalzos, tomó la mano a favorecernos”²⁹⁴³. La santa se complace en ver al Rey como servidor de Dios, brazo de la Iglesia. Y al mismo rey escribe: “Su Majestad para los pobres está en lugar del Señor”. Ahora Santa Teresa nos gritaría que –sin mengua de la íntima libertad de cada uno, y de la legítima independencia de la Iglesia, sino precisamente para servir las– es bueno que las autoridades y los ciudadanos con responsabilidad social fomenten las condiciones propicias y estimulantes para el bien.

²⁹⁴² **Monseñor José Guerra Campos** Homilía. Fiesta de Cristo Rey, s.l., noviembre de 1983. Audio.

²⁹⁴³ Fund. 28, 6.

No vale una falsa neutralidad. No basta la libertad “negativa”, que se limita a “permitir”, cuando el resultado social es precisamente dificultar a los que se proponen obrar el bien. La santa reprobaría valientemente el descuido a que se inclina la sociedad actual, abdicando en parte de su condición de familia de familias y de la consiguiente responsabilidad educadora; sociedad donde se permite que sectores muy responsables fomenten la desorientación, y aún la corrupción de costumbres de los niños y los jóvenes»²⁹⁴⁴.

En 1990, un sacerdote cercano al cardenal Tarancón, el padre José Luis Martín Descalzo, recordaba desde ABC, el 9 de diciembre, página 56, que el documento episcopal *La Verdad os hará libres* rechaza los partidos políticos confesionales²⁹⁴⁵.

Don Fernando Sebastián, con la renuncia a su archidiócesis de Pamplona ya solicitada a Roma, había reclamado en una conferencia en León el 17 de marzo de 2007, la atención del votante católico a partidos pequeños que dicen incorporar la Doctrina Social de la Iglesia a sus programas. Más tarde especificó que no recomendaba votar a partidos de extrema derecha. Era una retractación en toda regla pocos días después ante la presión ambiental en su contra. Pero lo dicho, dicho está porque de forma tal vez imprudente había citado siglas concretas. Añadió que a veces nos gobiernan partidos de extrema izquierda, al tiempo que censuró duramente a PSOE y a PP²⁹⁴⁶.

El extinto partido Fuerza Nueva, uno de los partidos que se decía de inspiración cristiana, tal vez más en cuestiones políticas que socio-económicas, se quejaba del ataque permanente del diario *YA* y la cadena radiofónica COPE en las elecciones de 1982, siendo «el único que cumplía escrupulosamente con las exigencias de la CEE»²⁹⁴⁷. No era cierto que fuese el único. Pero sí era cierto que los medios de comunicación de la CEE en los primeros años de la Transición desacreditaron ante la opinión pública católica a los partidos que se proclamaban como tales, animando implícita e irresponsablemente a votar a los que no lo eran, y que han resultado elementos decisivos en la descristianización de España.

²⁹⁴⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Villanueva de la Jara. Cuarto Centenario de la venida de Santa Teresa de Jesús*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3-4 (1980) 65-71.

²⁹⁴⁵ **Suárez, Francisco José**, «*Partido político confesional*». En Siempre P’alante, 206 (1991) 12.

²⁹⁴⁶ **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008. Págs. 246-248.

²⁹⁴⁷ **Redacción**, En Fuerza Nueva, 939 (1987) 18-1918.

A veces la confusión estaba en quienes acusaban a la CEE de fomentar la confusión en la debida orientación política de los fieles. La revista Iglesia-Mundo, después de afirmar que un católico no puede votar a la derecha liberal, invitaba a votar al Frente Nacional de Blas Piñar, y cuando éste no se presentase a Alianza Popular y otros partidos similares, que al menos coinciden parcialmente con nuestras convicciones...²⁹⁴⁸, olvidando o perdonando incomprensiblemente que eran liberales y corresponsables de todo cuanto la revista denunciaba desde sus páginas como un cáncer en la vida social de España.

El padre Victorino Rodríguez descartaba el voto de una conciencia católica a PCE, PSOE y a UCD por su apoyo a una ley atea como la Constitución. Es ligeramente crítica con AP, y favorable a FN²⁹⁴⁹. Decía que la abstención es válida si no hay partidos moralmente aceptables. Niega derechos al mal, mayor o menor. El mal menor sólo tiene aplicación en el orden de la tolerancia. Niega la posibilidad de voto al socialismo, pero admite implícitamente una posibilidad de voto a los partidos que se dicen liberales, por cuanto no todos, ni todos sus representantes profesan el liberalismo que condenó León XIII y los Papas del siglo XIX²⁹⁵⁰. Sic.

5.3.4. Necesidad de orientación en la Iglesia: la inspiración cristiana de la vida pública

Don Marcelo destacaba, con motivo del XIV Centenario del III Concilio de Toledo, que proclamó la unidad católica de España, el vacío y desorientación que padecen los católicos en cuanto a su participación como ciudadanos en el gobierno de la comunidad política. Un punto saliente del Concilio ha quedado en la sombra, porque éste ha establecido la necesidad de la solicitud positiva del Estado hacia los valores morales y religiosos. Hay qué determinar cómo deben realizarla los católicos como ciudadanos y dentro del marco de la libertad civil religiosa²⁹⁵¹.

²⁹⁴⁸ **Editorial**, «*A quiénes debe votar o no un católico*». En Iglesia-Mundo, 342 (1987) 3.

²⁹⁴⁹ **Rodríguez, Victorino**, «*Evaluación teológica de los programas de los partidos políticos*». En Iglesia-Mundo, 241 (1982) 28-29.

²⁹⁵⁰ **Rodríguez, Victorino**, «*Preguntas de un católico de cara a las elecciones*». En Iglesia-Mundo, 240 (1982) 4-6.

²⁹⁵¹ Cf. **VV. AA.**, *XIV Centenario. Concilio III de Toledo*. Arzobispado de Toledo. Toledo, 1991.

El Papa Benedicto XVI decía que «a menudo uno se pregunta realmente cómo es que cristianos que son personalmente creyentes no poseen la fuerza para hacer que su fe tenga una mayor eficacia política»²⁹⁵².

El Papa Juan Pablo II ha exhortado a los católicos españoles, por medio de los Obispos, a que hagan valer su participación democrática con «unidad de orientación y de actuación». La unidad suprapartidista de los cristianos para defender valores fundamentales es un postulado de la Iglesia desde el siglo pasado. Aunque estén adscritos a partidos diferentes. En este momento tal convergencia desde el pluralismo neutro al uso no funciona. La alternativa de una o varias agrupaciones confesionales, aparte de tropezar con la animadversión y las descalificaciones (no siempre legítimas) de no pocos pastores, por ahora tampoco funciona. Crece la abstención o lo no eficaz.

En los últimos años de la década de los ochenta el Episcopado intensifica sus llamamientos para el saneamiento moral de la sociedad, y recomienda a los ciudadanos católicos que actúen en conformidad con su conciencia cristiana. Pero aún falta mucho para alcanzar entre los católicos suficiente claridad de criterios y suficiente capacidad de abrir cauces de acción política. Tarea pendiente entre los pastores es alcanzar unidad de predicación y capacidad de dar orientaciones verdaderamente realistas y coherentes²⁹⁵³.

Algunas voces pedían a los obispos que cumplieren con las exigencias conciliares de *Gaudium et spes*, 43, exigiendo que gobiernen los mejores, elaborando una lista de partidos, programas y candidatos que los católicos pueden o no pueden votar. En una democracia los dirigentes del «partido de Dios», que son los obispos, deben disponer de libertad para orientar rigurosamente a los católicos hacia un Estado que respete a Dios por el bien de todos²⁹⁵⁴.

En las primeras elecciones de 1977 el Episcopado Español emitió una nota con algunas orientaciones acerca del voto, reclamando el apoyo a partidos que defendieran algunos aspectos esenciales para el bien común. La HSE publicó unas hojas de propaganda, extrayendo como conclusión de la nota episcopal que «el cristiano debe rechazar y negar su voto a los partidos que van unidos a ideologías contrarias a la fe y a

²⁹⁵² **Benedicto XVI**, *Luz del Mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Meter Seewald*. Herder. Ciudad del Vaticano, 2010. Pág. 70.

²⁹⁵³ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 165.

²⁹⁵⁴ **Ramirez, Eulogio**, «Elecciones, ¿de quiénes?». En *Siempre P' alante*, 316 (1996) 7.

la dignidad humana, como son las ideologías marxistas, comunismo y socialismo, ideología liberal, y ciertas democracias cristianas y partidos centristas que colaboren con los marxistas y liberales y admitan el divorcio y el aborto». Monseñor Elías Yanes, Secretario de la CEE, salió al paso afirmando que no se hacía responsable de tal propaganda²⁹⁵⁵.

El obispo de Orense, monseñor Ángel Temiño, fue de los pocos obispos que afirmó que «los creyentes no pueden votar el comunismo, el marxismo, el capitalismo materialista ni el socialismo marxista»²⁹⁵⁶, excluyendo buena parte de los partidos que se presentaban a las elecciones, y todos los que obtuvieron representación parlamentaria en 1977.

Con motivo de esas elecciones de 1977, don José señalaba que si había suficiente información y libertad para votar, y suficiente confianza en que se haga con veracidad el registro de los votos, puede participarse en las elecciones. El objetivo es promover en la sociedad española ciertos bienes, que todos los candidatos suelen proclamar como sus objetivos, y al servicio de los cuales el cristiano ha de poner la solicitud de amor fraterno²⁹⁵⁷.

Corresponde a los ciudadanos elegir lo que les parezca mejor o menos malo, dependiendo de las preferencias legítimas de cada uno, de cómo se aprecien las posibilidades y circunstancias, y de la confianza que merezcan las personas de los candidatos. La elección podrá ser más o menos dudosa, podrá resultar más o menos acertada, pero es intransferible. No toca a los pastores de la Iglesia juzgar estas cuestiones con autoridad, ni tampoco les compete adelantarse a dar consejos públicos, salvo la recomendación de que cada uno proceda con discernimiento, con alteza de miras y con sentido de la responsabilidad.

Pero advierte don José que en el ejercicio de la libertad de opinar y elegir programas hay aspectos que un cristiano no puede dudar, ni puede escoger a su arbitrio. Si es cristiano, no puede negarse a sí mismo eligiendo en contra de las exigencias de su fe y de su esperanza. Es su obligación seguir en conciencia y con amor la voz de Dios

²⁹⁵⁵ **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007. Pág. 292.

²⁹⁵⁶ **Callahan, William J.**, *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003. Pág. 435.

²⁹⁵⁷ **Monseñor José Guerra Campos**, «Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1977) 107.

que está resonando en la Iglesia²⁹⁵⁸. Cada candidatura presenta su programa, aunque no siempre con la concreción a que obliga el respeto a un pueblo al que se atribuye la soberanía, y ante el cual lo decoroso no es seducir, sino informar y proponer²⁹⁵⁹.

La libertad, decía don José, sólo es válida con una condición: que siempre y en todo se respeten los supremos valores morales del hombre, es decir, aquellos bienes básicos sin los cuales el hombre pierde su dignidad de persona libre, sin los cuales cualquier otra ganancia se vuelve dañosa e inhumana.

No se puede votar a partidos políticos que atacan o se sabe que atacarán esos valores, ni tampoco a los partidos que no se comprometen a la salvaguarda de los mismos.

Se dirá que todos coinciden en que «los derechos fundamentales de la persona son inviolables». No basta; porque tal afirmación no impide la extraña inconsecuencia de que haya candidatos y programas políticos que propugnan cosas en contradicción con esos derechos y con los deberes correlativos. Por ejemplo:

1. El aborto. Mientras se urge el derecho a la vida, hasta excluir la pena de muerte para los homicidas, hay quien reclama como un derecho en favor de los adultos el disponer de la vida de los niños inocentes en las entrañas de sus madres: «crimen abominable» según ha reafirmado el Concilio Vaticano II.

2. El divorcio y otros ataques a la ley constitucional del matrimonio y la Familia.

3. La agresión a deberes y derechos primordiales en el campo espiritual y educativo. Hay quienes reclaman para sí libertad ilimitada de difundir en la calle y aun en las aulas toda clase de influjos inmorales, irreligiosos, pornográficos...: cuando eso es una violación del derecho que tienen los demás a respirar una atmósfera social no envenenada, sino en condiciones propicias para el fomento de la vida religiosa y para el cultivo de los valores morales —es una violación del derecho de los padres en la educación de sus hijos—²⁹⁶⁰ es una violación del derecho que, según el Concilio, tienen todos los «niños y adolescentes a que se les estimule a apreciar debidamente los valores

²⁹⁵⁸ **Monseñor José Guerra Campos**, «Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1977) 108.

²⁹⁵⁹ *Ibidem*. Pág. 109.

²⁹⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 109.

morales, y se les incite a conocer y amar más a Dios», derecho del que se privaría a los jóvenes, no sólo con ataques a su fe, sino también con la llamada enseñanza neutra.

4. El marxismo y otras formas políticas que pretenden construir la sociedad prescindiendo de Dios, y privando así a la vida social de aquellas motivaciones superiores que son las que garantizan la dignidad inviolable de la persona, y fundamentan con solidez los derechos y los deberes. Sin ellas, la vida humana queda a merced de la simple presión del poder o de fuerzas encontradas; o bien, de pactos convencionales, cuya inconsistencia se descubre al comprobar con qué ceguera se infringen los derechos y deberes que antes mencionamos. Sin ellas, el hombre tiende a encerrarse en el marco estrecho de las fuerzas políticas y económicas, recortando su verdadera vocación, esperanza y libertad.

En relación con los varios partidos que siguen esa inspiración marxista, atea o indiferente, conviene recordar estas palabras recientes del Papa: «A pesar de ciertas afirmaciones verbales en contrario, el creyente no puede ignorar experiencias demasiado graves y tremendamente probatorias, que indican cómo permanece inmutable una constante antirreligiosa y antieclesial y, por tanto, antihumana».

El cristiano no puede lícitamente dar su voto a quienes atacan esos bienes supremos e intentan legalizar lo que es opuesto a la ley natural y divina.

Pero tampoco debe respaldar con su voto a aquellos que, aun declarándose defensores de tales bienes²⁹⁶¹, contribuyan a hacer una Constitución que no los salvaguarde, sino que —eliminando el principio del acatamiento a la ley de Dios— los deje a merced de opiniones partidistas, de campañas de propaganda y de votaciones. ¿Consentiríamos en que el respeto exigible para nuestras propias vidas se subordinase a las discusiones y se jugase a los votos de unos señores cualesquiera?

En cualquier caso, no solo votar por los autores de la agresión contra los bienes citados, sino votar por quienes hagan posible y legal dicha agresión sería una innegable complicidad con el mal. Y no cabría excusarla con el pretexto de que los programas contienen otros aspectos atractivos; como no se acepta tomar una bebida venenosa porque su color o su sabor sean agradables.

Puede ocurrir que, mientras los cristianos dispuestos a actuar como tales votan según su conciencia, otros voten en sentido contrario, y si estos son mayoría crearán

²⁹⁶¹ *Ibidem.* Pág. 110.

situaciones deplorables que será forzoso tolerar. Pero tolerarlas no es lo mismo que contribuir a implantarlas con los propios actos.

Más aún. Según acaban de advertir la Santa Sede y el Episcopado español, en ciertos casos —como el aborto— los ciudadanos y autoridades que acatan la ley de Dios, no sólo no pueden dar su voto favorable, sino que tampoco pueden tolerar una ley que permita aquel crimen; y esto, aunque lo hubiese acordado así una mayoría de ciudadanos que lo juzgan lícito. La defensa de la vida y de la salud moral de los niños se impone por encima de todas las opiniones. Una ley contraria a este y otros derechos inalienables no sería ley²⁹⁶².

A propósito de la Nota de la Comisión Permanente de la CEE orientando el voto en las Elecciones Generales el 28 de septiembre de 1988, don José hizo varias apostillas en su boletín. La nota reclama una revisión de los procedimientos electorales que coartan la libre participación de los ciudadanos. La nota señala que personas y que programas ofrecen más garantía para alcanzar los objetivos, y que esperanza ofrecen de que a corto plazo la vida política sea más conforme con el Evangelio según establece la Doctrina Social de la Iglesia. Aunque ningún partido resulta totalmente satisfactorio, siempre habrá alguno que se acerque más al objetivo deseable.

Don José señala que la Nota tenía un vacío: la excesiva indeterminación del criterio moral. Muchos católicos entendieron que cualquier elección era legítima de acuerdo con sus propias apreciaciones. Algún Prelado realizó una glosa al respecto, y sabiendo que ningún partido realiza plenamente el ideal cristiano, señalaba que se podía elegir entre los partidos que más se acercan al ideal de la justicia social y quizá se aparten en cuestiones de derechos de la familia, o bien otros que se acerquen al respeto a la vida desde la concepción pero sean menos sensibles a la justicia social.

«Faltaba la ineludible dimensión moral entre lo que hay que hacer y promover y lo que hay que evitar. El mandamiento positivo, obligación primordial cristiana, es acercarse al ideal lo más posible; pero es evidente que en los medios hay grados y que valorar el más y el menos y preferir entre las distintas combinaciones de ventajas e inconvenientes es algo que ninguna norma moral puede predeterminar, de modo que la decisión última puede no ser la misma en todos y corresponde a cada uno. En cambio,

²⁹⁶² **Monseñor José Guerra Campos**, «Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1977) 111; **Redacción**, «No se puede votar a los que no garanticen la defensa de los derechos y los deberes humanos». En Informaciones, 13 de junio de 1977.

hay, mandamientos negativos, que proponen el límite infranqueable e imponen un deber absoluto, que predetermina la decisión, por encima de cualquier apreciación de otras ventajas e inconvenientes. Por ejemplo, un ciudadano podrá opinar con máximo pluralismo acerca del modo mejor de hacer digna y grata la vida de su madre o de su hijo; pero antes de todo y siempre ha de cumplir el deber de no matar ni a su madre ni a su hijo, y de no permitir que éste, en lugar de recibir una educación estimulante para el bien, se vea forzado a respirar aire corruptor o a no tener aires que respirar. Los ciudadanos podrán opinar con pluralismo sobre el modo de realizar la justicia social y podrán ser igualmente legítimas fórmulas contrapuestas; pero es obligado para todos rechazar un programa, si lo hubiere, que excluya la solicitud por la justicia o justifique el mantenimiento de prepotencias y abusos».

Hubo ciudadanos inclinados a la abstención por razones morales y no por desidia. Les pareció que la Nota les excluía. Es verdad que la autoridad religiosa, aunque invite a purificarse de móviles indignos, no puede por principio desautorizarla. Estos ciudadanos recordaban como en momentos clave de la transición política, una Nota Episcopal acogió la posibilidad de la abstención, que entonces postulaban determinados partidos. Que muchos ciudadanos en virtud de un juicio técnico y moral opten por la abstención, invita a pensar si no faltarán cauces adecuados que expresen su legítimo sentir, y revela la urgencia moral de que otros ciudadanos políticamente capacitados intenten ofrecerlos y se sientan animados en su empresa de acuerdo con las reiteradas recomendaciones de la Iglesia a la participación en la vida pública²⁹⁶³.

En 1993, cuando el voto católico seguía sosteniendo en el poder a partidos anticatólicos, que habían demostrado sobradamente su hostilidad a los valores de la fe, don José aumentó la intensidad de su crítica, y la claridad terminológica de su orientación a los fieles. No se puede votar «a todo aquel que sea responsable del estado de corrupción actual». «No se puede favorecer lo que es incompatible con la visión cristiana de la vida»²⁹⁶⁴.

Dicho lo cual, don José advertía contra un riesgo inherente a la invocación del Evangelio en la acción política. «Según la doctrina de la Iglesia, los que en nombre de ella, estimulados por ella, hablan, actúan, al servicio de Dios, en medio de los hombres,

²⁹⁶³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Tras las elecciones de octubre*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-12 (1989) 176-178.

²⁹⁶⁴ **Efe**, «*Guerra Campos: “no se debe votar a los corruptos”*». En ABC, 28.214 (1993) 14 y 58.

tienen que procurar a toda costa conseguir con su propia actividad bien orientada dos fines inseparables: Primero, que la misma actividad al servicio de las necesidades primarias de los hombres constituya un signo del bien trascendente... Y la segunda finalidad: un constante cuidado para que el mensaje evangélico no sea reducido por los hombres a sus aplicaciones utilitarias. Porque es muy fácil conseguir que los hombres se entusiasmen superficialmente con la predicación del Evangelio, en la medida en que se interpreta como un estímulo más para difundir la justicia, mejorar el nivel de participación de los hombres en la vida social, aumentar la paz, garantizar la vida misma, es decir, se instrumentaliza el Evangelio, como si su única fructificación fueran esos bienes, que son bienes derivados, y se olvida que el Evangelio vale por sí mismo, además de producir esos frutos, y vale aunque, por culpa de quien sea, en un caso dado no se produjera»²⁹⁶⁵.

Los gobernantes si quieren respetar al pueblo español han de respetar los valores a morales y religiosos tal y como los enseña la Iglesia y como dice el Concilio favorecerlos. Y si no lo hacen así traicionan al pueblo. El Papa nos ha enseñado que el pueblo español debe esforzarse para que las leyes y costumbres no den la espalda a los valores morales y religiosos. El Papa nos ha devuelto el orgullo de pertenecer a la Iglesia, ha proclamado como hace tiempo que nadie hacía en España el valor positivo de la Tradición católica. Y nos ha devuelto la confianza en la Tradición. Inspiración y estímulo. Nos ha pedido exigir en respetuosa convivencia los derechos de tales ciudadanos para aplicar los criterios de la fe y de la vida cristiana²⁹⁶⁶.

5.4. La monarquía

Monseñor Guerra Campos había sido testigo de la restauración monárquica en la figura de Juan Carlos I, pero monseñor era partidario de una monarquía tradicional, esto es, garante de la esencia de los valores tradicionales, y limitada por el Derecho Natural,

²⁹⁶⁵ **Guerra Campos, monseñor José et alii**, «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.**, *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Pág. 126.

²⁹⁶⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de Cristo Rey, s.l., noviembre de 1983. Audio.

por las Cortes y por su juramento. Pero la nueva monarquía era liberal, es decir, sin atribuciones legislativas ni ejecutivas; un mero símbolo obligado a firmar todas las leyes que emanan del parlamento. Don José dedicó sendos documentos a la monarquía: *La monarquía católica; y Moral católica y monarquía constitucional*²⁹⁶⁷.

Don José, que asistió como procurador en Cortes a la proclamación de Juan Carlos de Borbón como Rey de España, reprodujo en su boletín diocesano el juramento del monarca a las Leyes Fundamentales de la dictadura militar, obligado requerimiento legal para ser proclamado como rey²⁹⁶⁸. Entre las palabras del monarca, don José destacó: «El Rey, que es y se siente profundamente católico, expresa su más respetuosa consideración para la Iglesia. La doctrina católica, singularmente enraizada en nuestro pueblo, conforta a los católicos con la luz de su magisterio. El respeto a la dignidad de la persona que supone el principio de libertad religiosa es un elemento esencial para la armoniosa convivencia de nuestra sociedad»²⁹⁶⁹. «Nunca es buen precedente la falta de coherencia y claridad; y se agrietan los muros más aparatosos si, por ejemplo, se da la impresión de que una cosa tan sagrada como un juramento ante Dios se usa sólo como puerta de acceso al poder, sin asumir en conciencia el compromiso que implica»²⁹⁷⁰.

Don José atribuyó a la milicia, al Ejército, una misión análoga a la monarquía, como garante de valores superiores²⁹⁷¹.

Se pregunta monseñor Guerra Campos si no podría imputarse a la Corona, vaciada de contenido de manera imprudente, el contenido de ese núcleo de valores absolutos. El rey no tiene atribuciones. Hubiera sido su misión tutelar los valores intangibles, como lo es de facto la propia corona.

No pudo recibir a los reyes en la catedral de Cuenca en la visita del 17 de febrero de 1977, porque se hallaba en Roma en visita «Ad Limina» al Papa como es preceptivo. Escribió unas palabras que fueron leídas en la catedral en presencia de los Reyes de

²⁹⁶⁷ **Guerra Campos, José.** «*La monarquía católica* (1976); y *Moral católica y monarquía constitucional*» (1985).

²⁹⁶⁸ **Guerra Campos, José.** «*Juan Carlos I, rey de España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1975) 335.

²⁹⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 335.

²⁹⁷⁰ **Guerra Campos, monseñor José,** «*Las razones de un “no”, válidas para muchos “sí”*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1976) 374.

²⁹⁷¹ Cf. **Guerra Campos, monseñor José,** *Sentido cristiano del Ejército*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970.

España, donde al margen de palabras de cortesía y protocolo pidió a Dios que ilumine y fortalezca al monarca en la altísima función de Rey, de acuerdo con sus exigencias propias y con los compromisos que «habéis jurado ante Dios y ante los hombres». Después de calificar a su predecesor en la Jefatura del Estado como «glorioso», añadió: «se os ha confiado un cometido y una responsabilidad personal intransferible»²⁹⁷².

Don José recordaba al Rey las palabras del apóstol San Pablo a la autoridad civil: «Sois “ministro de Dios para el Bien”. Sabemos que os compete ser principio de unidad y animador de la concordia y la participación de todos los ciudadanos. Y para ello se os ha confiado un cometido y una responsabilidad personal intransferibles: profesar, promover y tutelar en nombre de Dios los valores que están por encima del vaivén de las opiniones, y en cuyo servicio encuentra su legitimidad toda soberanía humana, se enraíza la dignidad de las personas y se nutre la felicidad de los hogares y de la Patria»²⁹⁷³.

De acuerdo con la accidentalidad de las formas de gobierno que el Papa León XIII había proclamado como doctrina de la Iglesia en *Au milieu des sollicitudes* (1892), don José no tiene ningún sentimiento especial hacia la monarquía. Sus exigencias hacia el rey derivan de la exigencia inherente a cualquier poder civil en orden al bien común, como custodio de algunos valores permanentes, que don José denomina la invariante moral.

Decía en 1975 que la institución monárquica, «si entrase en una situación en la que propiamente no garantice ni la estabilidad constitucional ni la supremacía de los valores morales, quedaría vaciada de sus principales funciones»²⁹⁷⁴.

Por eso, en 1982, cuando el rey abandonó las funciones que le otorgaban Las Leyes Fundamentales, como guardián de esa invariante moral, don José pudo decir que la Corona se ha vaciado en gran parte. Está casi reducida a que su titular exprese buenas intenciones acerca de los valores «intangibles», pero sin poder evitar que unos y otros los toquen y los manoseen.

²⁹⁷² **Guerra Campos, monseñor José**, «*El rey en la catedral de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1977) 52.

²⁹⁷³ **Guerra Campos, monseñor José**, En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1977) 51-52.

²⁹⁷⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Las razones de un “no”, válidas para muchos “sí”*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1976) 373.

Don José se lamenta y se pregunta si no se pudo, al abrir la puerta al pluralismo de los partidos, insertarlo previamente —con el consenso, que sería casi unánime, del pueblo— en un núcleo intangible, que sería el contenido institucional propio de la Corona. Lo mismo que por decisión democrática la institución monárquica es un *prius* que no se permite someter a continuas consultas, ¿no pudo preguntarse oportunamente al pueblo si quería poner como condición previa a los partidos el acatamiento a ciertos valores suprapartidistas? Hay una invariante estructural: ¿no debería estar al servicio de la invariante moral?²⁹⁷⁵.

5.5. La representación política

5.5.1. La democracia orgánica u organicismo social

El prestigioso jurista Kelsen reconoce que los partidos políticos son agrupaciones artificiales, fuera de las cuales el individuo carece de existencia política posible²⁹⁷⁶. El equívoco está en considerar el pluralismo ideológico como garantía de libertad, sustituyendo las libertades concretas de los cuerpos intermedios. El pluralismo ideológico está sometido al poder del Estado y a los grupos que detentan el poder, y que desde el poder quieren imponer sus convicciones y cambiar la sociedad. De ahí la antinomia entre ideología y participación.

La llamada democracia orgánica, término ambiguo y políticamente desprestigiado, no tiene una génesis totalitaria en la experiencia fascista o comunista, ni siquiera en el catolicismo social²⁹⁷⁷. Es una concepción de la sociedad anterior, desideologizada, que pretende —en primer lugar— recuperar o impulsar el protagonismo político de los órganos de convivencia como intermediarios entre el individuo y el Estado. Además postula la recuperación de una soberanía que ejercen de hecho en la sociedad estos órganos naturales, en la realidad de las familias, en los municipios y

²⁹⁷⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Pág. 43.

²⁹⁷⁶ **Kelsen, H**, *Esencia y valor de la democracia*. Labor. Barcelona, 1934. Pág. 36.

²⁹⁷⁷ **Fernández de la Mora, Gonzalo**, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Plaza y Janés. Barcelona, 1985. Pág. 12.

regiones, en las corporaciones profesionales..., para que la soberanía social sea soberanía política, en la convicción de sus partidarios de que se trata de instituciones anteriores al Estado y en todo caso configuradoras del Estado, a quien han transmitido un principio de autoridad que ellas en su fuero interno ejercen desde siempre.

La democracia orgánica, expresión rechazada por el tradicionalismo político, se debe a la autoría del profesor y diputado socialista Fernando de los Ríos, y desarrollada por Salvador de Madariaga en 1934. Otros autores prefieren hablar de «organicismo social», como De la Mora. Afirma esta teoría que la sociedad es una realidad dada que un ejercicio de voluntad no puede reordenar sin violentar su funcionamiento secular. Porque el individuo vive y se expresa en sociedades inmediatas su deseo y comparte intereses comunes con grupos cercanos. Los organicistas rechazan la concepción de la sociedad de Locke y Rousseau que hablan del hombre como un ser aislado con tendencia a convivir, que ha realizado un pacto social con sus semejantes para regular los derechos y deberes comunes. El sujeto político sería el individuo y la técnica de representación popular sería el sufragio universal donde cada individuo tiene un solo voto, de valor igual para todos, para un analfabeto y para un catedrático. Los organicistas refutan esta tesis porque a su juicio contradice la experiencia social. Dicen que el hombre no crea la sociedad sino que nace en su seno. No la inventa sino que la encuentra ya configurada cuando viene al mundo. El individuo nace en la sociedad familiar, que le proporciona vida, lengua y patrimonio cultural.

Tampoco el individuo crea ni pacta el contenido del magisterio, experiencia o tradición en virtud de la cual crece en conocimientos por acción o intermediación de la tribu, el municipio, la comarca u otras realidades sociales. Es cierto que el individuo puede y debe reformar o innovar la realidad dada para mejorarla. Pero ninguna reforma es una revolución en sus fundamentos. Toda modificación de la sociedad es un cambio más o menos profundo desde la asimilación previa de lo viejo, y normalmente desde sus presupuestos y hasta desde sus reglas. A nadie se le escapa que el pacto social más parece retórica legitimadora del sistema que una evidencia tangible para el ciudadano.

La sociedad orgánica es la antítesis de lo mecánico. Se ordena ella misma desde su interior; está funcionalmente dividida y naturalmente jerarquizada. Tiene capacidad de autorregulación cuando las partes cambian o mueren, porque en ella todas las partes miran al todo. No es sin embargo uniforme, sino que permite márgenes indeterminados para la evolución y la libertad. Es como un ser biológico; nada puede alterar su

estructura básica sin destruir al propio individuo. Puede impedirse o impulsarse su libre desarrollo, pero sus características fundamentales y definitorias sobreviven a los tiempos y a los intentos de manipulación en su esencia.

El organicismo social no cree que la sociedad sea un yo gigante, un Leviatán, como estimaba Hobbes. Simplemente cree que la sociedad es una compleja red de relaciones humanas tejidas en el tiempo, que tienden al equilibrio, autoorganización y ayuda mutua, y que cualquier intento ideológico de alterar este equilibrio históricamente ha sido negativo. El proceso de formación de la familia, del municipio, de la nación; la elección o la especialización profesional son acontecimientos orgánicos, es decir, tienen lugar en el seno de las comunidades básicas de convivencia; ellas determinan su contenido, su alcance y su intensidad, y tal influencia externa e inmediata del entorno no se aprecia como agresión a la libertad sino como auxilio o influencia espontánea.

«Representar es dar una presencia virtual a lo que está realmente ausente»²⁹⁷⁸. El representante puede actualizar una voluntad o unos intereses si hay mandato imperativo. Pero en la representación política moderna, mandato representativo, la representación no expresa la voluntad concreta del representado, sino que la sustituye y expresa según su mejor saber y entender para bien de su representado. Es difícil recuperar el viejo mandato imperativo que algunas ciudades con voto otorgaban a sus procuradores en las antiguas cortes medievales. El número y la complejidad de los asuntos abordados en los parlamentos actuales hacen prácticamente imposible el mandato imperativo. Pero una representación política corporativa, donde representante y representado se conocen en su quehacer cotidiano, está más cerca de una óptima defensa de los intereses de los representados que una representación partidista, donde elector y elegido no tienen relación, conocimiento mutuo ni base sólida para delegar la parte alícuota de soberanía que corresponde a cada ciudadano en los Estados liberales.

La representación orgánica admite gran número de cuerpos sociales intermedios tanto territoriales (municipio, comarca, región...), como institucionales (iglesia, administración pública, universidades, ejército...) o profesionales (agricultura, industria, servicios...).

Existe una superioridad técnica de la representación orgánica sobre la inorgánica. Los diputados de los partidos representan intereses «varios, genéricos, mal

²⁹⁷⁸ Ibídem. Pág. 18.

conocidos y ajenos»²⁹⁷⁹. Un diputado corporativo asume intereses limitados, profesionales, vividos y compartidos. Otras ventajas accesorias podrían resumirse en la especialización sectorial del representante corporativo, en su independencia con respecto a la disciplina de partido, en su capacidad teórica para sustraerse a los condicionantes ideológicos, en su pluralismo y apertura en el reclutamiento de los candidatos, o en la autonomía económica teórica del representante corporativo que le permite actuar con independencia del poder.

Los problemas no son técnicos o sobre cuestiones accidentales, sino que afectan a la propia legitimidad del sistema, cuando el poder de los partidos se torna absolutista con el control directo o indirecto de los poderes del Estado, cuando la financiación irregular no tiene graves consecuencias para los infractores u obedece al respaldo de grupos de interés.

El problema de la representación política es una cuestión de respeto a la libertad, por un lado, y de respeto al pueblo, por otro. Los partidos ya no representan generalmente intereses de clase ni de territorio, sino fundamentalmente a la oligarquía del partido, y a una ideología o programa crecientemente ambiguo. Ni siquiera en su funcionamiento interno son real expresión de la voluntad de los socios. Las jerarquías de los partidos políticos son rígidas en su composición y de origen poco democrático al tiempo que la disciplina de partido (imponiendo o vetando candidatos) es un atentado a la representación nacional, que la experiencia demuestra que sólo es partidista.

Las conclusiones, por ejemplo, del politólogo de Duverger, invitan a renegar de los partidos políticos: falsa democracia interna, autocracia, jefes no electos sino por la oligarquía del partido que forma una casta cerrada, aislamiento con respecto a los militantes, diputados con voto parlamentario predeterminado, crean opinión al tiempo que la representan, fomentan la adulación y rechazan el espíritu crítico²⁹⁸⁰. Lo cierto a este respecto es que pocas revoluciones se han hecho desde la alternancia de partidos, al menos en el aspecto socio-económico, donde la sombra de la duda acompaña al sistema partitocrático en sus relaciones con el mundo de las finanzas, cuyos privilegios nunca se cuestionan desde el poder civil en las democracias de partidos. Duverger habla del siglo

²⁹⁷⁹ **Fernández de la Mora, Gonzalo**, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Plaza y Janés. Barcelona, 1985. Págs. 20-21.

²⁹⁸⁰ **Duverger, Maurice**, *Los partidos políticos*. Fondo de Cultura Económica. México, 1990. Págs. 448-449.

XIX y su falsa o aparente democracia, donde el capital ejercía un férreo control sobre la prensa, los medios de comunicación, la propaganda y la organización de los procesos electorales. No parece que la situación sea hoy esencialmente muy distinta²⁹⁸¹. Aunque Duverger no analiza en su famoso libro, los partidos políticos y la representación política desde un punto de vista jurídico, lo hace sin embargo desde la perspectiva sociológica. Esto es, estudia en qué medida los partidos son cauce de expresión de la opinión pública. Concluye Duverger que son precisamente los partidos políticos quienes configuran a la opinión pública²⁹⁸². No es esta la tarea para la cual están pensados los partidos, al menos en la teoría. Los partidos son agentes de representación, más o menos perfecta, del pueblo; aunque sea desde la base elástica, difuminada y fácilmente manipulable de las ideologías. Describe Duverger un proceso electoral en Francia en 1951, donde el 25% de los electores habían votado al Partido Comunista. Sólo una pequeña fracción de ese 25% se adhería al programa del partido; la mayoría votaba por consideraciones menores, subjetivas, cambiantes y hasta contrarias a la doctrina del partido²⁹⁸³.

Es precisamente al contrario. La opinión pública, soberana desde su voluntad según el credo voluntarista liberal, debiera determinar el sentido y alcance de la representación. Esta alteración de papeles entre opinión pública y partidos políticos, Duverger la resuelve apelando a Rousseau: todo gobierno es oligárquico. Jamás ha existido verdadera democracia y jamás existirá²⁹⁸⁴.

Cuenta Gonzalo Fernández de la Mora en su libro, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*, que el organicismo social tiene su origen en el pensamiento griego occidental. Ha recibido un impulso del idealismo alemán (Hegel, Fichte y sobre todo Krause). Precisamente uno de los discípulos de Krause, Enrique Ahrens, ha sido el máximo teórico de la representación corporativa a partir de 1839. Ambos fueron masones y las logias sirvieron de eficaz cauce de introducción de sus teorías en España. En la España del siglo XIX insistieron más en la representación política corporativa los krausistas (Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos y Eduardo Pérez Pujol) que el tradicionalismo político, que formuló sus teorías a finales

²⁹⁸¹ *Ibidem*. Pág. 451-452.

²⁹⁸² *Ibidem*. Pág. 405.

²⁹⁸³ *Ibidem*. Pág. 406

²⁹⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 450.

del siglo XIX con Alfredo Brañas y Juan Vázquez de Mella, y a principios del XX con Víctor Pradera, Ramiro de Maéztu, el catedrático Enrique Gil Robles y Manuel de Borafull. El primer tradicionalista en hablar a este respecto fue Aparisi y Guijarro en 1862, después de la divulgación de Ahrens en España. En 1844 Aparisi se refería todavía a la triple representación estamental de los Austrias: clero, nobleza y ciudades.

Otros partidarios de la representación corporativa fueron los krausistas residuales Adolfo Posada y Julián Besteiro También los liberales Manuel Durán y Bas, Antonio Maura, Enrique Prat de la Riba, o Ángel Herrera. Igualmente el democristiano José María Gil Robles, el general Primo de Rivera, Ortega y Gasset o José Antonio Primo de Rivera. Y notables personalidades de la Europa de entonces como Emilio Durkheim, Leon Duguit o el marqués de La Tour du Pin.

Es necesario distinguir entre ideología y participación. La primera responde a una actitud proselitista y subjetiva. La participación es una prolongación de los intereses individuales, familiares y territoriales, que precisan custodia, y que se custodian desde el poder. La participación es además un ejercicio de responsabilidad cívica del individuo en el destino de la sociedad en la que vive. Y los ciudadanos participan en la política, defendiendo sus intereses y velando por el Bien común, desde su realidad concreta de vida en el trabajo o en el municipio, realidades marginadas de toda representación política en los Estados liberales.

La verdadera libertad política es la participación. Pero la participación es una facultad de poder real y tangible, sin intermediarios extraños y desconocidos, obedientes a otras disciplinas ajenas al elector. La participación implica conocimiento elector-elegido, posibilidad sólo viable desde la representación orgánica, donde los candidatos no presentan otras credenciales que su comportamiento cotidiano en el trabajo o en el vecindario. Aquí no llegaría el maquillaje propagandístico y falso de los partidos políticos y sus inversiones multimillonarias en publicidad; una inversión que tiene padrinazgo interesado, y que no pueden realizar todos los contendientes en lucha electoral partidista, haciendo de los comicios una lucha desigual sin las mismas oportunidades.

La participación no es el voto periódico en las urnas a un programa que discrecionalmente el partido cumple o no cumple, y cuya propaganda convence no pocas veces que ha cumplido cuando la realidad es que efectivamente no lo ha hecho. Joaquín Costa expresó de esta manera el espectáculo periódico de las elecciones:

«piensan (en referencia a los liberales) que el pueblo ya es rey y soberano porque han puesto en sus manos la papeleta electoral: no lo creáis, mientras no se reconozca además al individuo y a la familia la libertad civil, y al conjunto de individuos y de familias el derecho complementario de esa libertad, el derecho de estatuir en forma de costumbres; aquellas soberanía es un sarcasmo, representa el derecho de darse periódicamente un amo que le dicte la ley, que le imponga su voluntad; la papeleta electoral es el harapo de púrpura y el cetro de caña con que se disfrazó a Cristo de rey en el pretorio de Pilatos»²⁹⁸⁵.

Ni siquiera acudir cada cuatro años a las urnas concede la sensación de control y participación efectiva en los destinos de la comunidad. Decía D. Salvador de Madariaga que «a los ojos del hombre corriente, el pueblo en la frase “soberanía del pueblo” quiere decir que quince millones de votos valen más que catorce»²⁹⁸⁶. Los ciudadanos pueden y deben ejercer fiscalidad y control habitual del poder, sin necesidad de esperar cuatro años para escoger entre dos partidos turnantes, esencialmente iguales en programas y aspiraciones, que artificialmente intentan en campaña electoral distanciarse ideológicamente más por imagen que por convicción.

Parece que la sociedad y el mundo de la intelectualidad han dado por buena y definitiva la fórmula de los partidos. Ni siquiera se discuten en sus aspectos menores, so pena de parecer un «antisistema» de uno u otro signo. Lo cierto es que los conocimientos y conciencia de los entresijos de la política son lejanos para el ciudadano e interpretados por los propios partidos y la prensa afín a ellos. El ciudadano está alejado de la información directa, porque no puede participar directamente en la política. No tiene más remedio que adherirse a un partido político si quiere participar en política. Si quiere hacer política práctica, sólo podrá escoger entre los dos o tres partidos de carácter nacional con aspiraciones de poder. Si sus ideas no coinciden con ninguno de estos partidos estará condenado de por vida a la política extraparlamentaria, o a fundar un partido nuevo, un derecho tan constitucional como fundar un banco, una multinacional o la libertad de cátedra, que para el ciudadano de a pie, el pueblo, es una burla donde no queda ni el consuelo del pataleo. Con una dictadura vasta e injusta queda el consuelo moral de saberse en la razón. Con la dictadura de las mayorías, todos hemos quedado moralmente desarmados, porque se nos ha repetido hasta la saciedad que las

²⁹⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 98.

²⁹⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 117.

mayorías siempre tienen razón, como las monarquías absolutas. ¿Quién se atreve a llevarle la contraria a la «razón» y a las mayorías?. Decía el autor inglés Gilbert K. Chesterton en *El hombre común* que, en el colmo del esperpento, muchas veces las minorías unen sus fuerzas para constituirse en mayoría²⁹⁸⁷, de tal manera que ya no nos queda ni el consuelo de estar oprimidos por la mayoría.

5.5.2. La representación política en monseñor Guerra Campos

Monseñor Guerra Campos no era un demócrata al uso, partidario de la soberanía popular, pero sí era partidario de la soberanía limitada del pueblo por el Derecho Natural, donde sólo se discutiese lo discutible, que es mucho, porque así estimaba que lo establecía el magisterio tradicional de la Iglesia y hasta el Concilio Vaticano II.

Creía don José en la compatibilidad entre pluralismo y vigencia de los valores absolutos (como «motor inmóvil»), sin miedo a las restricciones que éstos puedan establecer con un pluralismo que está subordinado a lo sustantivo. Creía que era posible la libre concurrencia de ideas en torno a un eje moral²⁹⁸⁸. Evidentemente no es ésta la fórmula de la democracia moderna que impera en Europa o EE. UU., donde el pluralismo es —en principio— ilimitado, aunque a la hora de las elecciones sólo unos cuantos partidos políticos, con pocas diferencias programáticas entre ellos y con financiación privilegiada, tiene opciones reales de éxito.

La fórmula de representación política que postulaba don José era orgánica, no por paralelismo con el Régimen militar del 18 de Julio, sino porque entendía también que respondía al principio de subsidiariedad.

²⁹⁸⁷ “El progreso, en el sentido del progreso que conocemos desde el siglo XVI, ha perseguido por sobre todas las cosas al Hombre Común; castigó el juego que él disfrutaba y permitió el juego que no podía seguir; restringió la obscenidad que lo divertía y aplaudió la obscenidad que lo aburría sin remedio: silenció las discusiones políticas que podían desarrollarse entre los hombres y aplaudió las maniobras políticas y los sindicatos que sólo podían ser dirigidos por millonarios; alentó a quienquiera que tuviese algo que decir contra Dios, si lo decía con tono afectado y superior; pero desanimó a cualquiera que tuviese algo que decir en favor del hombre, en favor de sus relaciones comunes con la virilidad y la maternidad y los normales apetitos de la naturaleza. El progreso no ha sido más que la persecución del Hombre Común”. Chesterton, Gilbert K, *El hombre común*. Cap. 1.

²⁹⁸⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. Pág. 11.

A propósito de la fórmula de representación política inorgánica o partitocrática, se quejó don José de que el pueblo no había sido suficientemente informado de que sobrevenía a la Ley para la Reforma Política un sistema político donde no habría supremacía de ciertos valores suprapartidistas. Y esta desinformación implica la degeneración de un sistema político, que no busca el bien común, sino intereses torticeros cuando utiliza el engaño como arma política.

Don José habla de un doble reparo al sistema de representación partitocrático. Uno de fondo, la falta de un eje moral invariable para la convivencia, y la imperfección de un sistema de representación a partir de los partidos políticos.

Con respecto a la participación política popular, don José niega que la nueva fórmula facilite una participación suficiente y equitativa²⁹⁸⁹, ni garantice los abusos previsibles. Añade que los partidos políticos como cauce de representación excluyen en esta ley otras formas de representación que, una vez perfeccionadas, representan la vida real del pueblo. Se refiere don José a la representación orgánica (cuerpos intermedios como la familia o el municipio). En este sentido, apunta don José a la infrarrepresentación que supondrá el nuevo régimen para el mundo del trabajo, que no tendrá acceso real al poder sin prescindir de unos partidos que requieren dinero y dedicación. La supresión de toda representación política orgánica simplifica y empobrece la representación, e impide su capacidad correctora de peligrosas tendencias como la propaganda falaz, la ideologización partidista de la política, la subordinación de territorios pobres a zonas ricas (don José ya advirtió que el Senado era una cámara de representación territorial subordinada al Congreso de los Diputados), la creación de disputas artificiales, y la acción audaz de minorías irresponsables frente a una mayoría descuidada...²⁹⁹⁰. Don José hizo un análisis premonitorio.

En su famosa conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982, don José afirma que entre las distorsiones del sistema democrático hay otra de mayor gravedad moral. Podría preguntarse si son satisfactorios los cauces de expresión y participación del pueblo; si es de nivel aceptable la fidelidad a la representación. Con todo, lo más preocupante es la falta de asunción de las responsabilidades. En lenguaje «político» convencional se habla de «soberanía popular». En lenguaje moral —el de la verdad en

²⁹⁸⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Págs. 17-18.

²⁹⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 18-19.

conciencia—, si con ello se quiere descargar en el pueblo la verdadera titularidad de las responsabilidades, no es justo. Es evidente que la intervención del pueblo está limitadísima y supercondicionada: se reduce a decir Sí o No a ofertas que predeterminan algunos, muy pocos. No discuto si esto es legítimo, o si es inevitable. Cuáles sean las formas posibles, e incluso cuál sea en un momento dado el optimum realizable de intervención del pueblo, es cuestión sujeta a apreciaciones muy variadas, que no sería fácil enjuiciar. Lo importante es que las responsabilidades sean asumidas conforme a la verdad, es decir, por quien realmente ejerce el poder. (Esto, sí, pertenece a la invariante moral). No basta decir que los puestos de gobierno están abiertos a todos (como se dice que cualquier ciudadano «puede» ser Presidente de los Estados Unidos): hay que saber qué fuerzas reales ocupan de hecho un lugar determinante, salen en la carrera con mil metros de ventaja. Por eso, cuando, por ejemplo, la abstención es muestra clara de que las ofertas no logran reflejar el sentir del pueblo, son unos pocos —media docena de personas— los responsables obligados moralmente a adaptar o renovar las ofertas. Mantenerlas, forzando al pueblo a jugar contra gusto por evitar males mayores, es un acto despótico²⁹⁹¹.

Denuncia don José la falacia de descargar la responsabilidad de las grandes decisiones de gobierno en el pueblo, apelando a su condición de verdadero soberano. Señala don José que esto no es justo, porque la verdadera titularidad de las responsabilidades de gobierno no está en el pueblo, sino en una oligárquica política, alejada del pueblo, que hace uso retórico de la soberanía del pueblo cuando en realidad el gobierno es coto privado de los mismos partidos políticos. «Es evidente que la intervención del pueblo está limitadísima y supercondicionada: se reduce a decir sí o no a ofertas que predeterminan algunos, muy pocos»²⁹⁹². Se pregunta don José «quien realmente ejerce el poder». Hay que «saber, se sigue preguntando, qué fuerzas reales ocupan de hecho un lugar determinante, salen en la carrera con mil metros de ventaja»²⁹⁹³. La oligarquía partitocrática invade campos ajenos y no respeta el sentir del pueblo²⁹⁹⁴.

²⁹⁹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, La invariante moral del orden político. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Ajenjo. Madrid, 1982. Pág. 18.

²⁹⁹² *Ibidem*. Pág. 18.

²⁹⁹³ *Ibidem*. Pág. 18.

²⁹⁹⁴ *Ibidem*. Pág. 17.

El Concilio no establece ningún sistema concreto de representación política. Sólo pide que la representación «sea auténtica y la mayor posible»²⁹⁹⁵. Don José estimaba que la forma corporativa de representación política, había sido propugnada por la Iglesia²⁹⁹⁶. Efectivamente aparece en *Quadragesimo Anno* de Pío XI en 1931, en el discurso de Pío XII a los trabajadores católicos en 1945 y hasta en el Concilio²⁹⁹⁷.

El Episcopado español había apoyado además sin fisuras la huida del liberalismo político después de la Guerra de 1936, y aunque no eran entusiastas del partido único, acabaron tranquilizándose con la evolución institucional del Régimen hacia una monarquía de signo tradicional, esto es, condicionada por los valores absolutos que consagraban las Leyes Fundamentales. Otra cosa fue la deriva final que adoptó la figura del rey dando la espalda a esos valores permanentes para adoptar una concepción liberal del Estado y de la monarquía²⁹⁹⁸. El Episcopado español en la posguerra aceptó fórmulas de representación políticas alternativas a la ruina de los partidos políticos en la II República. Este era además el deseo de masas enormes en España y en Europa. Pone como ejemplo en este sentido al socialista Julián Besteiro o al liberal Salvador de Madariaga, y hasta al cardenal Pla o monseñor Tarancón en 1955. Don José aduce que la forma de representación pertenece a la esfera de la autonomía de lo civil, como ha confirmado *Centesimus Annus* en 1991²⁹⁹⁹.

Don José no hizo ninguna referencia a la imperfección de competencias y representatividad del sistema de la democracia orgánica del Régimen militar del 18 de Julio³⁰⁰⁰. Bernardo Díaz analizó la IX (1967-1971) y la X Legislatura (1971-1975), Estudió sus problemas (la propaganda en candidatos adinerados era muy superior a los candidatos con economía modesta reproduciéndose un grave problema en el sistema de

²⁹⁹⁵ *Gaudium et spes*, 73-75.

²⁹⁹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia en España (1936-1975)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 66.

²⁹⁹⁷ *Gaudium et spes*, 68.

²⁹⁹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia en España (1936-1975)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 61.

²⁹⁹⁹ **Guerra Campos, José et alii**, «*Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado*». En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 142.

³⁰⁰⁰ **Santa Cruz, Manuel de**, *Apuntes y documentos para la historia del Tradicionalismo Español 1939-1966*. Ediciones Monte Casino. Zamora, 1979. Tomo 1: Pág. 109; Tomo 4: Pág. 206.

partidos), la sociología de la representación, la estructura y funciones. Estima que hubo voluntad de perfeccionamiento del sistema³⁰⁰¹.

5.6. La cuestión social

La preocupación de don José por la justicia social hay que situarla en un triple contexto histórico. Primero la crisis de Acción Católica y su problema de temporalismo. Segundo, el diálogo que desde Acción Católica se plantea con el marxismo. Y como tal diálogo se hace sin suficiente discernimiento, acaba en colaboración. Y tercero, el diálogo necesario con el marxismo, máxima expresión del ateísmo moderno.

Su preocupación por la justicia social fue temprana, y la demostró en su vida practicando la caridad: la caridad concreta en la asistencia a los pobres como exigencia de su condición cristiana³⁰⁰², y viviendo en pobreza extrema. Fue presidente del Comité Rector de la Campaña contra el hambre en el mundo en España³⁰⁰³. Y dedicó no poca atención al mundo laboral. En el Instituto de Cultura Religiosa superior habló sobre el «Dominio humano del mundo por el trabajo»³⁰⁰⁴.

Don José hizo numerosas referencias a la situación social del pueblo. Cuenta don José que «después del Movimiento del 18 de Julio se manifestó en mi contorno un sentimiento de liberación; había quien recordaba otro momento, trece años anterior, en que los campesinos se habían visto transitoriamente libres de los caciques, muñidores electorales de los partidos. En medio de la amenaza que suponía para las familias con jóvenes la inesperada prolongación de la guerra vi crecer: la polarización de la esperanza y la confianza en Franco (en quien aquel pueblo, nada ingenuo, más bien precavido y receloso, se sentía representado); la expectación emocionada del final feliz, al compás de la progresiva liberación de las capitales de provincia; el fervor religioso; un clima de solidaridad más pura. Vi a los mozos alistados volver «de permiso» y, lejos de cualquier talante heroico, mostrar su admiración y su orgullo de estar mandados por

³⁰⁰¹ **Díaz-Nosty, Bernardo**, *Las Cortes de Franco. 30 años orgánicos*. Dopesa. Barcelona, 1972.

³⁰⁰² **Guerra Campos, monseñor José**, «Llamamiento para la campaña de navidad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1982) 188-189.

³⁰⁰³ **Europa Press**, «Monseñor Guerra: “soy testigo de la solicitud y la lucidez de las organizadoras”». En *La Vanguardia Española*, 33.488 (1974) 19.

³⁰⁰⁴ **Redacción**, «Conferencias conciliares en Madrid». En *Ecclesia*, 1.286 (1966) 23.

el Generalísimo. Vi cómo se popularizaba el anhelo de obtener la libertad del pueblo mediante la supremacía imparcial de una autoridad justiciera; conjugar el patriotismo y el sentido religioso con la justicia social; eliminar los abusos de los dadores de trabajo o la falta de seguridad, y no menos los abusos de los asalariados perezosos e irresponsables, fautores de la anarquía o del cómodo y pintoresco «comunismo del reparto». Todo ello expresado con el realismo y sobriedad propios de unos trabajadores autónomos —como lo eran la inmensa mayoría—, en los que coincidían todos los gravámenes del propietario minifundista y del obrero»³⁰⁰⁵.

Describió con elogio la vida cristiana de los primeros siglos, donde la participación en el ágape eucarístico estaba precedida antes en una comida donde todo se compartía y donde los pobres acudían tan sólo con su hambre. Se pregunta cómo pueden participar hoy del pan celeste quienes rompen la hermandad en la participación del pan de la tierra³⁰⁰⁶. O la sensibilidad social en España durante la Edad Media³⁰⁰⁷.

A propósito de la canonización del beato conquense Juan del Castillo el 16 de marzo de 1988, mártir de las misiones del Paraguay en 1628, don José hizo una semblanza biográfica del santo jesuita, beatificado por Pío XI en 1934³⁰⁰⁸. Nos interesa de estas reflexiones, el comentario de la experiencia de las Reducciones Jesuitas. Don José describe aquella estupenda experiencia misionera y social como «un sistema misional, iniciado en el Paraguay por los Franciscanos y ampliamente desarrollado por los Jesuitas. Consistían en unos poblados en los que se invitaba a establecerse (o reducirse) a los indios dispersos, librándolos de una vida errática y belicosa, acostumbrándolos a una convivencia pacífica y a un trabajo regular en la agricultura, artes y oficios. Disponían de una urbanización con toda clase de servicios comunitarios. Se asignaban a los indios tierras y bienes propios, y cada Reducción poseía, además, bienes comunales para ayuda de los necesitados y para obras públicas (...). Y -lo que es muy importante- los indios se gobernaban a sí mismos, libres de cualquier servidumbre

³⁰⁰⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 450.

³⁰⁰⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Caridad y comunidad*». En *E'Ultreya*, 72 (1948) 3-4.

³⁰⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Los pobres, "gente de Dios"*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-2 (1985) 3-4.

³⁰⁰⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Carta sobre la canonización del beato Juan del Castillo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1988) 51-53.

o explotación personal»³⁰⁰⁹. Añade don José que estas Reducciones facilitaban la evangelización y la promoción humana. En palabras de Pío XI cuando beatificó a Juan del Castillo, las Reducciones fueron «un ensayo singularísimo y glorioso de vida social y civil íntegramente cristiana», de «redención sobrenatural y a la vez natural». Apostilla don José afirmando que las Reducciones fueron lo que se llama hoy liberación, realizado con armonía y eficacia insuperables. Se llegaron a constituir hasta 56 Reducciones, siempre apoyadas legalmente por los gobernadores españoles. Fueron destruidas 26 por depredadores privados en el siglo XVII, y sobrevivieron otras 30 un siglo más hasta la expulsión de los jesuitas de España y su Imperio por Carlos III³⁰¹⁰.

5.6.1.El pensamiento económico de don José

Don José no se prodigó en análisis económicos. No por ignorancia. Citaba con soltura economistas como Friedrich Hayek y conocía en profundidad el pensamiento marxista. Dicho esto, en sus muchos estudios del marxismo no hizo un análisis pormenorizado de la economía centralizada o de la teoría del plusvalor, cuestiones que le parecían menores, no por deformación profesional como profesor de filosofía, sino porque estimaba que la clave y la gravedad del marxismo era su concepción de la vida, del hombre de y de la historia³⁰¹¹.

Dedicó algunos juicios negativos al liberalismo económico: el liberalismo perseguidor de la Iglesia destruyó la protección social de los trabajadores. La nueva legislación laboral a favor de éstos, que aparece por ejemplo, en Francia desde 1845, fue promovida por católicos³⁰¹².

Hace mucho tiempo que está de moda acusar a la Iglesia de cómplice o negligente ante el Capitalismo, interpretando como supremacía arbitraria de los

³⁰⁰⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Carta sobre la canonización del beato Juan del Castillo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1988) 53.

³⁰¹⁰ *Ibidem*. Pág. 52.

³⁰¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Juicio católico del marxismo». En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Pág. 201.

³⁰¹² **Guerra Campos, monseñor José**, *Cristo y el progreso humano*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Pág. 62.

intereses del dinero³⁰¹³. (...) Cuando tras la Revolución francesa se desplegó el Liberalismo económico y se inició el Capitalismo industrial, la Iglesia fue acusada exactamente de lo contrario: de que dificultaba el progreso porque su teología moral era anticapitalista. En efecto, uno de los principios morales mantenidos siempre, desde la Edad Media, era la oposición a la “usura”, no sólo en sus formas abusivas- contra las cuales se establecieron en defensa de los humildes los Montes de Piedad, etc- sino con animadversión frente a la productividad del dinero, al préstamo con intereses. El Progresismo se escandalizó, hizo a la Iglesia objeto de irrisión, la tuvo por retrasada e inútil. Bueno sería no olvidar este hecho impresionante: aunque en el nuevo contexto económico del siglo XIX la Iglesia tuvo en cuenta los valores sociales del interés del capital y lo aceptó, originariamente el Progreso moderno la despreció por ver en ella un obstáculo moral al desarrollo del Capitalismo. Además, en medio del avance arrollador del Capitalismo, y antes que el Socialismo tratase de acaparar a su vez la bandera del «progreso», la doctrina moral de la Iglesia contradujo la supremacía del criterio de ganancia; sostuvo que el salario no había de adecuarse sólo al rendimiento del trabajo sino a las necesidades vitales del trabajador; fue el último baluarte del derecho de asociación obrera. En la segunda mitad del siglo XIX los teorizantes del socialismo comunista despreciarán como inoperantes y reaccionarios los límites y condiciones sociales que la Moral de la Iglesia imponía al uso del dinero³⁰¹⁴; identificarán «progreso» con las formulas colectivistas y se enfrentarán de nuevo con la Iglesia por justificar ésta de alguna forma de propiedad privada para tutelar los valores de la libertad personal y de familia.

Y también se ocupó de la economía durante la dictadura militar del general Franco. Dijo don José que la economía de guerra en la zona nacional, la más pobre, había sido ejemplar: un modesto paraíso por la abundancia de alimentos y la estabilidad de los precios. Terminada la guerra, la carga de la deuda fue liquidada de modo feliz; pero hubo que absorber el caos, la escasez y la enorme inflación de la zona roja. Esto, juntamente con la interrupción de suministros, créditos y ayudas del extranjero, al sobrevenir la guerra mundial, hizo que la penuria de la zona roja se extendiese en los años cuarenta a toda España (si bien el hambre era mayor en Italia y Francia), con obstáculos ingentes para los programas de reconstrucción y desarrollo.

³⁰¹³ *Ibidem*. Pág. 40.

³⁰¹⁴ *Ibidem*. Pág. 41.

El racionamiento y el «mercado negro», la escasez y el nivel de los salarios inquietaron a los Pastores.

Desde 1945 el Episcopado adoctrina con intensidad, dando aldabonazos para despertar la conciencia social de los ciudadanos y para estimular a los que más pudieran contribuir a la transformación económica y social del país a ser generosos y a llenar con sus iniciativas el cauce de las leyes e instituciones oficiales³⁰¹⁵. Pocas veces se ha fustigado tanto como en los años cincuenta a los cristianos españoles. Al mismo tiempo se reconocía la obra del Gobierno: el Cardenal Arzobispo de Tarragona afirmaba en 1950 que en toda la Historia Moderna de España no se conocían tantas realizaciones sociales como las que bajo signo católico se producían desde 1936.

Desde 1948 se inicia un despegue, y a través de los años 50 y 60 (dejando, por no ser del caso, los distintos planes y problemas) la condición material del pueblo y su protección social fueron mejorando de manera extraordinaria: desaparición del hambre, seguridad social con subsidios familiares y novísima red de instalaciones sanitarias, pleno empleo, escolarización completa, máximo acercamiento proporcional a la renta media de la Comunidad Económica Europea, máxima participación del factor «trabajo» en el producto interior bruto; en los últimos quince años, más de cuatro millones de viviendas construidas con apoyo del Gobierno (casi el doble de las conseguidas en los cuarenta primeros años del siglo).

Dice don José que los españoles -a muchos de los cuales se les había inducido a mirar con envidia al «paraíso soviético»- comprobaron que, mientras éste se saldaba con un fracaso, ellos mismos en una España limitadísima en medios, y a pesar de sus propias quejas y defectos, habían logrado un grado de desarrollo y prosperidad admirables.

No quitó legitimidad don José a quienes demandaban reformas sociales más audaces o mayor participación política popular. De hecho a don José le gustaba distinguir entre «los principios permanentes» y las fórmulas institucionales sujetas a reformas o adaptaciones³⁰¹⁶. Lo que fue una constante en su pensamiento es la idea de

³⁰¹⁵ **Guerra Campos, monseñor José, et alii**, *«Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado»*. En **VV. AA.**, *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 137.

³⁰¹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**. *«La monarquía católica»*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 6.

que Cristo era la fuente por antonomasia de las soluciones temporales y de la caridad y de la justicia³⁰¹⁷.

Don José habló del Fuero del Trabajo como expresión de la Doctrina Social de la Iglesia en cuanto a la dignidad del trabajo, la economía subordinada a valores humanos y sociales, la función social de la propiedad o la propiedad no embargable en virtud de su utilidad social³⁰¹⁸. Aunque el Régimen promulgó en 1938 el Fuero del Trabajo³⁰¹⁹, una ley que acogía algunos postulados de la Doctrina Social de la Iglesia por influencia del pensamiento de José Antonio Primo de Rivera, como por ejemplo el carácter instrumental del dinero, el trabajo como fuente de propiedad, la función social de la propiedad..., lo cierto es que la España real fue hostil a estos valores, auténtico papel mojado pese a su carácter constitucional. Cualquier esperanza de transformación social profunda se truncó a partir de la implantación de la Ley de Sociedades Anónimas de 1951, que consagraba definitivamente una práctica vigente, esencialmente capitalista, con independencia de la autarquía o incluso de los límites legales al abuso en las Ordenanzas de Trabajo. Toda la retórica legislativa del Fuero del Trabajo, cuya filosofía habría supuesto una revolución para España en el orden social (téngase en cuenta que se llega a proclamar en esta ley que la tierra debe ser de quien directamente la trabaja... Ni la Constitución soviética de 1936 llegó tan lejos), apenas tuvo influencia en la realidad económica y social capitalista del Régimen militar, que ha sobrevivido hasta hoy y donde no se ha producido transición alguna³⁰²⁰.

Don José describió la política social del Régimen militar, encontrando grandes avances, que por otro lado se han dado en buena parte del mundo occidental con independencia del régimen imperante, y que muchas veces se deben al progreso científico y social de los últimos años.

³⁰¹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía de monseñor José Guerra Campos en el santuario de Nuestra Señora de las Angustias. Cuenca, 1983.

³⁰¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**. «*El legado de Franco: "Franco y la Iglesia católica. Inspiración cristiana del Estado*». Op. Cit. Pág. 114.

³⁰¹⁹ Vid. la obra magna del catedrático **Serrano y Serrano, Ignacio**, El Fuero del Trabajo. Doctrina y Comentario. Casa Martín. Valladolid, 1939.

³⁰²⁰ Vid. una crítica a las incoherencias del Régimen del general Franco en el orden socioeconómico desde la perspectiva de las propias Leyes Fundamentales en **Hillers, Sigfredo**, *España, una revolución pendiente*. Ediciones FES. Madrid. 1975; **Hillers, Sigfredo**, *La voladura controlada del Régimen de Franco*. Ediciones Arcos. Madrid, 2001.

Enumeraba en este sentido la seguridad social, el salario familiar, la seguridad en el empleo, el pleno empleo, la red sanitaria, la vivienda asegurada, la escolarización completa, los planes de desarrollo³⁰²¹, la desaparición del hambre, la máxima participación de las rentas del trabajo en el PIB³⁰²². Algunas de estas metas obedecen a la realidad; otras sin embargo están magnificadas por don José.

Don José ignora las contradicciones entre las realizaciones del Régimen y sus leyes, entre la España real y la España oficial, donde se demuestran con cifras oficiales el millón de déficit de puestos escolares o viviendas, el millón largo de trabajadores emigrantes, el millón largo de analfabetos, el millón de trabajadores accidentados por año... Los planes de desarrollo no son una obra de la que sentirse orgulloso, porque la industrialización de España tuvo un precio muy elevado en el ámbito social con la constitución de un tímido capitalismo industrial, que nació de una enorme plusvalía generada por el trabajo de los obreros. El trabajo fue más mercancía que nunca, pese a que el Régimen retóricamente afirmase lo contrario en sus Leyes Fundamentales. La participación del trabajo en los beneficios era parecida a los países capitalistas europeos, argumento que don José utiliza en clave elogiosa y que no responde al ideal de la Doctrina Social de la Iglesia. Los planes de desarrollo obligaron a un traslado masivo de población de la España rural a las ciudades, provocando una crisis en la familia sin precedentes, agravada con la emigración; y la destrucción de la España tradicional agraria donde la parroquia era el centro de la aldea y donde la familia era el principal, sino el único, elemento de socialización para el individuo. Las consecuencias sobre la cristianización de la sociedad están a la vista.

En segundo lugar, buena parte del éxito económico del Régimen militar se asentaba en premisas muy frágiles. No parece de recibo aducir eso de que hoy día son más inconsistentes, que las diferencias de renta han aumentado o que el poder adquisitivo de la clase obrera ha disminuido. Porque las comparaciones, inevitables, no hacen más justo lo que antes era imperfecto o injusto. Las inversiones extranjeras en un auténtico paraíso fiscal y de enormes plusvalías generadas por una inversión de escaso riesgo convirtieron a España en el reino de las multinacionales. Estas divisas, unidas a los ingresos por el turismo y las cantidades ingentes de remesas de los emigrantes

³⁰²¹ Guerra Campos, monseñor José. «*El legado de Franco: "Franco y la Iglesia católica. Inspiración cristiana del Estado*». Op. Cit. Pág. 115.

³⁰²² *Ibidem*. Pág. 138.

españoles en todo el mundo, fueron la explicación a ese puesto ficticio de España como décima potencia industrial del mundo. Es cierto que hoy no es menos ficticia esta estadística, pero la «España Libre» de entonces era más dependiente de lo que pudiera parecer.

En tercer lugar, la España del Estado confesional fue una España legalmente con una normativa casi revolucionaria, el Fuero del Trabajo, de signo capitalista, tantas veces reprobado en sus efectos por la Doctrina Social de la Iglesia desde *Rerum Novarum*, y también en su naturaleza perversa: economía al servicio del lucro y de la acumulación, no al servicio del hombre; concepción mercantil del trabajo; prioridad del capital sobre el trabajo; marginación del trabajo de la propiedad y de la gestión de los medios de producción, que Pío XI en *Quadragesimo anno* había recomendado sustituir por el contrato de sociedad, y que Juan Pablo II, en sus tres grandes *encíclicas Laborem exercens* (1981), *Sollicitudo rei socialis* (1988), y *Centesimus annus* (1991), terminó de desautorizar.

5.6.2. El ateísmo cristiano

En la crisis del temporalismo, don José observaba una especie del ateísmo cristiano, una exaltación de valores cristianos sin Cristo: «Ahora se habla mucho –con razón en parte– de que todos esos movimientos culturales y políticos ateos que hay en el mundo, en parte son como una extraña emanación, o si se quiere, como una desembocadura del Cristianismo, pues de alguna manera ellos presumen de asumir valores cristianos y a veces se llaman a sí mismos humanismo cristiano. Pero ese humanismo cristiano exalta al hombre y niega la sumisión a Cristo. Se trata de una apostasía a la que se llega por la falta de plena docilidad y conformidad de nuestra voluntad con la de Dios. Porque le ponemos condiciones»³⁰²³.

Es natural que, mientras caminamos, nos preocupe mucho la transformación inmediata de las condiciones del mundo. Sabemos que también ahí influye la presencia de Cristo resucitado³⁰²⁴. Porque el auténtico amor al prójimo, que Él nos inspira, exige

³⁰²³ Guerra Campos, monseñor José, *La esperanza del evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 58.

³⁰²⁴ Guerra Campos, monseñor José, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 21.

de todos nosotros una dedicación generosa para promover, con la mayor efectividad posible, el bien de todos, el desarrollo justo, la convivencia fraternal³⁰²⁵. De ahí puede resultar, y muchas veces ha resultado, una mejora de las condiciones temporales de la vida. El Evangelio es, sin duda, eficaz también para este mundo³⁰²⁶.

Pero se trata de una eficacia derivada; no principal. Puede fallar; no está garantizada. No es condición previa para que confiemos en Dios. La alegría y la esperanza del reino de Dios desbordan, con mucho, todo logro temporal. Lo incluye a veces, pero siempre lo trasciende³⁰²⁷.

Hay quien piensa que primero hay que satisfacer las necesidades y anhelos materiales para después predicar. Según esta tesis la Iglesia debería promover el desarrollo exclusivamente social como preparación al Evangelio. La experiencia demuestra que la tesis es falsa, porque la disponibilidad en países desarrollados no mejora necesariamente, sino que debe cultivarse en todas las situaciones, porque de lo contrario la desembocadura normal del desarrollo unilateral es el egoísmo. Además y como ha señalado el Papa Pablo VI la evangelización no estorba a la eficacia temporal, antes bien garantiza las energías morales y evita caer en un nuevo colonialismo³⁰²⁸.

También hay que señalar que la primacía del reino de Dios, según demuestra también la experiencia, no nos priva de las cosas terrenas necesarias, ni estorba en la eficacia de lo temporal, sino que la promueve impulsando la voluntad hacia la caridad, la dedicación y entrega al bien de los hermanos. Promover una “liberación” al margen del reino de Dios no aumenta en nada su valor, sino que omite o comprime los valores íntimos que afectan a la persona y que repercuten en todo el orden humano³⁰²⁹.

³⁰²⁵ *Ibidem*. Pág. 21-22.

³⁰²⁶ *Ibidem*. Pág. 22.

³⁰²⁷ *Ibidem*. Pág. 22; **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Pág. 125; **Guerra Campos, monseñor José**, *Vivir la Iglesia es vivir en verdad*. Patronato Banca de la Providencia y San Ignacio. Madrid, 1973. Pág. 4.

³⁰²⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Domund 1974*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 440.

³⁰²⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Pág. 116.

Muchos han visto desvanecerse su fe porque estaba ligada a la consecución de proyectos humanos que han fallado, quedando como recuerdo nostálgico como los discípulos de Emaús: Esperábamos³⁰³⁰.

La Iglesia no es evasiva de las realidades terrenas. Cristo nos dice que la espera de su venido ha de desarrollarse en la acción. Así lo vieron los apóstoles, que nunca se desentendieron de las tareas humanas ni enajenaron en ellas su libertad y señorío³⁰³¹.

Los apóstoles exhortaban a cumplir con las exigencias terrenas con la máxima perfección. La esperanza no es pretexto para no trabajar. Los tesalonicenses se entregaron al mariposeo ocioso, lo que les valió de san Pablo una reprimenda: «Que quien no quiera trabajar, tampoco coma»³⁰³².

Pero sin olvidar la primacía del reino de Dios, que no se identifica con el reinado en este mundo, porque es frecuente el pretexto de la eficacia temporal, legítima, para olvidar el auténtico destino de la Iglesia y de todos los hombres, que es la vida eterna junto a Dios. No se excluye el servicio temporal y el anhelo de eternidad, al contrario son complementarios porque el uno depende del otro, y conviven en armonía³⁰³³.

Don José habla de la falta de eficacia histórica y temporal de la Iglesia como uno de los argumentos de la ceguera que lleva al ateísmo práctico, a la fe condicionada a la obtención de resultados, a la solución rápida de los problemas humanos³⁰³⁴. «Todos lamentamos que en cierta etapa del siglo XIX no haya sido más pujante y creadora, frente a la corriente social, la caridad de los cristianos»³⁰³⁵.

También algunos seguidores de Jesús entendieron frustrante que el Señor no trajese un reino temporal, y el fracaso de sus aspiraciones fue convertido en pasión

³⁰³⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *Vivir la Iglesia es vivir en verdad*. Patronato Banca de la Providencia y San Ignacio. Madrid, 1973. Pág. 5.

³⁰³¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Teología de la perfección del cuerpo*». En *Compostellanum*, V (1960) 1-32. *Ibidem* en **VV. AA.** *Compostellana Sacra II. Estudios eclesiásticos (1956-1964)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Pág. 569.

³⁰³² 2 Tesal. 3-10-12.

³⁰³³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Las siete palabras del Señor en la Cruz*. Sucesores de Rivadeneira. Madrid, 1970. Págs. 26-27.

³⁰³⁴ *Ibidem*. Pág. 17-18, y 24.

³⁰³⁵ **Guerra Campos, monseñor José**. «*Teología de la perfección del cuerpo*». En **VV. AA.** *Compostellana Sacra II. Estudios eclesiásticos (1956-1964)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Pág. 572.

política³⁰³⁶. El Señor no quiere nuestra pereza ni la evasión perezosa. Quiere que dominemos la naturaleza, que impregnemos el mundo de su ser, que proyectemos sobre el mundo sus plenas de justicia, orden y perfección³⁰³⁷.

Aunque Cristo tenía poder para transformar las difíciles condiciones dolorosas de este mundo, no lo hizo. Cedió por compasión ante muchas peticiones de las gentes, pero nunca se dejó arrastrar hasta los límites de la voluntad del pueblo, que pretendía proclamarle Rey en el sentido de gran autor de soluciones expeditivas.

Es la tentación del humanismo independiente, de prescindir de Dios, que no admite nuestra manipulación, nuestras ideas, nuestros planes, nuestros plazos. Es la tentación del marxismo ateo y de otras formas de ateísmo³⁰³⁸.

5.6.3. Estructuras y caridad

Fue incansable exigiendo por coherencia cristiana el socorro de los necesitados³⁰³⁹. «Las exigencias auténticas del amor, (...) son tres: compartir los bienes; preocuparse por buscar el bien de los demás, por evitarles males; darse a sí mismo, que es más bien que los bienes, disponibilidad fraternal, respetuosa, generosa»³⁰⁴⁰.

No por ello dejó de compartir la tesis de que para que el hombre pueda ejercer la virtud, y pueda llevar una vida divina es necesario tener un mínimo de bienes que cubran la necesidad extrema, la necesidad inmediata, para liberarse de sí mismo en ese vuelo ascensional al que impulsa el hambre de Dios. En este sentido Pablo VI afirmó en 1970 que la acción misionera no puede ser insensible a las necesidades y aspiraciones de los pueblos en desarrollo.

³⁰³⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *Las siete palabras del Señor en la Cruz*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970. Pág. 21.

³⁰³⁷ *Ibidem*. Pág. 25.

³⁰³⁸ *Ibidem*. Págs. 38-39.

³⁰³⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Campaña contra el hambre*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1974) 86; **Guerra Campos, monseñor José**. «*Fiesta del Corpus, día de la caridad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1985) 49-51; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Día nacional de la caridad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 70.

³⁰⁴⁰ **Guerra Campos, monseñor José**. «*Su última conferencia, fue para la dirección, claustro de profesores y alumnos del colegio Corazón Inmaculado de María (21-06-1997)*». En Hermandad Sacerdotal Española, 9 (1997) 8.

Sin embargo, esta verdad y esta necesidad a veces es utilizada exageradamente con pretensiones incompatibles con el Evangelio, como si el orden de las necesidades humanas estuviera en primer término, dejando para un término último el hambre de Dios³⁰⁴¹.

Reconocía necesario un cambio de estructuras en aras de una mayor justicia social «por el mismo impulso incoercible del amor, tiene que intentar ser eficaz procurando el bien de los hermanos, mejorando las condiciones de la vida, creando una sociedad más justa, transformando eso que se llama las estructuras, o cualquier otra palabrería al uso»³⁰⁴². Aunque en una conferencia el 21 de marzo de 1977 no se mostró optimista y llegó a decir: «Es fácil sentir el ansia, el deseo de felicidad, incluso de la justicia, de una sociedad más perfecta. Es fácil sentir este deseo. No es fácil acertar con los caminos. Mejor dicho: no es posible para el hombre»³⁰⁴³.

Sin embargo, entendía que era una obligación cristiana ineludible luchar por un mundo más justo. «El Señor se quejará de que no hayamos investigado tenazmente, de que no hayamos conjuntado los esfuerzos para hacer más eficaz la actividad del hombre que trata de saciar la sed, no solamente en el momento en que se produce, sino eliminando sus causas, organizando los factores de la producción y de la ordenación social, de suerte que el agua, y el pan, y el vestido, y todos los medios humanos para resolver problemas humanos estén en más abundancia a disposición de todos; y estén presentes oportunamente cuando todos y cada uno los necesitan. Para esto no basta la buena voluntad. Para esto no basta querer bien y sinceramente al prójimo. Hace falta estudio. Hace falta cooperación. Hace falta que unos aceptemos las exigencias de la intervención de los otros, para que, participando todos, cada uno según sus posibilidades, se incremente y se multiplique la eficacia del esfuerzo»³⁰⁴⁴.

³⁰⁴¹ **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid, 1972. Págs. 113-114.

³⁰⁴² **Guerra Campos, monseñor José**, *La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009. Pág. 155.

³⁰⁴³ *Ibidem*. Pág. 170.

³⁰⁴⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *Las siete palabras del Señor en la Cruz*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970. Pág. 44.

5.6.4. La Doctrina Social de la Iglesia

Juan Pablo II para don José «recuerda y actualiza oportunísimamente la muy olvidada Doctrina Social de la Iglesia»³⁰⁴⁵.

En su recensión de la encíclica de Juan Pablo II *Centessimus annus*, don José subraya numerosos conceptos olvidados de la Doctrina Social de la Iglesia para los fieles cristianos, que en el orden socio-económico, como en el político, son exigencia para una conciencia cristiana.

Reivindica la propiedad privada como derecho natural, los límites humanos y sociales de la economía de mercado; la injusticia del capitalismo, que no tiene en el hombre su objetivo, y la solución insatisfactoria de sustituir el capitalismo privado por el capitalismo de Estado con el socialismo³⁰⁴⁶.

Subsiste un campo de acción y de lucha, no para crear un sistema socialista (que es capitalismo de Estado), sino una sociedad basada en el trabajo libre, la empresa y la participación. Mercado, sí, pero condicionado por las fuerzas sociales y por el Estado. Hay que asegurar la función justa de los beneficios, pero sobre todo que la empresa sea comunidad de hombres, en la que actúan otros factores humanos y morales. Por tanto, no se puede aceptar la afirmación según la cual la derrota del socialismo deja al capitalismo como único modelo de organización económica. Porque es necesario facilitar la participación de todos en el desarrollo, sin barreras ni monopolios... Y ahí está, por ejemplo, el problema de la Deuda de los países pobres: la cual debe pagarse, más no a costa del hambre y la desesperación de las poblaciones³⁰⁴⁷.

El ambiente natural y el ambiente humano no se aseguran sólo con el mercado. Es necesaria la tutela del Estado. Este, juntamente con toda la sociedad, ha de proveer a las necesidades colectivas y cualitativas que el mercado no satisface³⁰⁴⁸.

³⁰⁴⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Sumario». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 121.

³⁰⁴⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, «Encíclica *Centessimus Annus de Juan Pablo II*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 187-194.

³⁰⁴⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Encíclica *Centessimus Annus de Juan Pablo II*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 195.

³⁰⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 196.

Don José quiso resumir esta encíclica muy crítica con la economía comunista y liberal, que reivindica que tanto las instituciones políticas como los sistemas económicos no son legítimos sino están al servicio del hombre.

«Parece interesante destacar algunos asertos y criterios doctrinales o metodológicos, que habían sido demasiado conculcados o descuidados por no pocos católicos, incluso en órganos responsables, en los últimos tres decenios. Pueden contribuir a un buen examen de conciencia.

1. La *Rerum Novarum* fue despreciada por los revolucionarios y por muchos progresistas católicos como un documento «amarillo», inoperante, elemental, ingenuo; y ahora resulta que conserva plena actualidad y aplicabilidad a las situaciones actuales (con «previsiones sorprendentemente justas»), mientras todas las fórmulas revolucionarias se han derrumbado, no en lo que tuviesen de denuncia y aspiración (que no son privativos de ellas), sino en lo característico que es su concepción del hombre como plenamente autónomo y creador³⁰⁴⁹.

2. Distinción en la doctrina social entre los principios de valor permanente expuestos con autoridad de Magisterio y el análisis histórico de acontecimientos, que es un deber de los pastores (en orden a discernir las nuevas exigencias de la evangelización) pero no pretende dar juicios definitivos, ya que «de por sí no atañe al ámbito específico del Magisterio».

3. La *Centesimus annus* da en forma clara y contundente una calificación negativa del Comunismo-Marxismo-Socialismo real. En contraste con el lenguaje evasivo o complaciente de tantos católicos; en contraste con el Concilio de 1962-1965, donde se eludió –y se impidió– tratar directa y nominalmente un problema de tal magnitud.

4. La derrota del socialismo no debe ser la victoria del capitalismo como único sistema económico. Es necesario construir una economía libre conforme a la dignidad trascendente de la persona, en un contexto jurídico que sirva a la libertad integral del hombre con su dimensión moral y religiosa. Una empresa que sea «sociedad de personas» y no sólo de «capitales». Empresa y mercado orientados hacia el bien común.

5. La democracia –laudable como participación de los ciudadanos en la gobernación– no es auténtica si no respeta todos los derechos humanos (por ejemplo, el de la vida en el seno materno, los de la familia, etc.), si se inspira en el agnosticismo o

³⁰⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 203.

relativismo escéptico, que no acepta más «verdad» que la variable determinada por mayorías, y no se subordina a una verdad superior que guíe y oriente la acción política. «Una democracia sin valores se convierte con facilidad en un totalitarismo visible o encubierto».

6. En cuanto al modo de configurar un orden democrático auténtico, la Iglesia «no posee título alguno para expresar preferencias por una u otra solución institucional o constitucional»³⁰⁵⁰.

En su recensión de la encíclica de Juan Pablo II, *Sollicitudo rei socialis*, hace un retrato del subdesarrollo: multitud ingente en la miseria, y abismo que se agranda entre el Norte desarrollado y el Sur subdesarrollado.

En nombre de la igualdad se reprime el derecho a la iniciativa económica, causando nivelación descendente y dependencia pasiva ante la burocracia totalitaria, dependencia equivalente a la del proletariado en el capitalismo.

La situación no es sólo de retraso. Se ha agravado. Por omisiones tanto de las naciones subdesarrolladas como desarrolladas. Por mecanismos económicos casi automáticos manejados por los países desarrollados que hacen más ricos a los ricos y más pobres a los pobres. La interdependencia general perjudica a los débiles, y hace retroceder el desarrollo aún en los países ricos: crisis de vivienda, desempleo, subempleo.

La deuda internacional ha pasado de ayuda al desarrollo a un mecanismo contraproducente. Entre las causas, podemos destacar las políticas: existencia de dos bloques en torno al Capitalismo-Liberal y al Colectivismo-Marxista. Son dos concepciones del desarrollo radicalmente imperfectas. La Iglesia es crítica con ambas concepciones.

Los bloques tienden al imperialismo, y eso impide la cooperación solidaria. El liderazgo entre las naciones se justifica por el servicio al bien común, siendo en la historia instrumento de la providencia³⁰⁵¹.

³⁰⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 204.

³⁰⁵¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Sollicitudo Rei Socialis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1988) 7-12.

5.6.5. La eficacia social del Evangelio

La eficacia social del Evangelio era para don José una evidencia histórica³⁰⁵².

Lo eficaz del influjo histórico de Cristo y su Iglesia en el orden social es siempre la inspiración religiosa. La eficacia de la Iglesia no está en los planes, ni siquiera en la aplicabilidad inmediata de su doctrina social...³⁰⁵³. Porque, como dice la gran encíclica sobre la cooperación internacional al desarrollo, la *Populorum Progreso*: «no es posible ningún humanismo verdadero sin apertura hacia Dios»³⁰⁵⁴.

He aquí, a título de ejemplos, dos muestras de inmensa eficacia social que han sido fructificación de una religiosidad sincera, y no efecto de planificaciones políticas. El primer ejemplo podría ser la Carta de San Pablo a Filemón a propósito de su siervo o esclavo Enésimo. «¡Que prodigio de transformación en las relaciones entre Filemón, el amo, y Enésimo, el esclavo! Transformación anterior a cualquier reforma del estatuto jurídico de la servidumbre.

Segundo ejemplo: la prodigiosa y nunca igualada fecundidad social de las fundaciones religiosas del siglo XIX. Permítanme una ilusión esquemática»³⁰⁵⁵. La etapa de liberalismo individualista había engendrado entonces una situación de desvalimiento para la mayoría, porque eliminó las formas de protección legal y los órganos asociativos de los débiles. Con el pretexto de impulsar el progreso, se enseñoreó del campo una relación competitiva en la que prosperaron unos pocos, los más fuertes, y se produjo una situación de abandono e indefensión de la muchedumbre. En el campo de la enseñanza popular, de la asistencia sanitaria, de la atención a los

³⁰⁵² **Redacción**, «*Clausuró sus tareas la XX asamblea nacional de Cáritas*». En Hoja del Lunes, 1.394 (1965) 9; **Guerra Campos, monseñor José**, *Las siete palabras del Señor en la Cruz*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970. Pág. 52; **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Págs. 116 y 125; **Guerra Campos, monseñor José**, Homilía. Fiesta de San José, s.l., 9 de marzo de 1986. Audio.

³⁰⁵³ **Guerra Campos, monseñor José**, *Cristo y el progreso humano*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Pág. 41.

³⁰⁵⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Pág. 123.

³⁰⁵⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *Cristo y el progreso humano*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Pág. 42.

ancianos, los subnormales, los huérfanos, etc., no es que las soluciones fuesen insatisfactorias; es que el vacío era casi total: una de las mayores vergüenzas de la historia civil. Las mismas fuerzas responsables de esa situación patrocinaron los planes de desmantelamiento o disolución de la Iglesia, la desamortización, la secularización, la anulación de los institutos monásticos, la acusación de arcaísmo –como si la Iglesia no fuera más que un residuo de ignorancia y privilegios, incompatible con el mundo moderno-: en una palabra, a mi entender, la persecución más grave de toda la historia. Como consecuencia, una Iglesia desvalida, empobrecida; no diría ignorante, pero sí culturalmente debilitada, acosada, sin prestigio social, ya que se había entronizado la antítesis Iglesia-Progreso.

En tal situación surge una floración espléndida de fundaciones religiosas. Más de cuatrocientas. Por sí mismas son demostración de la potencia moldeadora y organizativa del Espíritu: porque no fueron producto de ningún plan general; resultaron aquí y allá de la entrega espontánea de unas cuantas personas, movidas por el amor a Dios y al prójimo³⁰⁵⁶.

«La Iglesia impulsará, debe impulsar, es su obligación esencial, a los bienes, a la justicia, a la difusión de los bienes y de la justicia; pero no tiene ninguna garantía de que lo va a conseguir; eso está en manos de Dios»³⁰⁵⁷.

La Iglesia recuerda y propone valores, bienes u objetivos morales que muchas veces no pueden conseguirse por separado sino en composición armónica. La Iglesia exhorta a buscar el máximo bien posible en tiempo y circunstancias concretas. El juicio práctico sobre la mejor manera de aplicar esos valores a la realidad, cosa que no es simplemente técnica, no corresponde a la Iglesia. Conviene no confundir lo obligatorio, lo recomendable y lo dudoso³⁰⁵⁸.

³⁰⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 43.

³⁰⁵⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Pág. 126; **Guerra Campos, monseñor José**, Conferencia. *El Adviento: 2ª Meditación*. Cuenca, 1994. Audio.

³⁰⁵⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «*¿Sería contrafuero el proyecto de ley sindical?*». En *Ecclesia*, II (1970) 2017-2018.

5.6.6. «Buscad primero el reino de Dios y su justicia»

Don José vio la Teología de la Liberación como una manifestación de viejas corrientes intraeclesiales, que no promovían que el bien temporal se realizase dentro del bien total, según la verdadera vocación de la persona humana, a remolque de cualquier movimiento o praxis atea. Ahí están la *Octogésima adveniens* de Pablo VI; el gran discurso del Papa Juan Pablo II en Puebla, año 1979, y la Instrucción, de agosto del año 1984, de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, en la cual, como es sabido, se rechaza, por incompatible con la fe, la reducción a la praxis marxista, con sus objetivos meramente intrahistóricos, prácticamente atea y por lo mismo negadora de la persona y su trascendencia, y además con su método de violencia sistemática, tal cual la exige la lucha de clases³⁰⁵⁹.

La Iglesia siempre ha enseñado que la transformación social que Jesús introduce en la historia es radicalmente religiosa, y, por ello, según la expresión del Concilio Vaticano II, profundamente humana³⁰⁶⁰.

La «innovación» de Jesús en materia social es ante todo una actitud interior, fuente y animadora de comportamientos sociales proporcionados, alimentada por la revelación del Padre, la vocación filial, la caridad y la libertad de corazón. Actitud espiritual que ha dejado en la historia y en los textos sagrados un rastro de destellos luminosos: «No vine a ser servido, sino a servir».

El espíritu de servicio lleva inmediatamente a pensar que no es cristiano concentrarse en la reclamación de derechos propios; sí en la realización de condiciones favorables a todos. Lleva a pensar que el amor funciona como una ley interior que produce el bien superando derechos y deberes.

³⁰⁵⁹ Guerra Campos, monseñor José, «*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 172-173; Cf. **Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe**, «Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la Liberación”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-8 (1984) 167-201; «*Instrucción sobre algunos aspectos de la “Teología de la liberación”*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-8 (1984) 167-198; «*Instrucción sobre “Libertad cristiana y liberación”*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 215-225.

³⁰⁶⁰ Guerra Campos, monseñor José, «*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 177.

Pero lleva a pensar también que en medio de los esfuerzos —por ilusionados que sean y eficaces que aparezcan— hay que aceptar la Cruz. Y la Cruz sigue siendo el escándalo, como siempre: no más ahora que antes; igual antes que ahora³⁰⁶¹.

Porque la Cruz de que habla el Señor no es una resignación estoica; es un camino. Ninguna solución temporal es definitiva. Jesús comparte nuestra cruz para que, asociados a El, caminemos en obediencia filial hacia una plenitud, tras la muerte.

Esto no lo acepta de buen grado el pensamiento contemporáneo, ni el de todos los tiempos. No acepta que la muerte de Jesús sea mucho más que la muerte de un «mártir» o un testigo, de los que con su estímulo hacen fructificar en tiempos posteriores los esfuerzos de las generaciones venideras. Y es mucho más. El sentido de la Cruz es que Jesús instaura el Reino con su muerte; y que el Reino (la salvación) no es sólo para generaciones venideras, sino para la generación que asiste a su muerte. Por eso Jesús durante la última Cena había dicho a sus discípulos: deberíais alegraros de que yo vaya al Padre (de que yo me muera), porque esto es más vida para mí y para vosotros. Por eso el ladrón (o bandido o guerrillero) descubre sorprendentemente que Jesús, desangrándose y muriendo, está entrando en el Reino. Y Jesús se lo confirma: «Hoy estarás conmigo en el paraíso.» Y por eso se explica que la predicación original de los Apóstoles se resumiese íntegramente en dos temas: la Conversión (perdón, amistad de Dios) y la Esperanza de la Resurrección. Esperanza fundada en la presencia de Cristo resucitado. El es el Señor, El es ya la realización del Reino; pero pasando por la muerte³⁰⁶².

La providencia de Dios en la frase «todo lo demás se os dará por añadidura» no desprecia el trabajo, ni las necesidades. Significa no dejarse absorber por las necesidades, descuidando o posponiendo los bienes supremos³⁰⁶³.

Ese «por añadidura» no significa que se nos regalen los bienes, sino que la búsqueda de lo primero no nos privará de los bienes que necesitamos: no nos faltarán por buscar a Dios³⁰⁶⁴.

³⁰⁶¹ *Ibíd.* Pág. 183.

³⁰⁶² **Guerra Campos, monseñor José**, «*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 184.

³⁰⁶³ *Ibíd.* Pág. 186.

³⁰⁶⁴ **Guerra Campos, monseñor José**. Conferencia «*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 187.

Es frecuente la tentación de olvidar en la frase «buscad primero el Reino de Dios» lo que sigue, esto es, «y su justicia». Algunos han llegado traducir esta frase como “buscad primero que reine su justicia”. Podría valer, porque no se trata que reine la justicia, sino Dios con su justicia³⁰⁶⁵.

La justicia de Dios no es la justicia de los hombres. Es la justicia del Sermón de la Montaña, que va más allá de dar a cada uno lo suyo. La justicia de Dios es la justicia de lo que no es exigible, es decir, darnos a nosotros mismos, cosa que nadie puede exigir salvo Dios. Es la justicia del amor³⁰⁶⁶. Del amor que va más allá de las exigencias o prohibiciones de la ley, tal y como decía Jesús a los fariseos: el amor al enemigo, del perdón, de la humilde docilidad, para no hacer a los demás lo que a nosotros no quisiéramos que nos hiciesen³⁰⁶⁷.

La misión de la Iglesia es de orden religioso, ni político, ni económico, ni social³⁰⁶⁸. La Iglesia sólo pretende el advenimiento del Reino de Dios y la salvación de la humanidad, y esta misión «misteriosamente lo comprende todo»³⁰⁶⁹.

La búsqueda del bien temporal de los hermanos es parte de la primera parte de la frase de Jesús: «buscad primero el Reino de Dios y su justicia». Los bienes temporales son «añadidura»³⁰⁷⁰. Buscar el mayor bien posible y con la mayor eficacia posible para los hermanos es una exigencia de la caridad. Así lo enseña Juan Pablo II en *Redemptor Hominis*: la solicitud por el hombre y su futuro es elemento esencial de la misión de la Iglesia³⁰⁷¹.

Si los bienes temporales son añadidura no son lo primero. Lo primero es buscar el bien de los demás. Hay una subordinación de la «añadidura» a lo «primero» o prius, que depende de tres condiciones:

³⁰⁶⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 187.

³⁰⁶⁶ *Ibidem*. Pág. 187.

³⁰⁶⁷ *Ibidem*. 187.

³⁰⁶⁸ *Gaudium et spes*, 11, 40, 42, 45.

³⁰⁶⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Buscad primero el reino de Dios y su justicia*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 188.

³⁰⁷⁰ *Ibidem*. 188.

³⁰⁷¹ *Ibidem*. 189.

1º. La «añadidura», que es el bien temporal, debe integrarse en los valores eternos del Reino, es decir, en una vida conforme a la voluntad de Dios. El Reino produce efectos beneficiosos, pero los trasciende³⁰⁷².

«Procurar la eficacia es una condición para entrar en el Reino; más no lograrla»³⁰⁷³. La alegría y la esperanza de los hijos del Reino no coinciden con la eficacia de los programas humanos, que fallan, y cuando fallan no anulan la alegría y la esperanza cristiana. Porque la felicidad no está vinculada a la promesa de prosperidad inmediata, aunque ésta pueda producirse en alguna ocasión como fruto connatural de las Bienaventuranzas.

Don José denuncia que han surgido algunas herejías (esta expresión aparece en la conferencia original grabada en cinta magnetofónica, pero desaparece en la redacción para el Boletín Oficial de la Diócesis de Cuenca) en algunos sectores cristianos, ignorando que el objeto propio de la esperanza cristiana no es el «futuro mejor», que no está garantizado por ninguna promesa divina. Intentar un futuro mejor para todos es una exigencia del amor cristiano. Confiar en que el amor no será nunca del todo estéril en el orden temporal es admisible. Pero el futuro mejor que uno puede desear no es objeto de Esperanza porque no hay Promesa sobre el mismo en la Revelación divina. Puede ser objeto de optimismos, pesimismo, cálculos o adivinaciones, pero no de Esperanza³⁰⁷⁴.

Los hombres que han vivido en otras épocas de la historia, más atrasadas o deficientes en una perspectiva histórico-social, no tienen nada que envidiar en el terreno de la fe a las generaciones futuras. La plenitud del Reino es accesible, para cada uno, en cualquier momento de la historia. Esto distingue al cristianismo de las ideologías materialistas ligadas al desarrollo de un proceso, donde la historia es un mecanismo, buscando una realización perfecta, una meta de futuro, que en realidad ya existe, y que es Cristo³⁰⁷⁵.

El verdadero progreso humano se da cuando nos incorporamos al reino de Dios, que no progresa estrictamente por nuestra aportación sino que nos hace progresar a

³⁰⁷² *Ibidem*. Pág. 189.

³⁰⁷³ *Ibidem*. Págs. 189-190.

³⁰⁷⁴ *Ibidem*. Pág. 190.

³⁰⁷⁵ *Ibidem*.

nosotros por cuanto participamos de Algo que ya nos ha sido dado en plenitud: Cristo resucitado³⁰⁷⁶.

2º. Los beneficiarios de las «añadidura» deben mantener su libertad ante lo temporal. Somos peregrinos y ni los logros nos deben endiosar ni las frustraciones nos llevan a la desesperación. No identificamos el Reino con los bienes temporales, aunque estos vengan de una exigencia del Reino.

Nuestra condición de peregrinos, que saben que no tienen aquí la morada definitiva, supone una libertad y un desinterés con amor que hace mucho más eficaz la acción social. Esta libertad, cuando falta la eficacia, convierte al amor en un bien que compensa con frutos de concordia y compañía fraternal, mejorando la calidad y el gozo de la vida, incluso en medio de la privaciones³⁰⁷⁷.

3º. Necesidad de aceptar la cruz, que es mucho más que mera resignación.

Estas son las condiciones para los beneficiarios de la acción o intención de los hermanos. Buscar el bien de los demás es para el benefactor parte de lo “primero”. Recibir el fruto es para el beneficiario “añadidura” y no lo “primero”³⁰⁷⁸.

Para quienes procuran el bien temporal de sus hermanos se dan dos concisiones, subordinando la «añadidura» a lo «primero»³⁰⁷⁹:

1º- Hacer el bien temporal manteniendo viva y ostensible la relación con el Bien total. Por eso, la Iglesia es signo de salvación y no sólo como mera fuerza inspiradora de soluciones temporales, de tal manera que impulsando a sus miembros a la instauración cristiana del orden temporal, encuadre sus aspiraciones y logros humanos de este mundo en la plenitud de la visión cristiana. La acción cristiana en el orden temporal debe quedar dentro de la contemplación y la esperanza³⁰⁸⁰.

La segunda condición, es que el bien temporal, para que sea un bien humano, debe inspirarse en la Verdad acerca del hombre. No hay ortodoxia válida sin ortopraxis, pero es radicalmente imposible la ortopraxis sin ortodoxia. Cita don José en este sentido a Juan Pablo II en dos documentos: el primero es el documento sobre la Teología de la Liberación. El segundo es el mensaje del Papa en Puebla en 1979. Dirigiéndose a los Obispos en Puebla el Papa dijo que sólo la Verdad que viene de Dios es la única base

³⁰⁷⁶ *Ibidem*. Pág. 191.

³⁰⁷⁷ *Ibidem*.

³⁰⁷⁸ *Ibidem*.

³⁰⁷⁹ *Ibidem*.

³⁰⁸⁰ *Ibidem*. Pág. 192.

sólida para una praxis adecuada. Por eso, la civilización actual es débil, porque tiene una inadecuada visión del hombre. Cuanto más se habla de humanismo más se conculcan los Derechos Humanos. Es paradoja de un humanismo falso, sin raíces y sin trascendencia³⁰⁸¹.

La base de la verdadera liberación nace de la verdad completa sobre el hombre, cuya proclamación es el mejor servicio a los hombres. *Gaudium et Spes* aporta tres núcleos de valores humanos: la persona, la Comunidad fraterna, y el Dominio de la tierra (cultura y trabajo). Dice don José que el mundo es un teatro de aportaciones, iluminaciones y proyecciones.

La Iglesia aporta iluminación, mostrando que esos valores están realizados plenamente en Cristo, anticipando lo que esperamos. Por eso, la Iglesia civiliza evangelizando, y no evangeliza civilizando. Todos los valores tienen su fuente en Dios. La Iglesia cultiva esos valores y atiende necesidades, para suscitar en el corazón de los hombres los interrogantes más profundos que sólo se encuentran en el fondo del corazón. El apostolado social o espiritual que sólo responde preguntas superficiales contribuye al autoengaño. Para eso no haría falta la Iglesia³⁰⁸². Dijo el Papa a la Comisión «Iustitia et Pax» que el primer servicio que la Iglesia presta a la causa de la justicia y la paz es la invitación a la apertura a Cristo. Don José se pregunta si esto lo recuerdan los que trabajan en la institución «Justicia y Paz»³⁰⁸³.

Don José dice que hay una armonía tensa entre lo Primero y lo Derivado. Lo Derivado es ineludible, pero el Reino se da aunque falte. Pero dentro de la prioridad del Reino y de la armónica subordinación de todos los demás bienes o valores, no se oscurece o disminuye la importancia de la promoción humana, que no es tanto el bienestar personal, sino la preocupación por el bienestar personal de los demás.

En la primacía del Reino («Buscad primero el Reino de Dios y su justicia»), se excluyen cuatro cosas:

Primera: Posponer el Reino de Dios. Dice Santo Tomás que la vida espiritual precisa de un mínimo de bienes para llevar el ánimo levantado hacia Dios. Y el Papa Pablo VI señaló que la acción misionera de la Iglesia no es insensible a las necesidades

³⁰⁸¹ *Ibidem*.

³⁰⁸² *Gaudium et spes*, 4, 10 y 11.

³⁰⁸³ **Guerra Campos, monseñor José**, «Buscad primero el reino de Dios y su justicia». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 193.

y aspiraciones de los pueblos en vías de desarrollo. Pero también el Papa indica que hay quienes atacan indebidamente la vocación misionera posponiéndola a la liberación temporal o instrumentalizándola para fines de desarrollo social.

Dice don José se ha demostrado históricamente que es falsa la tesis que señala que hay que sentirse seguros en la posesión de la justicia y de los bienes para oír hablar de Dios, dejando en paréntesis la predicación a la espera de un desarrollo social. Esto es radicalmente falso. Los pueblos más desarrollados económicamente son casi tan impermeables al Evangelio como los pueblos mahometanos. Y son pueblos de tradición cristiana. La liberación al margen del Reino no aumenta el valor de la liberación, antes bien al contrario: omite o coarta los valores íntimos que repercuten en todo el orden humano y que proceden de Dios. Queda excluido posponer: el Pan celeste y el pan de la tierra se necesitan juntamente, y el pan de la tierra subordinado al Pan celeste³⁰⁸⁴.

Segunda: reducir la misión de la Iglesia a cuestiones temporales. No pueden disociarse, como dijo Juan Pablo II a los obispos de Santo Domingo, ni el evangelio puede confundirse ni agotarse en la promoción humana. Se dice que los cristianos tienen que comprometerse en la construcción de un mundo más justo. Pero sin contestarse con un mundo más humano, porque es su tarea construir un mundo más divino. Si el cristianismo tiene una fuerza liberadora sólo proviene de la revelación del amor de Dios. Por eso, cuando un cristiano identifica el mensaje y la esperanza evangélicas con la realización de programas temporales, ha caído en lo que se llama «cristianismo ateo»³⁰⁸⁵.

Tercera actitud a excluir: convertir en misión corporativa de la Iglesia la gestión directa de la ordenación social³⁰⁸⁶. Jesús dijo que su Reino no es de este mundo. Pero mientras no llegue el Reino definitivo, el reino de este mundo existe. La Iglesia sabe que la gestión directa de algunas cosas corresponde a la sociedad civil. Si la sociedad civil está constituida por cristianos, recibirán de la Iglesia la inspiración para actuar como ciudadanos, y como repite el Concilio, con distinción de sociedades aunque con unidad de conciencia³⁰⁸⁷.

³⁰⁸⁴ *Ibidem*. Págs. 194-195.

³⁰⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 195.

³⁰⁸⁶ *Ibidem*.

³⁰⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 196.

Cuarta: Menos aún se puede enfeudar la acción de la Iglesia al servicio de movimientos autónomos y ateos como los marxistas. Es el caso de algunas formas de la llamada teología de la liberación. En el encuentro del Papa en Puebla en su visita a América denunció tres actitudes típicas:

1º Interpretaciones parciales, unilaterales y tendenciosas de la realidad histórica religiosa. Toda la evangelización de América habría sido alienante al servicio de los opresores. El Papa subrayó que pese a todos los defectos que acompañan la acción humana, aquella evangelización, en su conjunto, fue «un prodigio de armonía entre lo que es Primero y lo que son derivaciones y consecuencias exigibles del amor»³⁰⁸⁸.

2º La relectura del evangelio, especialmente la relectura materialista y marxista³⁰⁸⁹.

Esta relectura silencia o niega la divinidad de Cristo. Cristo sólo anunciaría el Reino, y no habría acertado del todo, pero no lo instauraría. El Reino lo tienen que instaurar los hombres. Cristo aparece como un político revolucionario, en una tentación que él mismo habría rechazado. La historia evangélica sólo tendría significado para promover la eficacia liberadora en la lucha de clases contra la opresión capitalista³⁰⁹⁰.

Y 3º, la repulsa impaciente de la Doctrina Social de la Iglesia. Esta doctrina ha sido olvidada durante varios decenios en casi toda la Iglesia, y que ahora los Papas intentan sacar a flote. Quizá aquí esté la clave de todo.

Si algo caracteriza a las nuevas corrientes «innovadoras», llámense «teologías» o no, es la incompatibilidad con la Doctrina Social de la Iglesia, que hace una síntesis, con subordinación de algunos factores a los valores primordiales del Reino. Esas corrientes «innovadoras» interpretan esta jerarquía de valores como un «tercerismo», como una vía media llena de componendas, que no quiere herir demasiado a los capitalistas pero tampoco alejarse de demasiado de los capitalistas. La Iglesia habría de renunciar a la Doctrina Social de la Iglesia e incorporarse con sus fuerzas al movimiento mundial filomarxista. Por eso, todo intento de dar un rumbo específico a la acción de los cristianos es interpretado como un estorbo, una pérdida de tiempo, una división de

³⁰⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 196.

³⁰⁸⁹ *Ibidem*.

³⁰⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 197

fuerzas o una traición al Reino de Dios³⁰⁹¹, que identifican con una realización temporal concreta, autónoma y atea³⁰⁹².

Don José reproduce un texto de la profesión de fe de Pablo VI con fecha de 1968 y que ha sido incluido en la Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe de 1984: el Reino de Dios iniciado en la Tierra crece pero su crecimiento no puede confundirse con el progreso de la civilización, sino que consiste en el conocimiento de Dios, en la espera de sus bienes, en la correspondencia a su amor y en la dispensación de su Gracia y santidad. Este amor impulsa a la Iglesia a su preocupación constante por el bien temporal de los hombres, sin olvidar que la morada del hombre en la Tierra no es definitiva. La Iglesia impulsa entre sus hijos la promoción de la justicia y la ayuda solícita a los hermanos, especialmente a los más pobres³⁰⁹³.

5.7. Don José y el marxismo

En 1961 se publica el que podría ser el primer libro español monográfico (al margen de los manuales académicos de filosofía) sobre el marxismo, libro colectivo donde participa don José³⁰⁹⁴.

Es el fruto de una serie de conferencias pronunciadas en la Universidad de Santiago en 1958. En general no eran marxistas los autores, pero no apriorísticamente antimarxistas, sino adscritos a una perspectiva más o menos liberal³⁰⁹⁵. Don José analiza por encargo el pensamiento marxista desde la óptica católica. No quiere hacerlo desde la autoridad, porque ya existe de forma clara y decisiva la intervención de la Jerarquía de la Iglesia en *Divini Redemptoris* de Pío XI y en otros documentos. Este es el verdadero juicio católico. Su intervención será sólo el juicio de un católico³⁰⁹⁶.

³⁰⁹¹ *Ibidem*. Pág. 197.

³⁰⁹² *Ibidem*. Pág. 198.

³⁰⁹³ *Ibidem*.

³⁰⁹⁴ «*Juicio católico del marxismo*». En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Págs. 199-249.

³⁰⁹⁵ **Díaz, Elías**, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Editorial Tecnos. Madrid, 1983. Pág. 150.

³⁰⁹⁶ **Guerra Campos, monseñor José**, *Juicio católico del marxismo*. En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Págs. 199-249.

Después publicó un artículo en la revista *Ecclesia*: «*Precisiones sobre el ateísmo marxista*»³⁰⁹⁷.

Don José fue consultor del Episcopado Español entre 1962-1963 durante la primera y la segunda sesión conciliares. Entre 1964-1965 fue Padre conciliar. Intervino en la tercera sesión del Concilio en el debate sobre la *Gaudium et Spes* con un discurso sobre el ateísmo marxista, considerado como la más brillante intervención de los obispos españoles en el Concilio³⁰⁹⁸.

La intervención de don José en el Concilio sobre el comunismo dejó impresionados y admirados a los Padres Conciliares. Y hasta impresionó a Pablo VI³⁰⁹⁹.

La prensa marxista, clandestina, dentro y fuera de España, se hizo eco de la intervención de don José³¹⁰⁰.

La revista *Nuestra Bandera*, del mes de Enero de 1.965, página, 58, Órgano del Comité Ejecutivo del Partido Comunista, decía que «la Iglesia presenta hoy una situación que no es ni mucho menos monolítica. Por primera vez un obispo español ha hablado en el Concilio mostrándose favorable al diálogo con los marxistas». En *Mundo Obrero*, Santiago Álvarez escribía: «Toda la argumentación de Mons. Guerra Campos... tiende a llegar a la siguiente conclusión general: la índole antiagnóstica y el espíritu realista del marxismo pueden conducir a un diálogo positivo, que hasta ahora, por falta de sincero y abierto amor a la verdad, ha sido imposible, como el mismo Pontífice advierte».

Manuel Azcárate comentó en la revista *Realidad* algunos comentarios de don José sobre el marxismo. Como era sobrino del dirigente Justino Azcárate, aprovechó las

³⁰⁹⁷ En *Ecclesia*, 1217 (1964) 1516-1517.

³⁰⁹⁸ **Hebblethwaite, Pedro**, *El ateísmo y los padres del Concilio*. Editorial Hechos y Dichos. Zaragoza, 1967. Págs. 33-42; **Cárcel Ortí, Vicente**. *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997. Pág. 1036; **Moreno, Jaime**. *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 24.

³⁰⁹⁹ **Pérez, Baltasar**. «*En las bodas de plata episcopales de monseñor Guerra Campos, obispo de Cuenca*». En *Roca Viva*, 266 (1990) 181-183.

³¹⁰⁰ **Azcárate, Manuel**, «*Curas-obreros en España*». En *Nuestra Bandera*, 44-45 (1965) 57-65; **Azcárate, Manuel**, *Anotaciones de un marxista español*. En *Realidad*, 5 (1965) 3-8; **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 26.

antiguas relaciones entre su tío y Antonio Garrigues para entrevistarse con él. Le presentó la idea del eurocomunismo. Dijo que el partido había renunciado a cualquier violencia, que sólo buscaba la legalidad como partido minoritario para impulsar el progreso social, y que en esto buscaba la colaboración de los católicos, porque como decía Gramsci, sólo católicos y marxistas quieren la justicia social. Advirtió que no buscaban infiltrarse en la Iglesia³¹⁰¹.

El diario *Unità*, órgano del PCI se hizo eco de la intervención de don José en el Concilio³¹⁰²: «Guerra Campos en su discurso ante los Padres del Concilio mostraba que era el primer Obispo que conocía profundamente el marxismo»³¹⁰³.

Santiago Álvarez respondió a la intervención de don José en el Concilio. Don José decía que en la sociedad futura a la que aspira el marxismo, por perfecta que fuese en sus realizaciones, el hombre encontraría insatisfechas sus aspiraciones más profundas. Habría que determinar que la mirada a la trascendencia es un constitutivo humano, y que hay un polo objetivo en esa tendencia considerada subjetiva. Montero se opone a esta tesis, evocando a Marx, cuando las relaciones entre los hombres entre sí y de estos con la naturaleza sean «claras y racionales» no existirá la trascendencia. Dice que sólo podemos comprobarlo con la experiencia, y por eso anima a la colaboración de todos en la transformación social para comprobar cuál de las dos tesis está en lo cierto³¹⁰⁴.

Curiosamente, don José había pertenecido al Partido Comunista. Trabajaba en verano para sacarse algo de dinero en una pequeña empresa cerca de casa. Cuando tenía 17 años le afiliaron sin permiso al Partido Comunista, entregándole el carnet del Partido³¹⁰⁵. Don José no le dio mayor importancia a aquel incidente.

³¹⁰¹ **Suárez Fernández, Luis**, *Francisco Franco y su tiempo*. Vol. VII. FNFF. Madrid, 1984. Pág. 320.

³¹⁰² **Martín Martínez, Isidoro**, *Sobre la Iglesia y el Estado*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1989. Pág. 892.

³¹⁰³ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 28.

³¹⁰⁴ **Álvarez, Santiago**, «*Sobre la unidad de católicos y comunistas*». En *España Republicana*, 594 (1965) Suplemento 1-20.

³¹⁰⁵ **Muelas Alcocer, Domingo**, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.). Pág. 8.

5.7.1. La intervención conciliar

La intervención de don José en la tercera sesión consiguió más atención que todas las intervenciones accidentales al respecto del materialismo dialéctico. Sorprendió a los que no le conocían de antemano. La exposición fue algo seco, aunque un apreciable esfuerzo para comprender al marxismo desde dentro y no desde fuera³¹⁰⁶.

Dice don José en el Concilio que el esquema debería resaltar los rasgos esenciales del marxismo de tal manera que el pueblo sencillo y los propios marxistas entiendan lo que proponemos y reconozcan la descripción que hacemos de ellos.

En muchos marxistas su ateísmo no es más que indiferencia o agnosticismo, y en algunos casos se mezcla con cierta religiosidad de espíritu cristiano. La actitud política ante la religión es más o menos intolerante. Para los doctrinarios marxistas la sociedad del futuro será atea. La transición hacia la sociedad comunista no sólo será en torno a valores sociales y económicos sino también fluirá por una necesidad ontológica de la misma realidad³¹⁰⁷.

Más que oposición entre materialismo y espiritualismo, se trata de un monismo naturalista: unicidad y autosuficiencia del mundo experimental, en el cual surge el hombre como suprema manifestación consciente. Para el marxismo el hombre se perfecciona trabajando en la esfera de las relaciones sociales y económicas. Ven la perfección de ese futuro a la luz de una intuición, verdadera: la perfección y la felicidad consisten en una libre y plena integración del individuo en las relaciones que lo insertan en la realidad total.

Esta perfección es humanística. Proporciona a las potencialidades del hombre un desarrollo³¹⁰⁸. El hombre todavía no puede realizarse porque está alienado. Y lo está por deficiencia de la técnica y de la organización social o por ignorancia. Sólo podrá encontrarse a sí mismo en la plenitud de la vida social, para liberarse de presiones y dominaciones.

³¹⁰⁶ **Hebblethwaite, Pedro**, *El ateísmo y los padres del Concilio*. Editorial Hechos y Dichos. Zaragoza, 1967. Págs. 33-34.

³¹⁰⁷ *Ibidem*. Pág. 34.

³¹⁰⁸ *Ibidem*. Pág. 35.

El estado de alienación procede de las ideologías filosóficas, morales y sociológicas, que intentan dar valor absoluto a cosas relativas, explicables humanamente, que se atribuyen a algo sobrehumano.

La ideología es un sistema abstracto, impuesto al hombre, que detiene su evolución liberadora o la retrasa por la división de clases, las distinción entre lo público y lo privado o entre lo temporal y eterno. Al contrario de la evolución, las ideologías subordinan al hombre, y lo colocan detrás de la naturaleza, de otros hombres o de Dios.

La religión es una de estas ideologías. Quiere explicar la dependencia del hombre por una fingida relación al orden divino. Fomenta la paciente sumisión y ofrece la evasión como consuelo. Es una vana búsqueda de sí mismo fuera de sí mismo, y una consecuencia secundaria de los defectos y divisiones en el orden social y económico³¹⁰⁹.

La negación de la religión en los marxistas y la reducción del hombre a una vida temporal no es propiamente un acto de renunciación porque el hombre ignore lo que hay que esperar o hacer (agnosticismo), ni porque desconfíe o niegue valor a las aspiraciones humanas (pesimismo). Las aspiraciones ilusorias depositadas en Dios no son ilusorias en sí mismas, sino que son realizables en la sociedad futura, que integrará los valores divinos.

Esta forma de ateísmo tiene su propia escatología. La religión sólo es alienante cuando el hombre pretende conseguir con la religión lo que puede conseguir por sí mismo³¹¹⁰.

Todas sus aspiraciones se sacian o si queda algún deseo incumplido, se circunscribe al ámbito socio-económico. No es que obtenga materialmente lo que se busca en la religión, sino que cesará la tensión o disparidad entre las posibilidades objetivas y las tendencias subjetivas.

5.7.2. Una exposición sistemática

Recordemos que el marxismo pretende ser mucho más que una concepción, más o menos utópica, acerca de la organización del trabajo y la distribución de los bienes³¹¹¹.

³¹⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 36.

³¹¹⁰ *Ibidem*. Pág. 37

No aspira solamente a la «justicia social». Encuadra la «cuestión social» en una ontología o visión del ser, y por ello trata de responder a toda cuestión humana, de explicar toda la historia, de transformar definitivamente toda la sociedad en instituciones, opiniones y valores. Porque, según Marx, el tránsito del régimen de propiedad privada a la sociedad comunista se va a hacer no por implantación de un programa convencional o, lo que es lo mismo, por causas «accidentales», sino por las *causas mismas del ser*. Así, en el marxismo se imbrican con absoluta continuidad: el plano metafísico (*materialismo dialéctico*), el plano histórico (*materialismo histórico*) y el *programa social*, que se presenta como inducido de aquéllos y como su realización en el futuro.

La reconstrucción marxista de la historia antigua está averiada con muchos *a priori* y simplificaciones; pero es interesante el análisis del capitalismo contemporáneo, hecho por Marx, y está bien intuido, aunque con errores muy grandes acerca del modo, el desarrollo interno del capitalismo de competencia hacia una socialización de los medios de producción³¹¹².

Marx, empujado por la lógica de sus postulados simplistas, en palabras de don José, y por el ímpetu de la lucha, la extiende luego a todo: religión, moral, Estado, Iglesia, Filosofías. Todo sería «superestructura» o «epifenómeno» de algo que en su fundamento se reduce a *necesidad y opresión* económicas; el fin de todo pensamiento sería el «cuidado de los intereses». Más allá el hombre no tiene existencia ni sentido.

— Que la situación de los proletarios en la sociedad liberal hacia la mitad del siglo XIX era intolerable es evidente, y lo veían —ya antes que Marx— mentes importantes. También había, independientes de Marx, movimientos reformistas. Y sería injusto olvidar que la mayor parte de las mejoras logradas hasta ahora se deben a ellos más que al marxismo. Porque el marxismo no aspira a obtener mejoras; las desprecia, en cuanto postula la mutación absoluta de la estructura económico-social y de la sobreestructura ideológica y moral³¹¹³. Y es necesario subrayar mucho que el postulado marxista importa esencialmente la posibilidad de conseguir una *plena felicidad terrestre*. Si no se atiende en serio a esta concepción «paradisiaca», entonces se pierde

³¹¹¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Juicio católico del marxismo». En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Pág. 201; **Guerra Campos, monseñor José**, *Ateísmo, hoy*. Ediciones Fe Católica. Madrid, 1978.

³¹¹² *Ibidem*. Pág. 204.

³¹¹³ *Ibidem*. Pág. 218.

lo que es realmente peculiar del marxismo, y se hace el juego a una propaganda que atribuye a monopolio de Marx el patrimonio, bastante extendido, de programas y acciones reformadoras de la injusticia social. Ese ideal marxista de «sociedad feliz».

La táctica leninista somete a torsión la teoría para que se ajuste a la praxis. La verdad o error no se miden por la Doctrina, sino por la adecuación a las fases de la estrategia del Partido. La doctrina de Marx, proclamada fundamento intangible de ortodoxia, tiene que plegarse a justificar prácticas que la contradicen. Tenemos que respirar una mixtura de «filosofía» y «propaganda», y soportar el empeño trágico de *hacer verdad* a toda costa en la práctica una teoría.

En resumen: un sistema débil se ha petrificado dogmáticamente. Un programa social es siempre referido a fundamentos filosóficos, cuando muchas veces es la acción, ligada a circunstancias, la que se impone por sí, y recurre después a las «ideas» para justificarse y activarse.

El edificio, pues, flaquea en la cimentación teórica (materialismo dialéctico e histórico). Sus cimientos fuertes, los que explican la atracción de las masas y se exhiben en la propaganda popular, son psicológicos; «un pseudo-ideal de justicia, de igualdad y fraternidad en el trabajo penetra toda su doctrina y toda su actividad de cierto falso misticismo, que comunica a las masas halagadas por falaces promesas un ímpetu y entusiasmo contagioso, especialmente en un tiempo como el nuestro, en el que de la defectuosa distribución de los bienes de este mundo se ha seguido una miseria casi desconocida»³¹¹⁴. Se coloca en la base un programa interesante para los que desean y necesitan cambiar, y luego se añaden unas sobreestructuras ideológicas. Si ha de ser fiel a su propia interpretación de las «ideologías», la ideología marxista será, como las demás, un «útil» al servicio de un plan económico-social³¹¹⁵. Lo malo es que el Plan no tiene estructura autónoma: recibe muchos ingredientes de aquella ideología. Y así todo el edificio resulta inestable y peligrosamente antinatural.

La endeblesz incurable del «sistema» no anula la grandeza del fenómeno marxista. Su propaganda utiliza muchos engaños; no necesariamente para un engaño. habrá que tener en cuenta las aportaciones marxistas en el campo definido de la ciencia y de la técnica económico-sociales, algunas muy valiosas.

³¹¹⁴ Encíclica *Divini Redemptoris*.

³¹¹⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «Juicio católico del marxismo». En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Pág. 224.

Tampoco nos interesa juzgar la eficacia ante determinados problemas económicos; reconozcamos que algunos fracasos o defectos son inherentes al periodo de gestación y tanteo constructivo, y que, como no fracasa quien no intenta, se pueden mirar con respeto y a veces con admiración. Menos todavía importa ahora inquirir si abundan entre los marxistas las personas con quienes es grato convivir, si aquí o allá se fomenta de nuevo la vida familiar o se permite y protege el ejercicio de la Religión. No juzgamos una táctica; juzgamos un plan de conjunto³¹¹⁶.

La exposición sistemática más acabada de don José aparece en su conferencia, la Iglesia y el marxismo *La Iglesia y el marxismo*³¹¹⁷.

Dice don José que el Concilio no utilice la denominación «ateísmo marxista», el Concilio dedica a este tema tras párrafos en el capítulo I de *Gaudium et Spes*. Estos párrafos remiten a otros textos del magisterio.

El Concilio recuerda el nacimiento del ateísmo sistemático, afirmando la autonomía humana y negando toda dependencia de Dios. El hombre sería un fin en sí mismo, único artífice de su historia. Esta filosofía incompatible con el reconocimiento de Dios como principio y fin de todo, o al menos la afirmación de Dios es superflua³¹¹⁸.

Dice don José que el Concilio alude en el núm. 20 de *Gaudium et Spes* directamente al marxismo, por las citas usadas: «Entre las formas del ateísmo moderno debe mencionarse la que pone la liberación del hombre principalmente en su liberación económica y social. Pretende este ateísmo que la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación, porque, al orientar el espíritu humano hacia una vida futura ilusoria, apartaría al hombre del esfuerzo por levantar la ciudad temporal. Por eso, cuando los defensores de esta doctrina logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión, difundiendo el ateísmo, sobre todo en materia educativa, con el uso de todos los medios de presión que tiene a su alcance el poder público». Y cita la encíclica *Divini Redemptoris*, del Papa Pío XI, de 1937; la *Ad Apostolorum Principis*, de Pío XII, en 1958; la *Mater et Magistra*, de Juan XXIII, en 1961; y la encíclica *Ecclesiam suam*, de Pablo VI, en 1964.

³¹¹⁶ *Ibidem*. Pág. 227.

³¹¹⁷ Ediciones Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977.

³¹¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia y el marxismo*. Ediciones Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Pág. 3.

Estas palabras para don José «resumen inmejorablemente la verdadera postura de la Iglesia en relación al marxismo»³¹¹⁹.

Los documentos de la Iglesia se refieren al enfoque clásico del marxismo: los escritos de Marx y el manifiesto Comunista, los desarrollos posteriores de Engels, y la experiencia de Lenin, que define al marxismo como movimiento histórico.

La Iglesia reprueba en el Concilio no sólo una doctrina atea, sino una conducta, que los marxistas denominan su praxis, que no es para ellos sólo una práctica contrapuesta a una teoría inoperante, sino toda la teoría: todas las posibilidades y esperanzas del hombre están en su capacidad de lo que puede hacer. Por eso el hombre no puede definirse en su vida y en sus aspiraciones al margen de sus posibilidades prácticas en la historia³¹²⁰, negando todo lo demás. La praxis es la «expresión más perfecta del ateísmo». Para don José la praxis marxista ha sido divulgada «superficialmente» por escritores católicos y cristianos³¹²¹.

Este marxismo clásico intenta ser un humanismo, una realización perfecta de las posibilidades humanas, en el contexto de una sociedad perfecta. Para realizar esas posibilidades el marxismo juega con la teoría clave de la alienación: sólo puede realizar sus propias posibilidades si no las delega en otro, si no permanece inactivo creyendo que no las puede realizar, si acepta la praxis; todas las posibilidades están en su propia acción.

La teoría de la alienación supone una visión del destino total del hombre; ideal, deseo, utopía..., que se ha repetido en la historia del pensamiento. El hombre será feliz cuando se identifique con la trama de relaciones que lo insertan en una totalidad que lo contiene y lo desborda³¹²². Cuando se sienta armonizado con esa totalidad, será perfecto y feliz.

Estas aspiraciones parecen evocar a la bienaventuranza con otras palabras. Esta es en realidad la definición de bienaventuranza, de meta feliz del anarquismo, es decir, del liberalismo puro. Marxismo y liberalismo coinciden radicalmente en la autonomía del hombre respecto a Dios: la felicidad del hombre está en la integración armónica sin conflictos ni subordinación del individuo en la sociedad.

³¹¹⁹ *Ibidem*. Pág. 4.

³¹²⁰ *Ibidem*. Pág. 5.

³¹²¹ *Ibidem*. Pág. 6.

³¹²² *Ibidem*. Pág. 6.

Por eso, coinciden en una sociedad futura sin Estado, donde las relaciones interhumanas de cada uno, coincidan con los intereses de todos, sin necesidad de dominios de autoridad sobre nadie. Esa armonía será el paraíso³¹²³.

La esencia del marxismo dice que esa totalidad está formada exclusivamente por el proceso económico social. Todo lo que salga de ese marco es alienación: esto es, proyección ilusoria fuera del hombre, de lo que pertenece al hombre, y obstáculo para desarrollar sus propias posibilidades. La alienación no se refiere sólo a lo religioso sino a todas las ideologías, salvo a la marxista, que justifica la excepción pretendiendo que no se la califique como tal.

Para entender esa posición radicalmente atea, limitadora de la totalidad del hombre, prejujuadora de lo que es o no es alienación, de lo humano o antihumano, hay que partir del hecho del materialismo marxista, calificativo que no aceptan todos los marxistas, pero que en cualquier caso no es lo más importante del marxismo³¹²⁴.

Los marxistas rechazan el calificativo de materialista si se entiende por materialista el mecanicismo que todo lo reduce a materia. En realidad, lo propio del marxismo es común a una parte de pensamiento moderno, premarxista.

Dice don José que la tesis de la unicidad de la naturaleza es una especie de «monismo moderno». Si la filosofía clásica distinguía entre la naturaleza experimental caduca y fugaz, y una realidad inmutable, fuente, sentido y finalidad de ese proceso en continuo movimiento, un sector del pensamiento moderno afirma la unicidad del mundo espiritual en movimiento.

Aunque hay diferencias cualitativas, los marxistas dicen que mientras los materialistas toscos niegan el espíritu, ellos lo exaltan, y es verdad, pero como una manifestación más de la multiforme creatividad de la naturaleza, de donde brota el hombre con su conciencia, su arte, su esperanza...

Ese fondo común del que brotan escalonadamente seres más perfectos, el máximo hasta el momento sería el hombre, ese fondo común monista se concibe como espíritu a la manera de los idealistas, o como materia, a la manera de los materialistas, es algo indiferente³¹²⁵. Como ha dicho el propio Marx, esto no es más que poner al revés el idealismo hegeliano con el mismo contenido y la misma dialéctica.

³¹²³ *Ibidem*. Pág. 7

³¹²⁴ *Ibidem*. Pág. 8.

³¹²⁵ *Ibidem*. Pág. 10.

Esa naturaleza única no es un fenómeno de espíritu de forma más o menos panteísta, sino un fenómeno material, una realidad extramental, en evolución continua mediante contradicciones y de saltos cualitativos, produce flores, como la tierra, una de las cuales es el espíritu.

El espíritu se manifiesta en el hombre, pero este es fruto de un proceso evolutivo por saltos cualitativos de las contradicciones de la naturaleza; el hombre, aunque tenga vida espiritual, la tiene, sólo en el ámbito de la relación con la naturaleza, en el dominio de la naturaleza con el trabajo, en el ámbito de las relaciones mutuas, que organizan este mismo dominio, las relaciones sociales³¹²⁶.

Todas las ideologías son un reflejo y un estímulo de la única realidad que define al hombre: el proceso económico social. Aunque estas ideologías parezcan referirse a valores más elevados de esta realidad, son el reflejo disimulado de la lucha por el dominio de la naturaleza, sobre los bienes y la organización de las relaciones sociales entre los hombres (el dominio político). Simplificando más, las ideologías para Marx (los discípulos han disminuido estos textos) no serían sino la cobertura hipócrita de los intereses turbios de la clase dominante, que presenta su interés como un valor universal, en forma de ideologías o de verdad, o de norma moral.

Pero desenmascarada esta cobertura hipócrita, las ideologías son una mera superestructura del proceso económico-social. Según las distintas fases dialécticas del mismo³¹²⁷. El hombre, para avanzar en este proceso dialéctico, de signo económico-social, necesita proyectarse hacia el futuro, evitando quedar atrapado en fases del pasado o del presente.

Por eso, todas las ideologías alienantes (filosóficas, religiosas, concepciones jurídicas, teorías políticas...) tienden a justificar y convalidar la situación dada, fundándola en valores eternos. Para que la situación cambie mediante la acción revolucionaria, y cambie a ritmo acelerado, es necesario sembrar el desprecio a las ideologías, presentándolas como tal: alienación.

La alienación consiste en depositar en otro (Dios, una teoría moral, un grupo de hombres, una clase social, unas autoridades...) su propio poder de transformación. No suyo como individuo (error liberal según los marxistas), si suyo como sociedad que se desarrolla en la historia.

³¹²⁶ *Ibidem*. Pág. 10.

³¹²⁷ *Ibidem*. Pág. 11.

Todo lo que el hombre proyecta sobre Dios, lo puede realizar el sólo en el tiempo. Alienación es ignorancia de la naturaleza, el dominio económico político de unas clases sobre otras, la distinción clásica (sobre todo en el mundo liberal) entre lo privado, lo íntimo y lo público: no existe más que lo público y la fusión de lo íntimo con lo público³¹²⁸.

Alienaciones son las concepciones filosóficas porque nos limitan a contemplar valores y normas ideales en vez de transformar la realidad. Y alienación es la dimensión religiosa, reflejo de alienaciones anteriores: de la sumisión ignorante del hombre a otras clases explotadoras, de la falta de ímpetu transformador en el proceso económico-social.

El siguiente paso es la afirmación de la religión como opio del pueblo, algo paralizante, que sustituye la acción por una esperanza vana y una consolación evasiva.

A las ideologías se la vence no respetándolas. Actuando sobre la estructura económica se cambiará la superestructura ideológica y como dice el manifiesto de 1948 cambiaría la conciencia del hombre.

La fase futura del desarrollo dialéctico del proceso económico-social se ha demostrado elemental, y en gran parte, inaplicable a la realidad³¹²⁹.

Las clases dominantes (tienen en sus manos los bienes de la naturaleza y controlan las relaciones sociales) eran clases particulares con intereses contrapuestos al interés del resto de la humanidad, y por lo tanto son inevitablemente opresoras.

Marx quiso predecir como fenómeno decisivo del futuro inmediato el crecimiento del proletariado. Todas las posibilidades del dominio de la naturaleza y de las relaciones sociales se concentran progresivamente en pocas manos. Como hecho correlativo, cada vez la inmensa mayoría estará desposeída de todo, al tratarse de la casi totalidad del mundo.

Pensó, quizá ingenuamente, que cuando se produzca una revolución, de los muchas que suceden en la historia, en el trasvase de poder de la minoría dominante a esta nueva clase mayoritaria, ésta no representará el interés de un sector de la humanidad, sino que automáticamente representará el interés de la totalidad humana. Será una clase redentora por primera vez en la historia, trayendo una sociedad sin dominadores, sin clases³¹³⁰.

³¹²⁸ *Ibidem*. Pág. 12.

³¹²⁹ *Ibidem*. Pág. 13.

³¹³⁰ *Ibidem*. Pág. 14.

Marx aceptó que la religión, el derecho, la filosofía... son un reflejo inconsistente de la situación económico-social. Y que al cambiar ésta cambiaría radicalmente, desapareciendo los contenidos de las conciencias.

Pero una vez que la situación histórica produce unas ideas, actitudes y valoraciones, aunque no tengan consistencia..., resisten un tiempo e influyen como rémoras sobre el proceso de desarrollo económico-social.

Marx desautorizó desde el principio la idea consoladora del automatismo: bastaba con actuar sobre el proceso económico-social, para que el problema humano se resolviese por sí mismo de modo espontáneo³¹³¹.

Es muy difícil negarle la ortodoxia marxista a Lenin, aunque sea incómodo para muchos autores marxistas³¹³². Demuestra la hondura del ateísmo marxista, pero también cierta grandeza, una visión franca de las exigencias de la realidad humana.

Hay un tipo de ateísmo que consiste en renunciar por lo que sea a la esperanza y conformarse resignadamente con las limitaciones humanas, y las contradicciones de nuestras limitaciones (muerte, dolor...) y las aspiraciones casi infinitas. Este misterio rompe el esquema de una visión armónica según un proceso lógico o dialéctico. El ateísmo comprueba el drama de esta contradicción y lo acepta, o confiesa no saber qué decir de él³¹³³.

El marxismo se distingue de este tipo de ateísmo porque es un ateísmo que no renuncia a nada. La clave del marxismo es que partiendo de su tesis de la alienación estima que si la religión es alienante es porque proyecta fuera del hombre lo que el hombre puede hacer por sí mismo: el hombre puede realizar todas las aspiraciones que se expresan de forma desviada o ilusoria en la religión. Ni siquiera descarta que la exigencia interior a la inmortalidad en contraste con la experiencia de la muerte sea insuperable.

Marx previó la necesidad de un tiempo intermedio en que la clase redentora tendrá que ejercer la dictadura del proletariado para eliminar poco a poco los residuos de las ideologías.

³¹³¹ *Ibidem*. Pág. 15.

³¹³² *Ibidem*. Pág. 16.

³¹³³ *Ibidem*.

De ahí que Lenin, excomulgado por el auténtico movimiento histórico marxista, interprete la necesidad del Partido Comunista, de una minoría activista y combatiente que desarrollase el proceso.

El futuro en vocabulario marxista no se refiere al sentido físico, aunque no faltan partidarios del mismo, pensando en Stalin³¹³⁴.

El marxismo estima que llegará un momento en que el hombre, identificado con las posibilidades del proceso económico y social (porque la sociedad será una perfecta armonía espontánea de los intereses de cada uno con el bien general), estará tan integrado que no sentirá ningún vacío, ninguna tensión dramática, de esas que dan lugar a los actos religiosos.

No desaparecerá la muerte, pero dejará de sentirse como problema. El hombre se sentirá eslabón de la cadena histórica y esto de la muerte vale para todo lo demás³¹³⁵. La potencia social humana acabará con la ilusión de Dios. La realización plena del hombre está en el futuro.

Don José reconoce grandeza al marxismo, en el enfoque ontológico de las cosas. Se juegan la verdad de su sistema a ese futuro sin comprobar. Es una apuesta a ciegas. Una apuesta con dimensión científica. Son hipótesis sugeridas por algunos hechos. Y el marxismo cree que vale la pena dejarse guiar por estas hipótesis a la espera de que las experiencias futuras los confirmen. Si no los confirman nos hemos jugado todo el presente.

Desde una perspectiva atea, que rechaza la esperanza trascendente, la cosa no tiene importancia. Da lo mismo jugarse el tiempo de un modo o de otro³¹³⁶. Este es el marxismo clásico.

Pero es una esperanza difusa. «Los que expenden la droga del humanismo triunfante, del humanismo prometedor, siguen diciendo a los hambrientos, con una tesis indemostrable, e incluso contradictoria, que el hambre de Dios —es decir, estos grandes valores de la persona humana, que no tiene sentido sino en conexión con Dios, que por tanto están implícitos en lo religioso—, se satisfarán porque tales valores se realizarán en el futuro orden temporal. Es una apuesta: ¡hambrientos, no tenemos pan que daros, pero

³¹³⁴ *Ibidem*. Pág. 17.

³¹³⁵ *Ibidem*. Pág. 18.

³¹³⁶ *Ibidem*. Pág. 19.

apostamos a que, dentro de 500 años, no rogaréis! Y mientras, ¿qué pasa con los hambrientos que mueren?»³¹³⁷.

En tal humanismo de exaltación se inscribe, por ejemplo, el marxismo: el cual, como reconocen sus intérpretes más hondos, se juega todas las cartas de su verdad a que, en un futuro más o menos lejano, se consiga la plena armonía entre aspiraciones y posibilidades; si la apuesta no se ha de cumplir, el marxismo se declara falso, y lo es. También las formas nietzscheanas, mucho más individualistas y aristocráticas, se sustentan con la misma pretensión de que el hombre, desplegando su libertad sin ataduras ni referencias, en absoluta emancipación, puede llegar a realizarse en plenitud³¹³⁸.

Los marxistas confiesan por anticipado que si, en el futuro perfecto de la sociedad, los hombres siguieran sintiendo, sólo sintiendo, la sensación de límite, la inconformidad íntima o nostálgica (que los hombres, en general, experimentamos ante la contingencia de la vida, siempre insatisfactoria), el marxismo habría resultado falso, porque no habría logrado realizar plenamente con fuerzas humanas lo que el hombre necesita para sentirse hombre a satisfacción³¹³⁹.

A propósito del diálogo y colaboración sistemática entre marxistas y cristianos, se ha divulgado la interpretación de autores marxistas aislados que dan otra interpretación del marxismo. No niegan los supuestos clásicos, pero dicen que han sido exagerados por el propio marxismo, contra la interpretación pura de Marx³¹⁴⁰.

Resume esas interpretaciones con Bloch y Goldmann, que dice que la predicción paradisiaca es una exageración, trasplante de la teoría cristiana del cielo a la historia, aunque Lenin lo haya dicho, exagera, por el hervor de la acción.

El marxismo se reduciría a un modo de entender la acción social humana proyectándola hacia el futuro, acentuando los valores de la esperanza y transformación. El marxismo sería una utopía como las filosofías las religiones. Los marxistas

³¹³⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, et alii. «*Hambre de Dios*». En **VV. AA.** *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Pág. 122.

³¹³⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Pág. 242.

³¹³⁹ . Pág. 242-243.

³¹⁴⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia y el marxismo*. Ediciones Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Pág. 20.

inteligentes, dirán estos autores, no somos tan ingenuos para identificarlo con el paraíso. La historia es siempre movimiento, lleno de contradicciones, y así será siempre³¹⁴¹.

5.7.3. La perspectiva marxista de la alienación religiosa

Ante las dos universidades salmantinas, don José pronunció una conferencia en la Cátedra Pablo VI, creada en 1965, sobre el marxismo y la alienación religiosa. La Cátedra nace para dar «orientación cristiana a problemas vitales de nuestro tiempo», ante el «empuje histórico-cultural del marxismo»³¹⁴², y gracias al esfuerzo de la Iglesia Católica, con la nueva Secretaría para los No Creyentes creada por Pablo VI, para establecer un sereno diálogo con el marxismo³¹⁴³. La conferencia fue editada poco después en un libro colectivo que reunía todas las conferencias del curso de 1965. Don José se presentaba ya como obispo auxiliar de Madrid y secretario del Episcopado español. Intervino para hablar del marxismo con los marxistas, en el espíritu de la recién creada Secretaría Católica para los no creyentes, creada por el papa Pablo VI.

Muchas de las tesis de este libro fueron expuestas en la cátedra de Pensamiento Cristiano en el ciclo *El hombre actual y Dios* los días 17 y 18 de febrero de 1970 en sendas conferencias tituladas *Ateísmo y sus formas* y *Motivaciones del ateísmo*³¹⁴⁴.

Don José observa al marxismo como un humanismo que busca la liberación humanas de todas las alienaciones posibles. Quiere una sociedad perfecta, idea de futuro, sueño y meta a la vez. En este sentido, el marxismo no es original: coincide con todas las filosofías y hasta con las religiones, incluida la cristiana³¹⁴⁵.

La tensión dinámica hacia esa meta incluye una intuición ontológica correcta: supone la posibilidad de la perfección y felicidad humana. Y supone también la armonía del individuo con su entorno envolvente lleno de relaciones necesarias y objetivas. Se

³¹⁴¹ *Ibidem*. Pág. 21.

³¹⁴² **Guerra Campos, monseñor José**, «*El marxismo y la alienación religiosa*». En **Muñoz Sendino, José** (Director) *Marxismo y hombre cristiano*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1966. Pág. 19.

³¹⁴³ . Pág. 23.

³¹⁴⁴ **Guerra Campos, monseñor José**. «*La ceguera para los signos de Dios, que el hombre tiene ante sí mismo, causa principal del ateísmo*». En *Ecclesia*, I (1970) 281.

³¹⁴⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, «*El marxismo y la alienación religiosa*». En **Muñoz Sendino, José** (Director) *Marxismo y hombre cristiano*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1966. Pág. 34.

trata de buscar la fusión y la integración de factores disgregados y desintegrados frente al egoísmo, la sumisión o la dependencia esclavista. El marxismo ha intuido también que el mal está en la división³¹⁴⁶.

Se trata ahora de abordar la dimensión humana en su totalidad, descubriendo a su vez el verdadero entramado de sus relaciones. La totalidad del hombre es antológicamente “materialista” para el marxismo. Pero no un materialismo mecanicista y grosero³¹⁴⁷.

El marxismo tiene valores o realidades espirituales, aunque les niegue consistencia espiritual, a partir de su afirmación de la unicidad del mundo empírico. Esta realidad cualitativa se multiplica a partir de su evolución dialéctica, cuya plenitud se alcanza en la dimensión unitaria del hombre. El hombre emerge sin trascenderse de la unidad del mundo empírico que es la historia, evolucionando en un proceso de relaciones con la naturaleza que le rodea, esto es, con los hombres, en un proceso inevitable de naturaleza económica social³¹⁴⁸.

Es una visión inmanente, de monismo naturalista, el marxismo tiene como ideal de la historia el dominio técnico de la naturaleza y la consecución de una sociedad perfecta con la integración de la libertad con la interdependencia social³¹⁴⁹.

En estos objetivos coinciden liberalismo y marxismo. El liberalismo exalta la libertad y reniega de ninguna presión supraindividual, y las libertades individuales, reflejo cada una del orden divino, crean automáticamente ese orden. Don José califica esta concepción del liberalismo puro como ingenua y equipara liberalismo y anarquismo. Menos ingenuo que el liberalismo es el marxismo. El marxismo sabe que la libertad por sí sola no traerá ese orden final; es necesario sortear unas trabas más que políticas, es decir, de impedimentos o alienaciones económicas y sociales que impiden lograr esa meta³¹⁵⁰.

A Marx le molestaba la idea roussoniana de la sociedad como nivel superior a las libertades individuales. La sociedad no es límite, ni norma sino ámbito o atmósfera natural de las libertades individuales. Por eso dice el Manifiesto Comunista que en la

³¹⁴⁶ *Ibidem*. Págs. 34-35.

³¹⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 35.

³¹⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 36.

³¹⁴⁹ *Ibidem*.

³¹⁵⁰ *Ibidem*.

sociedad perfecta el libre desarrollo de cada uno será la condición para el libre desarrollo de todos³¹⁵¹.

El avance del hombre en la historia hacia la meta futura tiene una dificultad en la alienación. Este concepto, recuerda don José, no ha sido inventado por el marxismo, sino que copia los conceptos de moda en la primera mitad del siglo XIX, como en realidad ha copiado toda su estructura conceptual de pensamiento. Este concepto es clave en la filosofía marxista. La alienación parte de la propia visión humanista del marxismo. La alienación aparece cuando el hombre se priva de posibilidades propias por la creencia de que no le pertenecen, transfiriéndolas a otro. Sería algo sobre-humano o extra-humano. La ideología sería para el marxismo alienante porque representa un interés particular de la clase dominante, o un estado de inferioridad humana proyectados en valores universales³¹⁵², abstractos e inmutables que impiden la acción transformadora. La ideología se opone por lo tanto a la evolución dialéctica de la historia humana. Marx hizo célebre una máxima muy elemental: la clase dominadora precisa considerar, incluso inconscientemente, sus propios intereses como intereses comunes a todos los hombres. Don José reconoce que esta afirmación “simplista y brutal” puede ser válida para muchas ideologías pero no para todas las ideologías. Dice don José que la vorágine de la acción, y el estímulo de la misma induce a la absolutización de cosas que en realidad son relativas, a convertir en sistema proposiciones metódicas, que conservarían su valor si no hubieran salido de su ámbito delimitado³¹⁵³.

La alienación más radical es la económica. De ella nace la social y de ésta la política. El hombre está escindido por las clases sociales y por el Estado que justifica y defiende a las clases. Hay otra escisión, la más reveladora para Marx, que consiste en la escisión de la vida privada y la pública. Esta distinción es grata al hombre moderno, pero repulsiva para Marx, que considera un síntoma de la escisión en el hombre que no logra realizarse unitariamente con toda su carga íntima y social en un ámbito único. Ello le lleva a un ámbito extrasocial, privado, para preservarse de ciertos valores³¹⁵⁴.

³¹⁵¹ *Ibidem*. Pág. 37

³¹⁵² *Ibidem*.

³¹⁵³ *Ibidem*. Pág. 38.

³¹⁵⁴ *Ibidem*. Págs. 38-39.

Para el marxismo desde las más primitivas etapas de la historia, el ser humano ha respondido ante su ignorancia sobre la naturaleza con la creencia en un poder superior imaginario, generalmente personificado, en el que se confía la marcha de las cosas. Como toda ideología, se trata de un poder paralizante. Esta teoría está inspirada en Feuerbach, cuyas obras causaron conmoción y entusiasmo en su tiempo³¹⁵⁵.

Feuerbach sostenía que el hombre se aliena cuando proyecta en Dios sus propias posibilidades o apetencias. Dios sería una imagen ilusoria. Una vez que el hombre ha proyectado en Dios su querer y su poder queda en actitud pasiva y absurda a la espera de su propia sombra. Dios no habría creado al hombre, sino el hombre a Dios, pero en este acto de creación el hombre queda como esclavo de su propia creación en espera inútil³¹⁵⁶.

Marx y Engels aceptan esta tesis de Feuerbach, pero añaden un matiz fundamental. Hablar de hombre como hace Feuerbach y la cultura liberal es absurdo, porque el hombre no existe. El hombre no existe como figura aislada, que pueda definirse de manera individual. El hombre existe en virtud de un proceso económico y social, en virtud de las relaciones de trabajo y en virtud de la vida en sociedad. Sólo existe el hombre social. Por eso, cuando el hombre intenta proyectar fuera de sí todas sus posibilidades, antes de tal proyección ya tenemos una alienación, que demuestra que está descentrado, desencajado en la vida económica, social y política. Con la añadidura de lo económico y social, Marx y Engels no habrían tenido problema en aceptar las tesis de Feuerbach sobre la religión³¹⁵⁷.

La alienación religiosa aparece en el pensamiento marxista como la última de las alienaciones, la culminación de las alienaciones económicas, sociales y políticas. Don José afirma que el marxismo ha visto la religión con una “perspectiva estremecedoramente pobre, elemental, casi diríamos populachera³¹⁵⁸. Sólo subraya aspectos llamativos. Dos funciones tiene para el marxismo la actitud religiosa. La primera hace que los oprimidos proyecten su debilidad hacia lo sobrehumano, por ignorancia sobre la naturaleza o por miedo hacia la clase dominante. Opresión y miseria están vinculados a la ley eterna que es necesario respetar. El dolor se presenta como

³¹⁵⁵ *Ibidem*. Pág. 39.

³¹⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 40.

³¹⁵⁷ *Ibidem*.

³¹⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 41.

inevitable, y hay que sobrellevarlo con resignación. Los opresores se encargarán de mantener viva esta interpretación, al tiempo que asociarán explotación con Providencia.

La segunda función consiste en la vana esperanza, evasiva e ilusoria, de liberación más allá de la muerte. La religión se convierte en una moral de consolación evasiva³¹⁵⁹. La religión acaba paralizando la lucha social, única fuerza redentora del hombre. La religión se convierte en el opio del pueblo.

La felicidad del pueblo exige la abolición de la felicidad ilusoria de la religión. Esta abolición será automática, porque es derivada, sin consistencia específica, reflejo de la opresión y la ignorancia. Bastará con el avance de la ciencia o la liberación económica para que desaparezca sin necesidad de expulsarla. La religión no forma parte constitutiva del hombre, sino que lo debilita y lo extingue. El hombre sólo vivirá en plenitud cuando concilie las partes de su ser dividido en la plenitud de la vida social³¹⁶⁰.

Don José insiste en que este análisis marxista no ha sido perfeccionado ni superado nunca, y que resulta «increíblemente pobre y torpísimo». Ni siquiera es aceptable este análisis desde la pura perspectiva fenomenológica, porque resumir la religión a una moral de resignación y consuelo, es una caricatura de algunos aspectos de la misma, lejos de la plenitud y hondura de la religión auténtica.

Don José dice que no es necesario disputar con nadie, que es necesario apelar a la vivencia o experiencia propias. Si alguien ha gustado de la actitud religiosa sabrá que estas distinciones son inadecuadas y, en este sentido, falsas³¹⁶¹.

Don José atribuye la ignorancia de Marx y Engels sobre la religión a que se acercaron al hecho religioso por vía indirecta. No tuvieron, especialmente Marx, ninguna vivencia religiosa. El problema es que el marxismo combatía las dos alienaciones decisivas en el siglo XIX: el capitalismo en lo económico, y el idealismo alemán en lo ideológico³¹⁶². Marx identifica errónea, rápida y cómodamente a la religión con las actitudes de opresión y parálisis del desarrollo social (el capitalismo) y con esa abstracción evasiva (el idealismo) que impide el compromiso y el esfuerzo a la transformación de la vida humana³¹⁶³.

³¹⁵⁹ *Ibidem*.

³¹⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 42.

³¹⁶¹ *Ibidem*. Pág. 43.

³¹⁶² *Ibidem*.

³¹⁶³ *Ibidem*. Pág. 44.

Don José apunta otra razón para explicar este acercamiento superficial de Marx a la religión, al menos a la religión cristiana. Se trata del pensamiento dominante cuando el marxismo nace como pensamiento hacia 1840. En la cultura moderna, especialmente en Alemania, la religión se consideraba muerta. Quedan residuos tenaces que serán suprimidos poco a poco en un esfuerzo pedagógico más que cultural o filosófico.

Con este ambiente, Marx no tenía más remedio que plantear su interpretación del universo desde una perspectiva atea. Por eso, pese a la pretensión marxista de realismo y totalidad el marxismo cayó en el monismo materialista, excluyendo a Dios y a la vida religiosa³¹⁶⁴.

Estos prejuicios marxistas son fruto de un acercamiento subjetivo a la religión, que ignoran la complejidad y misteriosidad de la religión. Si el marxismo no hubiera caído en estos prejuicios se habría sentido satisfecho con poner de manifiesto los factores alienantes de la vida religiosa, comunes a los factores alienantes que podemos encontrar en todas las situaciones de la vida³¹⁶⁵.

El marxismo ha pretendido juzgar el fenómeno religiosos desde los orígenes, como fuente de valor y sentido, contradiciendo la ley del desarrollo dialéctico que permite esperar estadios de mayor perfección en las etapas sucesivas que en las etapas iniciales. El marxismo se obcecó en una hipótesis del momento, que atribuía al hombre antiguo una irreligiosidad o irreligiosidad espontánea y natural. En ese momento, como no había clases sociales según el marxismo, tal hecho demostraría que las clases sociales engendran la actitud religiosa. Tal hipótesis en todo caso demostraría que la religión no es constitutiva del hombre, es decir, no es natural al hombre. El marxismo tuvo que reconocer más tarde que tal hipótesis no está demostrada. Por lo tanto, se trataría de la ignorancia del hombre primitivo ante la naturaleza, que desemboca en religión, a personificar en lo espiritual las leyes ocultas que la ciencia desvelará con el tiempo³¹⁶⁶.

Por eso, el avance supondría el retroceso de esas visiones instintivas y primarias que el marxismo atribuye a la religión primitiva.

Don José observa algunas grietas en la visión marxista de las religiones históricas, especialmente en la judaica y la cristiana. En primer lugar, no hay coherencia

³¹⁶⁴ *Ibidem*.

³¹⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 45.

³¹⁶⁶ *Ibidem*.

mínima en el análisis marxista que imputa al cristianismo un nacimiento por razones económicas o materialistas. No puede enlazarse la figura de Cristo o de sus apóstoles con una reacción de la clase dominante, ni de la clase oprimida, ni siquiera con los esclavos. Por otra parte, los judíos, sobre todo en las etapas más antiguas, no proyectaban su religiosidad hacia la eternidad. Precisamente es este uno de los enigmas del judaísmo primitivo en su «terrenismo» en una religión que impregnaba hasta el tuétano la vida del pueblo judío. Todos estos esquemas, «un poco simplistas, fallan y se vienen abajo estrepitosamente»³¹⁶⁷.

Marx no dedica demasiada atención a la religión en su obra, apenas unas líneas. Esto se debe a una suposición, la inconsistencia de la religión, su origen en la ignorancia o en la dominación de una clase. La crítica de la alienación religiosa llevará a Marx a críticas que consideraba más radicales como la alienación política, social y económica, que analizará con más pasión y profundidad.

Pese al desdiseño de Marx hacia el estudio serio y analítico de la religión, el marxismo reconoce como no lo hace ningún otro sistema antirreligioso del siglo XIX, la importancia histórica decisiva de la religión, ya sea como factor positivo o negativo. Esta valoración no se prueba con el número de palabras dedicadas al tema, sino comparando tal valoración con la actitud del marxismo hacia el agnosticismo liberal³¹⁶⁸.

Liberalismo sustituye a Dios y a la religión por un sistema de valores que podrían sintetizarse en la libertad y la dignidad del hombre. Tales vocablos sobresaltan al marxismo, que entiende que se trata de una trampa dialéctica que pretende escamotear los verdaderos problemas. Los marxistas han llevado el problema hasta su raíz. El problema del hombre efectivamente es el problema de Dios. La suerte del hombre se decide desde la afirmación o la negación de Dios. El liberalismo no reconoce esta disyuntiva. El liberalismo puro, don José se refiere al liberalismo filosófico no a formas políticas transitorias, exalta los valores divinos pero renuncia a la subordinación a Dios. Exalta los valores espirituales incluso los absolutiza, pero una vez absolutizados, como están desvinculados de Dios, se tornan relativos y automáticamente resultan anulados. Sin Dios tales valores no tienen valor, no son absolutos sino que se centran en el hombre. Este planteamiento, que mereció una condena rotunda de Sastre³¹⁶⁹, ha sido

³¹⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 46.

³¹⁶⁸ *Ibidem*. Pág. 47.

³¹⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 50.

muy explotado por el marxismo, porque siendo el hombre emanación de la naturaleza material, todos los valores dependen de la relación humana con esa naturaleza material, esto es, con la estructura económico-social³¹⁷⁰.

La crítica de la religión no puede quedarse a medio camino, sustituyendo a Dios por pseudovalores divinos. Tiene que llegar más allá, por eso, Marx, en su crítica a la concepción del Derecho de Hegel, afirma que una vez desvanecidas las viejas verdades, es tarea de la filosofía, que está al servicio de la historia, transformar la crítica a la teología, en crítica a las cosas terrenas, al derecho y a la política³¹⁷¹.

El ateísmo marxista es diferente del ateísmo existencialista. Para éste la moral laica, la supresión de Dios sin gasto ni pérdida es algo absurdo. Para el existencialismo es molesto que Dios no exista, pero sin Dios no hay cielo y no hay moral. Los valores trascendentes sin Dios no tienen sentido para el existencialismo en una reacción legítima³¹⁷².

Sartre dirá que el hombre es pasión inútil, que pende en el vacío sin sentido. Por eso, desenmascara el racionalismo liberal que pretende construir un humanismo puro, sin Dios, donde el hombre se queda sólo, sin la verdad, sin Dios. El existencialismo no se complace de su ateísmo. La renuncia a la verdad trascendente como proyección ilusoria de uno mismo no entusiasma al existencialismo, sino que se encuentra ante una liberación angustiada³¹⁷³.

Para el marxismo, siguiendo a Feuerbach consideran una liberación la supresión de la religión. Este optimismo ateo en realidad oculta algo solo confesado veladamente: la negación de Dios no implica la negación de los valores divinos, pese a la crítica marxista al pensamiento hegeliano y liberal³¹⁷⁴.

El marxismo cuenta con lo Absoluto, tiene pretensiones de humanismo integral, busca trasladar al ámbito humano los derechos, los poderes y la perfección atribuidos a Dios. Para el marxismo la distinción entre lo humano y lo divino es la misma distinción entre el individuo y la colectividad, es decir, entre el yo impotente y solitario frente a la

³¹⁷⁰ *Ibidem*. Pág. 48.

³¹⁷¹ *Ibidem*. Pág. 49.

³¹⁷² *Ibidem*.

³¹⁷³ *Ibidem*. Pág. 50.

³¹⁷⁴ *Ibidem*.

sociedad organizada, que “envuelve, perfecciona y complementa la pequeñez del individuo” en plenitud y expansión³¹⁷⁵.

El verdadero Dios aparecerá en la armonía y progreso social de la sociedad futura³¹⁷⁶, que Lenin identificaba con el paraíso terrestre de la sociedad comunista³¹⁷⁷. Por eso dice don José que el marxismo y su agria crítica de la religiosidad se reviste de una tonalidad religiosa innegable, con un humanismo que “incluye los valores religiosos como realización total de lo humano”³¹⁷⁸. Para don José es el humanismo marxista más religioso que el humanismo semirreligioso y semiateo del turbio pensamiento liberal.

El ideal de una sociedad feliz es para el marxismo la clave, su verdad y el valor de su acción. Sólo desde esta perspectiva puede afirmar el marxismo que la religión es alienante, puede aspirar a transformar radicalmente la estructura económica y hasta la intimidad misma del ser humano³¹⁷⁹.

La predicción marxista de una sociedad de clase única, donde se armonizan en plenitud la libertad con la espontaneidad individual, el orden y la cooperación social, realización efectiva de los valores divinos, ha sido considerada una utopía. Pero el marxismo no se distingue por aspirar a esa meta, «a la cual instintivamente aspiramos todos»³¹⁸⁰. Lo que distingue al marxismo de otras filosofías o religiones es que no esperan que tal meta venga por intervención ilusoria de lo alto, sino que establece un camino realista y racionalista que puede y debe calcularse y programarse. Aquí está el fallo para monseñor Guerra Campos³¹⁸¹.

El marxismo aplica programación y cálculo a todas las cosas menos a lo esencial. No hay respuesta a la pregunta sobre el camino para conseguir una coincidencia entre la libertad del individuo y las exigencias de la totalidad. Nadie ha dado nunca ninguna respuesta a esta pregunta. Por eso, esta pretensión utópica ha sido calificada de profetismo, de un profetismo sin Dios, de una esperanza mesiánica análoga a la espera de los judíos, pero sin pueblo judío, sin pueblo de Dios³¹⁸².

³¹⁷⁵ *Ibidem*. Pág. 51.

³¹⁷⁶ *Ibidem*.

³¹⁷⁷ *Ibidem*. Pág. 50.

³¹⁷⁸ *Ibidem*. Pág. 51.

³¹⁷⁹ *Ibidem*. Pág. 52.

³¹⁸⁰ *Ibidem*.

³¹⁸¹ *Ibidem*.

³¹⁸² *Ibidem*.

La acusación marxista a las otras ideologías filosóficas y religiosas de simples teorías frente a la teoría-praxis del marxismo, donde no hay desequilibrio entre el concepto y la acción político-económica, es otro fallo de planteamiento. El marxismo para don José se queda en pura teoría cuando prefigura la sociedad futura. Y esto es grave, porque aquí está la raíz de la actitud del hombre religioso frente al marxismo, siendo todo lo demás secundario y relativo³¹⁸³.

Porque si esta sociedad marxista del futuro no se realiza, el marxismo es falso, lo ha sido antes y lo es ahora. Desde esta perspectiva es trágico que el marxismo elimine en nombre de la perfección que se anhela un ingrediente de la perfección humana como es la religión.

El humanismo ateo que podría denominarse normal renuncia a Dios porque lo ve como algo ilusorio. Reconoce sin embargo que la aspiración humana va siempre más allá de los límites de la realidad empírica, aunque pide al hombre lucidez para saber aceptar tales límites y aspirar a lo imposible e irrealizable. Este ateísmo comprende que otros hombres, más débiles, se instalen cómodamente en esa ilusión.. La ilusión ciertamente es confortadora. En esto sin embargo el marxismo es tajante. No se trata de expulsar a la religión, sino de que la religión se desvanecerá automáticamente en la posibilidad del ideal marxista del humanismo integral³¹⁸⁴.

Una vez satisfechas todas la necesidades y apetencias, Dios no tendrá sentido ni para defenderlo ni para aceptarlo. Nadie penará en Dios. Pero si la sociedad futura es feliz o infeliz no importa tanto como que sea integral, es decir, la afirmación del hombre en sí mismo³¹⁸⁵. Don José puntualiza que no busca polémica ni pretende realizar una interpretación tosca del marxismo. Las necesidades que invoca el marxismo no son exclusivamente corpóreas, sino también aquellas que dimanen de la convivencia fraternal entre los hombres: la amistad, el amor, la vibración colectiva en la acción. También cabe la insatisfacción en la sociedad ideal, con la condición de que esos vacíos interiores se refieran a las posibilidades económicas insatisfechas o a las relaciones interhumanas. Con respecto a lo que no tiene solución como la muerte, se trata de que

³¹⁸³ *Ibidem*. Pág. 53.

³¹⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 54.

³¹⁸⁵ *Ibidem*.

desaparezca como problema, como déficit, como un vacío del hombre en plenitud, lo que equivale a la supresión de Dios³¹⁸⁶.

Estas afirmaciones escandalizan a los marxistas banales, que son la mayoría, como quizá somos mayoría los cristianos banales –apunta don José-. El marxista común piensa desde el sentido común que una sociedad organizada perfectamente en el orden económico y social, no puede erradicar los sentimientos de necesidad espiritual, de indigencia ante el dolor y la muerte, de insatisfacción o nostalgia por lo que se acaba. Una vez liberado el hombre de la opresión hasta el límite humanamente posible, las insatisfacciones íntimas son atribución de la poesía³¹⁸⁷.

La fidelidad al sentido común se torna entonces en infidelidad al marxismo.

Si la religión es verdaderamente una alienación, no podrá realizarse en la sociedad futura ninguna evasión hacia lo sobrenatural. Cualquier asomo de sentimiento en esta dirección, cualquier rasgo de anhelo trascendente, implicaría que hay algo en el hombre más allá de la base temporal y material de la vida. Es lo que conocemos como espíritu. Estaríamos ante una refutación de la idea marxista que afirma que el hombre queda completamente integrado en la naturaleza material.

Este enfoque marxista es comprometedor para el sistema, queda en evidencia en su última estructura pero demuestra la gran intuición del pensamiento marxista, muy superior al pensamiento irreligioso medio del siglo XIX. Porque la tentación de un hombre común ante estos impulsos es declarar y descartar como ilusorio cualquier veleidad trascendente. Pero el marxismo ha captado que esa concepción total y ontológica no tiene sentido, que ese otro aspecto del hombre forma parte de la realidad. Por lo tanto, hay que explicar esa realidad. No se puede negar. Hay que reabsorberla, integrarla en el ámbito espacio-temporal³¹⁸⁸.

La explicación consiste en afirmar que en la sociedad futura todas esas añoranzas, nostalgias o inquietudes quedarán satisfechas y realizadas. El hombre estará identificado consigo mismo, con su obra, y con su entorno. Pero si alguna aspiración humana se escapase a este planteamiento, demostraría que la religión no es alienante, no es algo postizo o pasajero, sino que es parte constitutiva del hombre³¹⁸⁹.

³¹⁸⁶ *Ibidem*. Pág. 55.

³¹⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 54.

³¹⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 56.

³¹⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 57.

Pero «el marxismo tiene en parte razón»³¹⁹⁰, porque la religión con la que Marx se tropezó era alienante, si no hasta lo profundo, si hasta ciertas capas del ser social. El marxismo siempre ha tenido la convicción de que la religión es un obstáculo para la transformación de la sociedad. A esta impresión, dice don José, que hemos dado y damos «ocasión y pretexto los cristianos»³¹⁹¹. La religión no es alienante en su núcleo esencial, pero puede ser alienante en algunas proyecciones inmediatas, comunes a muchas otras situaciones humanas, donde la “vida religiosa es una pantalla justificante o paralizante de nuestros propios intereses”³¹⁹².

A juicio de don José, el marxismo ha perdido el setenta por ciento de sus energías en una polémica innecesaria que supone un fallo dramático. La religión, como la política, y como el propio marxismo está siempre avocada a formas de alienación. Y la forma suprema de alienación en la vida religiosa consiste en que no se realicen de manera continuada, flexible y valiente las exigencias activas y sociales de la caridad³¹⁹³.

La caridad es el motor de la vida moral. Incluso en los momentos de nacimiento del marxismo, para el cristiano «los bienes que posee el propietario están al servicio de los demás y el propietario mismo no es más que un simple administrador»³¹⁹⁴. La moral de la época de Marx rechazaba la usura, que luego se convirtió en costumbre aceptada. La moral tiene exigencias sociales que «dependen en buena parte de la comunión de vida con Dios»³¹⁹⁵. Estas exigencias no pueden resumirse en una fórmula, pero a veces la actitud caritativa se petrifica en una fórmula y al absolutizarse ésta, se paraliza la fuerza misma de la caridad³¹⁹⁶.

Nuestro tiempo exige que la caridad abra cauces jurídicos a la convivencia humana, a las interrelaciones económicas y sociales. Cuando la caridad no es el motor de la transformación de la naturaleza a favor de la familia humana, sus realizaciones deficientes pueden ser alienantes.

Muchos escriben de manera optimista sobre la evolución del marxismo, en el sentido de que podría abandonar la idea de la religión como forma de alienación, si

³¹⁹⁰ *Ibidem*. Pág. 57.

³¹⁹¹ *Ibidem*.

³¹⁹² *Ibidem*.

³¹⁹³ *Ibidem*. Pág. 58.

³¹⁹⁴ *Ibidem*.

³¹⁹⁵ *Ibidem*. Pág. 59.

³¹⁹⁶ *Ibidem*. Pág. 57.

logra superar equívocos y simplificaciones y desaparecen formas deficientes de vida religiosa. Don José es pesimista, porque el marxismo es un sistema de pensamiento que se define como flexible por su acomodo a la marcha de la historia, pero que se ha petrificado. Es el sistema más petrificado de cuantos circulan en la cultura contemporánea³¹⁹⁷.

Los intentos de flexibilizarlo han tropezado con una contradicción trágica. El marxismo no es una teoría sino una teoría-praxis. La propia realización histórica en la que se desenvuelve el marxismo es su propia verdad. Es un ingrediente constitutivo del proceso dialéctico de la historia. Los intelectuales más limpios del marxismo tropiezan con esta traba impuesta por los gobiernos de inspiración marxista, que contemplan esta desviación como un atentado contra la aparente coherencia interna del sistema³¹⁹⁸.

Las previsiones de la praxis marxista han fallado. Se pensaba que llegada la propiedad colectiva, la religión desaparecería o quedaría en forma residual o transitoria, o como reflejo de una opresión anterior. Pero la religión permanece siempre. Ya no es un estrobo residual. Todos lo saben. Y por eso el marxismo intenta ahora utilizar la fuerza religiosa, especialmente la católica, como factor positivo del espíritu revolucionario social. Esto es alentador, pero contradictorio³¹⁹⁹.

Para don José es una esperanza que en gobiernos donde el marxismo es más una receta económica que un rígido sistema ideológico, creciera esta tendencia hasta el punto que ahogase por desgaste histórico a quienes conciben al marxismo de manera sistemática y tienen como consecuencia de una concepción económica. Se trataría de llegar «a formas de marxismo económico-social, que quedasen liberadas de su propio corrosivo ideológico»³²⁰⁰.

Muchos pensadores marxistas heterodoxos de Francia e Italia sobre todo están superando una tradición de prejuicios y observan el hecho religioso con desazón. Ya no miran a la religión como vitalismo subjetivista, ilusionado y fútil, irracional, evasivo y abstracción sistemática. Son escritores libres despreciados por el marxismo clásico porque no se someten a la dinámica concreta de la teoría integrada en la praxis³²⁰¹.

³¹⁹⁷ *Ibidem*. Pág. 59.

³¹⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 60.

³¹⁹⁹ *Ibidem*. Pág. 61.

³²⁰⁰ *Ibidem*.

³²⁰¹ *Ibidem*.

El marxismo ahora pretende conjugar dos líneas del pensamiento moderno: el vitalismo como opuesto a la abstracción, y el racionalismo en lo que tiene de antiagnóstico. Esta racionalidad hace posible la fuerza planificadora de la acción. El marxismo ha descubierto que la síntesis más lograda de vitalismo, racionalidad y activismo es el catolicismo. Don José considera esto indiscutible. Y añade que todas las actitudes psicológico-sociales del marxismo están precedidas y hasta copiadas de actitudes parecidas, aunque superficiales, del catolicismo histórico³²⁰².

El marxismo ya ha experimentado que las alienaciones no desaparecen en la sociedad comunista, que se producen abusos de los gestores de la colectivización, que hay fallos de planificación que equivalen al funcionamiento ciego del mercado. Las múltiples y multiformes alienaciones de la sociedad capitalista subsisten. Para que no subsistan hace falta la condición de una sociedad democrática, algo imposible sin el ideal futuro donde coincidan lo individual y lo universal. Y esta es una hipótesis nunca realizada³²⁰³.

El nuevo marxismo observa también como el catolicismo acepta todas las alienaciones señaladas por ellos: la sumisión humana a la necesidad natural, a los poderes sociales y políticos, a las fantasías ilusorias o consoladoras...Pero el catolicismo afirma que la raíz última de las alienaciones no ha sido agotada y se esconde después de todo análisis³²⁰⁴. El marxismo no ha acotado nunca el ámbito de esta alienación porque no la conocen. Se trata del pecado, fuente de toda división y egoísmo. Y el pecado es la ruptura del hombre con Dios. Resulta que la última raíz de las alienaciones es precisamente la separación de Dios, de esa totalidad vital que parecía escindir al hombre pero que lo levanta de sí mismo hacia su plenitud³²⁰⁵.

Descubrir esto sería tanto como negar al marxismo. Que las alienaciones subsistan en toda circunstancia y lugar, obliga a reflexionar al marxismo sobre la condición del hecho religioso como alienación o como liberación.

Pide a Dios don José que los cristianos luchemos contra «las formas superficiales de alienación religiosa que traban la realización de una sociedad perfecta y

³²⁰² *Ibidem*. Pág. 62.

³²⁰³ *Ibidem*

³²⁰⁴ *Ibidem*

³²⁰⁵ *Ibidem*. Pág. 63.

san pretexto para negar la misma religión»³²⁰⁶, y para que los marxistas entiendan que la seudoreligión del hombre que implica el intento de autosuficiencia humana al margen de Dios es una forma profundísima y radical de alienación.

5.7.4. Un ateísmo no marxista

Don José, como hace el Concilio, no reducía el ateísmo al marxismo. La Constitución *Gaudium et Spes* cuando se refiere a las consecuencias nocivas de la cultura actual, destaca como uno de los factores del ateísmo la tendencia al fenomenismo, al positivismo, a explicarlo todo desde un sistema dado, mensurable y dotado de una esplendorosa y aparente realidad y facilidad. Es una tendencia a eliminar el misterio, a reducirlo todo a fórmula clara, porque esta es la clave de su dominio. Porque todas las ciencias positivas tienen tendencias utilitarias, capaces de proporcionarnos un arma de dominio³²⁰⁷.

La consecuencia de esta absorción de lo inmediato es el humanismo ateo, que se presenta siempre de dos maneras: o bien como un humanismo orgulloso de sí mismo que intenta sustituir a Dios y como un humanismo desesperado. El primero termina interpretando lo religioso como alienación, como evasión ilusoria, y por lo tanto como un obstáculo para la plena realización de sí mismo, para la plena realización del dominio. Este humanismo parece lograr así la quietud, ofreciendo una apariencia de liberación, siendo el marxismo una simple manifestación característica.

A nosotros nos suena más, aunque no necesariamente es el más importante, el humanismo ateo de carácter social, el socialismo, el marxismo³²⁰⁸.

No podemos olvidar que ha habido en la historia cristiana occidental europea otro humanismo ateo orgulloso de sí mismo, dominador, sustituyendo a Dios, de carácter voluntarista o individualista.

³²⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 63

³²⁰⁷ **Guerra Campos, monseñor José** et alii. «*Estudio teológico-bíblico sobre la descristianización*». En VV. AA. *pastoral de la juventud. Asamblea sacerdotal de pastoral de la juventud*. Propaganda Popular Católica, 1967. Volumen 43 de colección de pastoral aplicada. Pág. 67.

³²⁰⁸ . Pág. 77.

Sigue vigente Nietzsche y todo lo que es afín a su actitud, produciéndose una especie de vaivén entre las dos formas, que dejándose ganar entusiásticamente por las posibilidades de dominio terminan siempre por sentir decepción.

La otra forma de humanismo es menos orgullosa y entusiasta, y termina por cruzarse brazos en actitud desesperada, sobrio y hasta elegante, estoico, pero un humanismo que reconoce la trascendencia como irrealizable³²⁰⁹.

Ambos humanismos conviven hoy en el mundo, más que argumentaciones contra Dios, como autoafirmación del hombre³²¹⁰.

A la rebelión del hombre contra Dios, a la presunción de autonomía que es el pecado, sigue siempre la rebelión del hombre contra el hombre, contra los demás hombres³²¹¹.

5.7.5.El diálogo Iglesia-marxismo

El día 26 de Octubre de 1964 tuvo lugar la intervención de don José sobre el ateísmo marxista en el Concilio. Se discutía el proyecto o esquema de la Constitución acerca de «la Iglesia en el mundo de hoy» (la futura *Gaudium et spes*) y don José aportó su voto o enmienda sobre los números 5 y 7 del Capítulo I.

Don José empezó mostrando que el criterio del relator en referencia a las afirmaciones sobre el ateísmo era pobre y se requería una exposición más amplia y exacta para que fueran bien aceptadas fuera de la Iglesia. Acto seguido, con unas breves y precisas pinceladas, expuso los puntos fundamentales y la esencia del tema que estaban tratando para desembocar en la consideración de que hay un terreno en el que podemos plantear un diálogo con los ateos: el común aprecio de los valores humanos³²¹².

³²⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 78.

³²¹⁰ *Ibidem*. Pág. 79.

³²¹¹ **Guerra Campos, monseñor José** et alii. «*Unión entre todos los hombres*». En VV. AA. *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres*. Acción Católica Española. Madrid, 1965. Pág. 143.

³²¹² **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012. Pág. 25.

Luego, a partir de toda esta argumentación, extrae dos consecuencias: en primer lugar, hay que revisar si, aun no siendo la religión una fuerza alienadora, no hay en ella algunos factores alienantes. Y, en segundo lugar, hay que librar a la Iglesia de ser confundida con una ideología más. Sin embargo, el diálogo al que se referían don José y la Constitución *Gaudium et spes* que era primordialmente religioso y profundamente humano y apostólico, fue en seguida degradado por marxistas y filomarxistas a un diálogo de mera táctica política³²¹³.

Don José, como Juan Donoso Cortés, vio en el marxismo una fuerza vital y una fe profunda, aunque fuera diabólica, que bien canalizada podría asumir los misterios de la fe. Por eso, entendía que el diálogo podría ser productivo para la Iglesia y para el mundo, aprovechando algunos elementos comunes.

«Todos recuerdan cómo lo que caracteriza, por ejemplo, da su carga, diríamos, mística, su tensión excitante al mundo marxista no son los logros técnicos o económicos que consigue o vaya consiguiendo³²¹⁴. Eso lo utilizarán en la propaganda entre la masa, lo que caracteriza es precisamente esta previsión más o menos ingenua de una posibilidad de realización perfecta del ideal de síntesis entre la libertad del hombre y la estructura social de una sociedad que no sea límite ni obstáculo para la perfecta expansión de la libertad, sino que sea la atmósfera en que esta libertad respira, sea el área de expansión de esta misma libertad³²¹⁵. Con este ideal que es un ideal paradisíaco, es un ideal divino, naturalmente, entonces todos los esfuerzos actuales, todas las sinuosidades prácticas del camino cobran nobleza. Y altura. Y lo mismo les pasa a todos los demás hombres»³²¹⁶.

Don José no era visceralmente antimarxista, como algunos de sus amigos, sino que supo ver en el marxismo algunos aspectos aprovechables, sobre los que tender un puente, una teoría que recuerda a José Antonio Primo de Rivera, y su idea de reconocer e implantar la parte de razón que tenían los bárbaros, cuya invasión era inevitable, para salvar la civilización³²¹⁷.

³²¹³ *Ibidem*. Pág. 26.

³²¹⁴ **Guerra Campos, monseñor José.** «*Sentido unitario del cristianismo*». En *Re-Unión*, 48-49 (1965) 266.

³²¹⁵ *Ibidem*. Págs. 266-267.

³²¹⁶ *Ibidem*. Pág. 267.

³²¹⁷ Vid. Discurso pronunciado por José Antonio Primo de Rivera en el Cine Madrid, de Madrid, el 17 de noviembre de 1935.

Es necesaria la paciente magnanimidad en el diálogo con los marxistas, es necesario que tenga perspectiva religiosa, porque es un error entender el diálogo con los ateos como un diálogo entre dos humanismo, uno religioso y otro ateo³²¹⁸.

La Iglesia, por su misión tiene que plantear siempre un diálogo religioso o al menos prerreligioso, es decir, aun cuando coopere en la afirmación y en la implantación de determinados valores comunes para la llamada edificación del mundo, debe hacerlo tratando de mostrar la referencia de esos valores a Dios, y si no, la Iglesia estaría de más. Traicionaría su misión. Ahora bien, los marxistas, al menos como grupos, no quieren ese diálogo. Sólo quieren un diálogo político, es decir, un diálogo de cooperación para implantar su programa, que es un programa constitutivamente excluyente de los valores religiosos³²¹⁹.

En pleno Concilio dijo don José que el marxismo sin pretenderlo reconoce las aspiraciones que dan origen a la religión. No descalifica dichas aspiraciones como ilusorias por subjetivas, porque lo subjetivo es parte de la realidad. Si en la sociedad futura permaneciesen esas aspiraciones trascendentes, habría que concluir que la trascendencia forma parte constitutiva del hombre.

Dice esto no con afán polémico o apologético, sino como camino hacia el diálogo. Pablo VI ha insistido en que cabe esperar algo con el recurso al poder lógico, en el que el marxismo es semejante a nuestra tradición doctrinal. El antiagnosticismo y el espíritu realista del marxismo pueden contribuir al diálogo, troncado hasta ahora por falta de amor sincero a la verdad³²²⁰.

Precisamente buscan la plenitud de la realidad humana, hay que invitarles a aceptar la tendencia hacia Dios no como alienación sino como perfección dinámica del

³²¹⁸ **Europa Press**, «Es necesario que el diálogo con los no creyentes tenga perspectiva religiosa». En *La Vanguardia Española*, 31.550 (1967) 8.

³²¹⁹ **Guerra Campos, monseñor José** «Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964». Ediciones ADUE. Madrid, 1989. Pág. 701. Sobre el diálogo Iglesia-marxismo vid. **Guerra Campos, monseñor José**, «Juicio católico del marxismo». En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Pág. 228-247; **Guerra Campos, monseñor José**, *La Iglesia y el marxismo*. Ediciones Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Pág. 22 y ss.

³²²⁰ **Hebblethwaite, Pedro**, *El ateísmo y los padres del Concilio*. Editorial Hechos y Dichos. Zaragoza, 1967. Pág. 38.

hombre³²²¹. La interpretación marxista de la vocación humana y de la religión es inadecuada incluso en el orden empírico. Tal vez ciertas manifestaciones de la religión les hayan animado a ver la religión como alienante: La religión no es una alienación, pero precisa purificación. De ciertos modos de alienación: individualismo, pasivismo, «clericalismo»... Destaca el olvido de las exigencias sociales de la caridad y de la moral religiosa, que según las exigencias y las actuales posibilidades de nuestro tiempo para construir un mundo mejor, implican nuevas estructuras jurídicas y técnicas³²²².

Los marxistas alaban e imitan el amor de la Iglesia a lo racional, pero la acusan de abstraccionismo. Pero la Iglesia se funda en un hecho histórico: la Revelación personal del Amor a Dios en Cristo. Hay que vincular su doctrina a la íntegra realidad del hombre.

La muerte y resurrección de Cristo trasciende las variables complejas económicas y sociales. No es un hecho pasado, sino dotado de un poder transformante cara al futuro. Tampoco es un sistema doctrinal cerrado, porque ilumina todas las cosas, mostrando su sentido final y generando confianza³²²³.

Y de éstas saldrá el modo de pensar de la vida futura. Vigilemos para que los fieles no reduzcan el modo de pensar de la vida futura a una traslación imaginativa del cielo. Hay que proclamar bien alto, junto a la Revelación, la transformación de la presente realidad social y cósmica, del modo como Cristo casó su propio cuerpo terreno del sepulcro³²²⁴.

La suprema alienación consiste en confiar sólo en los recursos humanos para conseguir tal transformación. Es Cristo Quien se alienó, aniquilándose para ser Señor del Universo y llevarnos a la plenitud de la vida³²²⁵.

En prólogo firmado con seudónimo (Onésimo de Pablos) constata que el Concilio no hizo una condena expresa del comunismo. Por una escandalosa maniobra burocrática se hurtó al Concilio la posibilidad de una deliberación sobre el asunto, pese a la demanda de numerosos obispos, mientras el Concilio conocía y votaba numerosas enmiendas propuestas por uno o unos pocos obispos.

³²²¹ *Ibidem*. Pág. 39.

³²²² *Ibidem*

³²²³ *Ibidem*. Pág. 40.

³²²⁴ *Ibidem*. Pág. 41.

³²²⁵ *Ibidem*.

Pero este enigma no cambia que el propio Concilio en referencia clara al comunismo marxista, alegase los textos de condena de Pío XI, Pío XII, Juan XXIII y Pablo VI, renovando esa reprobación³²²⁶.

Aunque Juan XXIII distingue entre sistema ideológico y movimiento histórico, en *Pacem in Terris*, Pablo VI en *Octogesima Adveniens* advierte que es ilusorio olvidar las conexiones íntimas entre el método y la práctica política del marxismo con la lucha de clases y el materialismo ateo.

Ante este hecho palidecen quienes presentan al marxismo como un método de análisis social, o una utopía estimuladora del cambio, despojada de su humanismo totalitario. Aparece de bulto la ambigüedad de ciertos grupos católicos en su diálogo con los marxistas.

Rechaza la actitud flexible del marxismo proponiendo una democracia, el respeto a la religión o la reconciliación, al tiempo que buscan la colaboración con los católicos más sensibles a la reforma social, porque confían en la desaparición de la religión de forma natural con el triunfo de la ciencia.

Las actitudes de los católicos ante el fenómeno de la propuesta y el diálogo con el marxismo son varias: los hay que desconfían de la sinceridad democrática del comunismo, los hay que rechazan al comunismo y piden su prohibición, no por su efecto pernicioso sobre el pueblo, sino por su falta de respeto a la libertad política. Los hay que en nombre de la libertad debe legalizarse el comunismo, y aún colaborar con él contra la dictadura y por las reivindicaciones sociales. Finalmente los hay que no sólo piden su legalización, sino la colaboración no sólo por lo social sino para depurarla vida cristiana. Así se presentaba la cuestión ante el Episcopado español en 1965.

Algunos católicos han llegado más lejos y no hablan de diálogo sino de integración como en *Cristianos por el Socialismo*. Algunos han caído en el protestantismo liberal y otros en el ateísmo cristiano.

Aunque algunos obispos y el Episcopado en algún momento han hablado con claridad, hay un déficit en el Magisterio y en el gobierno de la Iglesia española. Los marxistas no han conseguido sin embargo que la Iglesia apruebe como posibilidad la libre adscripción de los católicos al programa marxista.

En puestos influyentes de organismos eclesiásticos, sobre todo en el ámbito de la enseñanza, se han enquistado personas de mentalidad y lenguaje marxistoide. A

³²²⁶ *Gaudium et spes*, 20.

despecho de algunas declaraciones vagas y esporádicas de la jerarquía, o a propósito del pluralismo han conseguido status de ciudadanía en el seno de la Iglesia.

El Partido Comunista trata de aprovechar el río revuelto de la Iglesia, y aprovecha también que ciertos sectores eclesiásticos carecen de la suficiente depuración sobre el sentido y alcance del diálogo y cooperación con los marxistas, amén de que la dosis de ingenuidad política es monumental.

Con facilidad el tipo de dialogante se deja atraer a coincidencias prácticas aparentemente inocuas de los comunistas, sin advertir que con la praxis quedan impregnados de pensamiento marxista.

Pone como ejemplos la disociación de olvidar o posponer los objetivos finales para colaborar en objetivos inmediatos, la asimilación de la tesis marxista que equipara al Estado no comunista con la opresión de clase, cayendo en el error de observar la relación normal de la Iglesia con la autoridad legítima como partidismo, o la equiparación de la fuerza de la autoridad con la violencia terrorista. Como tercer ejemplo, aduce la tesis de la reconciliación como táctica comunista para exterminar a sus enemigos. Es inevitable una analogía de la táctica comunista con lo que viene ocurriendo en la Iglesia: al mismo tiempo que se habla de participación libre y pluralista de los creyentes, se ha instalado en muchas partes de la Iglesia una especie de partido totalitario, que ejerce sobre numerosos fieles y obispos una dictadura nunca vista, sin que perjudique a sus fines la anarquía ni la indeterminación jurídica reinantes.

Habla de los autores del libro como testigos desde su juventud con su experiencia personal de la planificación comunista para España desde el triple frente político, de movilización de las masas estudiantiles y el frente religioso.

Se pregunta el prologuista por el éxito del comunismo. No es por un talento especial. Hay de todo, y el nivel medio no es precisamente deslumbrante. Y retroceden con facilidad donde encuentran lucidez y energía. Su éxito se debe a la tenacidad de pequeños grupos respaldados por organizaciones internacionales. Y en segundo lugar, confluyen en su favor las ideas liberales agnósticas, el humanismo autónomo, las tendencias secularizantes. Al rechazar la aceptación sincera de la Ley Divina, se resbala hacia el ateísmo estructural, porque las posturas intermedias son inestables³²²⁷.

³²²⁷ **Guerra Campos, monseñor José.** «Planificación comunista para España». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1976) 186-187.

5.7.6.El derrumbe marxista

Aunque celebró la caída del muro, se preguntaba si la caída del comunismo simplemente caería en el capitalismo individualista, lo que le parecía negativo³²²⁸.

El fracaso de la esperanza marxista conmovió a don José³²²⁹.

Primero porque había vivido en la crisis de Acción Católica esta esperanza en el horizonte de muchos católicos. Segundo, porque la confianza en las posibilidades de un humanismo autónomo de Dios había querido justificar la destrucción de un Estado confesionalmente cristiano, donde don José tenía depositadas todas su esperanzas de futuro. Ahora estábamos sin lo uno y sin lo otro, atrapados en un liberalismo disolvente.

«Todo Humanismo de autosuficiencia se está derrumbando ante nuestros ojos. Se disipa la esperanza puesta en el hombre sin Dios. El intento de llenar su vacío con la prosperidad hedonista y la irresponsabilidad moral no hace más que agrandar el vacío y la sensación de esclavitud»³²³⁰.

El fracaso moral y económico del marxismo tal vez hizo en don José perder esa perspectiva inicial, idealista, que veía elementos de conexión que hicieran posible un franco diálogo. Su análisis en los años 90 deja de ver aspectos saludables.

«Hemos visto que Pío XI habla de las fuerzas revolucionarias ateas resumiéndolas en el “Comunismo”. Pío XII dice en el mensaje a España: “prosélitos del ateísmo materialista”. En los años 50-80 entre algunos católicos abundó el desdén por la “cruzada anti-comunista” de Franco, Pío XI y Pío XII y el Episcopado Español. La historia muestra ahora mismo (1989-1992) quién tenía razón. Ante todo, el “anti” no autoriza para tildar a los Papas o a Franco de desinterés por la justicia social. Al contrario: han superado al Comunismo tanto en el orden de las intenciones como en el de las realizaciones eficaces. Si se insinúa que la peligrosidad del comunismo era

³²²⁸ Entrevista al padre don **Vicente Langreo Garrote** 4 de abril de 2013.

³²²⁹ **Guerra Campos, monseñor José.** «*La vida en Dios frente a la divinización de la esperanza temporal que se derrumba*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 27; **Guerra Campos, monseñor José.** «*La caída del comunismo o el final de la esperanza marxista*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 39.

³²³⁰ **Guerra Campos, monseñor José,** «*Romería al monumento del Sagrado Corazón en el Cerro del Socorro y renovación de la Consagración*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 98.

obsesión excesiva ante un fantasma o “molino de viento”³²³¹: ateísmo disolvente, violencia inhumana junto con fracaso económico, espejismo trágico en la pretensión de obtener un hombre nuevo...). Los que en tiempos recientes ponderaban la humanidad y la bondad democrática de los comunistas, al mismo tiempo que confesaban las “monstruosidades” de Stalin, no deberían olvidar que Pío XI y Franco y La Cruzada se defendían frente a esas monstruosidades.

También se censura a Pío XI por reducir al Comunismo fuerzas revolucionarias muy distintas; y en el caso de España, por magnificar el factor comunista, que -dicen- era “relativo y de escasa significación”. La realidad está muy clara. Empezando por lo segundo, el Partido Comunista Español, que al comienzo era minoritario, luego con el patrocinio soviético y la connivencia de Negrín, presidente del Gobierno del PSOE, fue apoderándose de las palancas, tanto que al fin (marzo de 1939) parte del Ejército republicano, asistido por el marginado Besteiro (del PSOE) y otros, se rebeló. Volviendo a lo primero, todas las fuerzas revolucionarias omnipotentes en la zona roja, aunque parezcan distintas y tuvieran tantos enfrentamientos, se pueden resumir perfectamente por su ateísmo y su objetivo revolucionario en el término "Comunismo". Comunismo libertario o anarquista, por un lado; y por otro, Comunismo estatista, que comprende el Socialismo marxista y el Comunismo leninista-stalinista.

En España el vehículo del ideal soviético y la principal fuerza pro-rusa era precisamente el PSOE, que postulaba la Dictadura del proletariado e hizo la “Revolución de Octubre”. El Profesor y gran mentor socialista Jiménez de Asúa proclamó en las Cortes Constituyentes de 1931 que se incluía entre los muchos que profesaban sinceramente “la doctrina que en Rusia se practica”. Y antes, desde 1919, el moderado Profesor Julián Besteiro, siendo Vicepresidente del PSOE, justificó en el Congreso de los Diputados que el socialismo se hubiese proclamado comunista. “Nosotros somos comunistas, porque la distinción entre el comunismo y el colectivismo históricamente no tiene ningún valor”³²³²; el socialismo científico de Marx-Engels se expresa en el Manifiesto Comunista, que lo diferencia del socialismo utópico burgués;

³²³¹ Guerra Campos, monseñor José et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Pág. 104.

³²³² *Ibidem*. Pág. 105.

el PSOE cree que "pacíficamente no se resuelve el problema social". Y cantaba su admiración por los intelectuales revolucionarios rusos».

5.8. La familia y el derecho a la vida

Como había sospechado don José, el nuevo régimen voluntarista acabaría sometiendo a la aquiescencia popular la bondad o maldad de las leyes, su justicia o injusticia, su conveniencia o no.

Monseñor Guerra Campos utilizó el Boletín Oficial de la Diócesis de Cuenca para orientar a los fieles en tan graves materias como el divorcio³²³³.

Sobre el divorcio publicó además, una vez promulgada la ley, un libro: *La ley del divorcio y el Episcopado español*³²³⁴. Lo que se dice en este libro es gravísimo, responsabilizando a la ambigüedad y silencios de la mayoría del Episcopado y a muchos de los «católicos en la vida pública», de la difusión de una mentalidad divorcista y de la llegada a España de una ley lesiva para la unidad y estabilidad del matrimonio y en consecuencia de la institución de la familia.

5.8.1. El divorcio que trajeron los «católicos»

«Se ha llegado al divorcio con favor del Episcopado»³²³⁵. Así califica monseñor Guerra Campos la actitud de la mayoría de los obispos españoles ante la ley democristiana de la UCD legalizando el divorcio. En su pastoral sobre el divorcio

³²³³ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Ideas claras sobre la ley civil del divorcio*». Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1978) 108-119; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Instrucción colectiva del Episcopado sobre el divorcio civil*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1979) 259-265), y el aborto (**Guerra Campos, monseñor José**, «*Instrucción sobre la autorización civil del aborto*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1983) 3-12; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 81-87.

³²³⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981.

³²³⁵ *Ibidem*. Pág. 88

denuncia don José la omisión o escamoteo de datos esenciales para el esclarecimiento público y el discernimiento moral del asunto. Entre quienes callan estos datos don José señala a no pocos sacerdotes y documentos de «la más alta responsabilidad» en referencia sin duda a la Conferencia Episcopal.

Rechaza don José el sofisma utilizado por algunas instancias eclesiales a propósito de la tolerancia de algunos males en la ley civil. ¿Es el divorcio uno de estos casos?. Se arguye la necesidad de respeto a las sociedades pluralistas y la conveniencia de evitar males mayores. Don José replica que el divorcio no es un derecho fundamental de la persona ni para la ley de Dios y ni para el Derecho positivo de cualquier país, que restringe y regula su uso. ¿Es el divorcio un derecho de conciencia?. ¿Podría considerarse algo propio de la libertad religiosa y por lo tanto de la inmunidad de conciencia?. De ninguna manera. Estamos ante leyes permisivas que no imponen ni prohíben algo. No se trata de salvar a quien lo practica aunque se equivoque moralmente sino que, en cualquier caso, se trataría de una libertad civil limitada por exigencia del Bien común³²³⁶.

Aunque fuese libertad de conciencia, la ley va mucho más allá, porque legitima y crea un nuevo derecho, contraer nuevo vínculo, que convierte al legislador en corresponsable y promotor del mal. Sólo puede permitirse un mal para evitar males mayores. Es la doctrina tradicional de la Iglesia al respecto de la tolerancia del mal. Pero el divorcio no es un mal menor sino origen de males mayores. Denuncia don José que no pocos miembros del clero están confundiendo a los fieles sobre este juicio moral definitivo, subrayando el aspecto de la libertad, de la conciencia y del pluralismo, en detrimento del bien común desde la experiencia social de los países divorcistas cuyas iglesias particulares saben de los efectos nocivos del divorcio: incitación a la ruptura de matrimonios sin problemas pero débiles, situaciones irreversibles de algunas uniones conyugales, destrucción de la iglesia doméstica.

En diciembre de 1979 volvió a escribir sobre el divorcio. En esta ocasión, monseñor Guerra Campos denuncia toda acción pastoral desligada de la Verdad, la mutación de la doctrina episcopal oficial católica sobre el matrimonio, y la subordinación de la justicia al pluralismo ideológico. En contestación a uno de los argumentos recurrentes de los católicos partidarios del divorcio, don José señalaba que la exigencia de que no toda ley moral se convierta en ley civil, no sufre merma por el

³²³⁶ *Dignitatis humanae*, 7.

hecho de no legalizar el divorcio. Don José afirma que podrían despenalizarse algunas conductas en defensa del cónyuge y los hijos, porque la libertad contra la fidelidad matrimonial no necesita una ley antidivorcio³²³⁷.

5.8.2. Un libro que hará historia

Especialmente grave resulta el contenido del opúsculo de don José al respecto de la responsabilidad del Episcopado español y de los católicos con responsabilidades públicas, en la gestación y aprobación de la ley del divorcio. Las acusaciones que se vierten en el mismo van más allá de una divergencia de criterios para adentrarse en un terreno difícil, pantanoso, que deja en un pésimo lugar a sus hermanos en el Episcopado. Podría hablarse de una apostasía colectiva entre los católicos y entre la mayoría de los obispos sobre una materia de Ley Natural y Divina, definida como tal por el magisterio.

El autor dispuso de documentos de primera mano como son las actas de la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal, las de la Comisión Permanente y las de su Comité Ejecutivo. Lo extraño es que a los dos meses de aparecer el libro, el escándalo no se hubiese desatado. Evidentemente los afectados se dieron cuenta de que el silencio es lo único que les podía salvar³²³⁸.

Denuncia don José los libros de historia de la Iglesia, editados por la BAC, que se están publicando en el momento que redacta este libro, febrero de 1981; están realizados a base de recortes de prensa, que en pocos años se convierten automáticamente en fuentes históricas de primera mano. Señala don José que esta práctica fraudulenta en lo intelectual y lo moral es algo muy nocivo para la acción pastoral de la Iglesia y para la verdad histórica³²³⁹. El libro está dedicado a los textos episcopales y sus aledaños autorizados. Es cierto que monseñor Guerra Campos,

³²³⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «Instrucción colectiva del Episcopado sobre el divorcio civil». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1979) 263-265.

³²³⁸ **Fernández de la Cigoña, Francisco José**, «Información bibliográfica. José Guerra Campos: La ley de divorcio y el Episcopado español (1976-1981)». En Verbo, 197-198 (1981) 1.029-1.034.

³²³⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Págs. 3-4..

sutilísimo, apenas valora ni enjuicia a nada ni a nadie, sino que se limita a exponer hechos, tan elocuentes, que hablan por sí mismos en contraste con los textos pontificios o con la actitud de otros obispos del mundo³²⁴⁰

«Luchad, no dejéis de luchar, para que el divorcio no entre en España»³²⁴¹ de la mayoría de los obispos españoles en los umbrales de la promulgación de esta ley. Denuncia monseñor Guerra Campos que algunos sectores de la Iglesia en España se han destacado, ya antes de 1975, en la promoción del divorcio y hasta del aborto. Eran algunos sectores de Acción Católica y de antiguas Congregaciones Marianas de la Compañía de Jesús³²⁴². La lista de sacerdotes y profesores de universidades eclesiásticas que se manifestaban partidarios del divorcio en la España de 1976 no era desdeñable³²⁴³. Los profesores que enseñan en sus cátedras contra la doctrina moral y oficial de la Iglesia son numerosos en la España de 1976-1980, hecho confirmado por no pocos obispos³²⁴⁴. El padre Díaz Moreno, profesor de la Universidad Pontificia de Comillas, abogó desde distintos foros por la potestad del nuevo Estado democrático para legislar sobre el matrimonio indisoluble. Pese a ello, fue nombrado por la Conferencia Episcopal asesor de la misma sobre esta materia³²⁴⁵. Don José imputa a la jerarquía de la Iglesia la responsabilidad de que numerosos profesores, contrarios al magisterio de Roma, permanezcan en sus puestos, a veces con el argumento del legítimo pluralismo. Eran profesores no desautorizados, y que a la vez aparecían ante la opinión pública como voces autorizadas de la Iglesia. No en vano, los peritos de la Conferencia Episcopal Española sobre el matrimonio y el divorcio entre 1977-1978, eran partidarios del divorcio civil como exigencia de voto para los católicos³²⁴⁶.

Este frente eclesial partidario del divorcio, directa o indirectamente, insistía mucho en el valor de la libertad o en el mal menor para justificar una posición comprensiva y permisiva con la ley del divorcio, sin que apenas realizasen un juicio

³²⁴⁰ *Ibidem.* Págs. 7-8..

³²⁴¹ **Juan Pablo II**, Discurso a los peregrinos españoles de «Pueblo de Dios en marcha», 4 de junio de 1980..

³²⁴² **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Pág.19.

³²⁴³ *Ibidem.* Págs. 20-23, 25 y 31.

³²⁴⁴ *Ibidem.* Págs. 26 y 27.

³²⁴⁵ *Ibidem.* Pág. 22.

³²⁴⁶ *Ibidem.* Págs. 27 y 28.

moral o valorasen el problema a la luz del Bien común³²⁴⁷. La etapa histórica de la promulgación de la ley del divorcio coincide con un momento en el que la Conferencia Episcopal Española está «reajustando sus actitudes pastorales» para facilitar la llegada de un nuevo sistema político. Se pasó —dice don José— de un «profetismo impaciente» a un silencio parecido a la «inhibición»³²⁴⁸.

En la Asamblea Plenaria de 1976, los pastores aconsejaron no dejarse seducir por el esquema idealista de la sociedad tradicional, acogiendo de modo comprensivo el esquema realista de la nueva situación. Los obispos españoles estaban concentrados en la moral privada, delegando en la potestad civil toda la responsabilidad de la promulgación de una ley sobre el divorcio, separando la moral de la política, y exaltando la autonomía del orden civil en sus colisiones eventuales con la moral³²⁴⁹. No por casualidad, apunta don José, los propagandistas del voto afirmativo a la Constitución lo fueron también de la ley del divorcio³²⁵⁰.

Las instituciones civiles de inspiración católica que promovían el rechazo a la ley del divorcio sufrieron en 1977, a juicio de don José, un frenazo en esta iniciativa. Es el caso de la Confederación Católica de Padres de Familia. Otras muchas, pese al boicot episcopal, insistieron en su campaña contraria a la legalización del divorcio, pese a la trampa dialéctica en la que acabó incurriendo el Episcopado español: si no se admite el divorcio no somos amigos de la democracia; y la indisolubilidad del matrimonio es una imposición injusta que contradice la democracia³²⁵¹.

La Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe emitió una nota el 7 de mayo de 1977. Monseñor Guerra Campos califica esta nota como un texto con «indecisión doctrinal» y con criterios no definitivos, que huye de un contexto electoral al tiempo que busca —en apariencia— no contradecir a la Tradición³²⁵². Los peritos de esta Comisión explicaron que la indisolubilidad del matrimonio por Derecho Natural se refiere a una «exigencia radical de estabilidad». Reconocen que es elemento, en principio, del bien común. Pero puntualizan que en una sociedad democrática son las mayorías quienes determinan la naturaleza del Bien común, lo cual quiere decir tanto

³²⁴⁷ *Ibidem*. Pág. 24.

³²⁴⁸ *Ibidem*. Pág. 31.

³²⁴⁹ *Ibidem*. Pág. 32.

³²⁵⁰ *Ibidem*. Pág. 35.

³²⁵¹ *Ibidem*. Págs. 35 y 36.

³²⁵² *Ibidem*. Pág. 37.

como que no tiene exigencias objetivas. Los católicos, en este contexto y por respeto a la democracia, deberían tolerar el divorcio como un mal menor. La indisolubilidad queda como dogma para la vida privada. Estos peritos eran un juez del Tribunal de la Rota y un profesor de la Universidad de Comillas³²⁵³. Estos peritos silenciaron que el magisterio de la Iglesia ya se había pronunciado sobre la potestad civil para disolver un matrimonio: «no hay potestad capaz de disolver el matrimonio rato y consumado entre cristianos»³²⁵⁴.

La Comisión Permanente acordó que la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe publicase una nota doctrinal sobre el matrimonio y el divorcio. El texto aborda la cuestión desde la moral de la persona. La Comisión Permanente estudió el texto e hizo algunas sugerencias, pero mandó publicarlo a la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe bajo su propia responsabilidad. Fue aprobado por 13 de los 17 asistentes, y publicado el 5 de mayo de 1977³²⁵⁵. En el texto se dice que el divorcio es de suyo un mal³²⁵⁶. Pero luego se habla de los males mayores que podrían sobrevenir en el caso de que no se aprobara la ley del divorcio. No se citan cuáles son esos posibles males mayores³²⁵⁷. Se apela finalmente a la prudencia del gobernante para resolver este asunto y a las fuerzas sociales (sic). Parece un documento contrario al divorcio pero sin embargo deja una puerta abierta a la licitud del mismo³²⁵⁸. Recordemos que el principio de la tolerancia supone, para ser lícito, que hay otro mal mayor y que no es posible evitar uno de los dos. Monseñor Guerra Campos se pregunta si es inevitable el divorcio en España, toda vez que la iniciativa y el poder descansan en manos católicas. Don José señala que el texto no orienta la acción de los católicos en su voto como coautores de la ley o a la hora de elegir a los gobernantes. No dice si el imperativo de la fe vale sólo para lo privado o debe proyectarse sobre lo público. Habla de la tolerancia, término inapropiado para un falso derecho³²⁵⁹.

³²⁵³ *Ibidem*. Pág. 37-38.

³²⁵⁴ **Leon XIII**, *Arcanum Dei*, 25.

Pío XI, *Casti connubii*, 12.

³²⁵⁵ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Págs. 41-42.

³²⁵⁶ *Ibidem*. Pág. 43.

³²⁵⁷ *Ibidem*. Pág. 45.

³²⁵⁸ *Ibidem*. Pág. 43.

³²⁵⁹ *Ibidem*. Págs. 44-45.

Muchos obispos no callaron entre 1977- 1978 ante el silencio de la Conferencia Episcopal. Monseñor Barrachina, obispo de Orihuela-Alicante, publicó una pastoral en enero de 1977 a este respecto: *El divorcio y la opinión pública*. Dice Monseñor Barrachina que la naturaleza del matrimonio y la condena del divorcio son asuntos ya resueltos en el magisterio pontificio, en la Sagrada Escritura o en el Concilio de Trento. Hace un repaso histórico por los problemas de los Papas al negar a los reyes el derecho al divorcio, desde Nicolás I con el rey Lotario en el siglo IX hasta Pío VII con Napoleón Bonaparte en 1810. Dice también que el divorcio es nulo; que el matrimonio es anterior al Estado, y que nada tiene que ver la separación entre la Iglesia y el Estado con la promulgación de una ley inmoral³²⁶⁰. Los obispos de la Provincia Eclesiástica de Valladolid publicaron el 11 de febrero de 1977 una carta sobre la *Estabilidad de la familia*, donde afirmaban que el divorcio no es un derecho. Añaden que no es aplicable la ley de la tolerancia al divorcio, que es un remedio peor que la enfermedad. La ley tiene que concordar con los valores éticos. El divorcio no es un mal menor, sino que traería males muy graves e irreversibles para la sociedad. La propia ley del divorcio es una incitación al divorcio, y confunde al pueblo sencillo por la inevitable asociación de ideas entre lo moral y lo legal. Finalmente recuerda la muy negativa experiencia de los países donde el divorcio está permitido El divorcio crea un derecho nuevo (contraer otro vínculo). No es por lo tanto un mal menor, sino un mal que traerá males mayores³²⁶¹. El obispo de Tenerife, monseñor Luis Franco, habló en una pastoral el 30 de junio de 1978 de legalización del concubinato, en referencia a la ley de divorcio. El obispo de Orense, don Ángel Temiño, en su pastoral del 7 de julio de 1978 titulada *El divorcio y la Constitución*, dice que la nueva ley incita al mal en lugar de estimular al bien³²⁶². En la misma dirección se pronunció el obispo de Ibiza, monseñor Gea Escolano. Podría regularse con efectos civiles situaciones límite, pero sin conceder carácter de matrimonio legal, añade monseñor Guerra Campos³²⁶³.

Ante el proyecto del gobierno en el verano de 1979 sobre el divorcio, la Conferencia Episcopal Española publicó el 23 de noviembre de 1979 una instrucción, después de una laboriosa redacción, que requirió numerosas reuniones desde el 2 de

³²⁶⁰ *Ibidem*. Pág. 47.

³²⁶¹ *Ibidem*. Págs. 48-49.

³²⁶² *Ibidem*. Pág. 51.

³²⁶³ *Ibidem*.

julio, a partir de un borrador de la Comisión Permanente para la Doctrina de la Fe. Algún obispo, cuenta don José, habló con el ministro de Justicia, Iñigo Cavero, pidiendo un «minidivorcio». En eso estamos, contestó el ministro discípulo de Ángel Herrera, pero que sería difícil defenderlo en las Cortes. Había entre los obispos una tesis dominante sobre el divorcio como mal menor; querían una ley de divorcio que «salga lo mejor posible»³²⁶⁴; y estimaban que sería lícito para un católico votar esa ley. Hubo consenso en el divorcio visto como un mal moralmente reprobable. Pero no lo hubo en su regulación legal³²⁶⁵.

El punto 5 de la ponencia de la Comisión Permanente para la Doctrina de la Fe hablaba de la gravedad de la legalización del divorcio: no es un derecho ni un remedio a otro mal sino la generalización de un mal. La ley sobre el divorcio induce a pensar que el vínculo es reversible. Tal permisividad socava los cimientos de la sociedad. Sus consecuencias suelen ser irreversibles. Son males además que tienden a la multiplicación. Menos aceptable es todavía el llamado divorcio consensual (por mutuo acuerdo), inaceptable para un gobernado y para un gobernante que sean católicos. Esta ley sería especialmente nociva en España. Después de enumerar todas estas desgracias que acompañan a una ley de divorcio, paradójicamente el documento episcopal considera lícito el acto político de legalizar el divorcio, con los argumentos de que no se puede convertir en ley toda exigencia ética, la tolerancia con el mal menor y el respeto a la sociedad pluralista. La ponencia fue aprobada, no sin que antes algún prelado estimase insuficiente el apoyo a la ley de divorcio³²⁶⁶.

Algunos obispos insistieron —cuenta monseñor Guerra Campos—en que podría ser obligatorio para un político católico promulgar esta ley, porque en lo político «puede ser un bien» no impedirla, aún con mayoría parlamentaria. Además es mejor que este tipo de leyes sean promulgadas por católicos. Esta reflexión fue obra de monseñor Setién. Monseñor Fernando Sebastián llegó a justificar una ley de divorcio restringida como mal menor o como «mayor bien posible»: esta ley podría incluso reforzar (sic) la institución matrimonial³²⁶⁷.

³²⁶⁴ *Ibidem*. Págs. 52-53.

³²⁶⁵ *Ibidem*. Pág. 54-55.

³²⁶⁶ *Ibidem*.

³²⁶⁷ *Ibidem*. Pág. 56.

Sólo ocho obispos rechazaron la ponencia: García Sierra, González Martín, Gea Escolano, Reinado, Carles, Mansilla, Temiño y Castán Lacoma. Lo cierto es que los pontífices jamás hablaron del divorcio como un mal menor, ni como un mal tolerable, ni como un derecho.

Finalmente se votaron cuatro posibles redacciones al polémico punto cinco del borrador inicial de la Comisión Permanente para la Doctrina de la Fe. La primera insistía en la prudencia del gobernante como la clave para decidir sobre el asunto. La segunda decía que la prudencia del gobernante juzgaría si la prohibición del divorcio supondría males graves para el bien común. La tercera era la fórmula inicial, esto es, la ley no es equiparable a la moral y la prudencia del gobernante debe valorar las consecuencias negativas de una prohibición absoluta. Finalmente, la cuarta señalaba que puede legalizarse el divorcio por exigencia del orden y la paz social. Esta vez, sólo siete obispos rechazaron las cuatro redacciones³²⁶⁸.

El texto aprobado no pudo publicarse. La Santa Sede lo impidió, con el argumento de que la Iglesia no puede aparecer aprobando una ley de divorcio: que el poder civil asuma la responsabilidad. La ponencia aprobada acabó en una nueva redacción donde no se expresaba la posible licitud de la ley, pero tampoco se excluía expresamente. Se añadía que debe aspirarse a que las leyes civil y moral coincidan, y se invita al gobernante a que tenga en cuenta los graves daños morales que supondrá la promulgación de la ley. La Santa Sede también consideró anómalo que unos políticos católicos fuesen los promotores de la ley de divorcio³²⁶⁹.

El texto final dejó sin aprobar la licitud de la ley de divorcio, destacando de esta forma todo lo malo que el divorcio traerá a la sociedad española. La opinión pública entendió que el Episcopado español pedía un rechazo de la ley. Pero no llega a decirlo en tales términos. Precisamente los partidarios católicos de la ley insistieron en que el texto no excluía la posibilidad de promulgación lícita de esta ley...³²⁷⁰.

Durante la tramitación del proyecto de ley del Gobierno democristiano de la UCD en 1980, numerosas instancias eclesiales siguieron apoyando la ley del divorcio. Los padres Martín Patino y Díaz Moreno se destacaron en este sentido. Éste último dijo en un Foro de la Editorial Católica que hay ambigüedad sobre el matrimonio indisoluble

³²⁶⁸ *Ibidem*. Págs. 56-57.

³²⁶⁹ *Ibidem*. Pág. 58.

³²⁷⁰ *Ibidem*. Pág. 59.

por Derecho Natural. Añadió que el divorcio no es intrínsecamente malo. Que se pueden aplicar a esta cuestión los principios de la libertad religiosa y la tolerancia³²⁷¹. Al tiempo una mayoría en la jerarquía de la Iglesia mostraba distancia y hasta rechazo con las organizaciones católicas contrarias al divorcio legal. La impresión en la opinión pública sería que el divorcio en España lo ha traído un partido de inspiración cristiana y que lo ha favorecido la Conferencia Episcopal, dice monseñor Guerra Campos. Y así lo veían también algunos obispos partidarios de las tesis de la Conferencia Episcopal. Dice don José que era evidente un deseo de no luchar, de no resistirse³²⁷².

El proyecto de ley de divorcio fue finalmente enviado a las Cortes Generales para su aprobación. El artículo 85 decía que el matrimonio se disuelve por muerte de uno de los cónyuges o por divorcio. El artículo 87 decía que podrá negarlo un juez cuando se demuestre que supone consecuencias graves para los hijos o para el cónyuge (sic). En realidad toda separación acabaría en divorcio, como el tiempo ha demostrado. También ha demostrado el tiempo, como era previsible por la experiencia al respecto en medio mundo, que el divorcio legal supondría una invitación a la ruptura del matrimonio, generalizándose. España está hoy a la cabeza de Europa en porcentaje de divorcios: tres de cada cuatro vínculos conyugales³²⁷³.

Antes de discutirse el proyecto en el Congreso de los Diputados, cesó en el ministerio de Justicia el propagandista Iñigo Cavero, que fue sustituido por Francisco Fernández Ordóñez. El nuevo ministro había publicado recientemente un libro (*La España necesaria*) donde se decía partidario del divorcio y hasta del aborto³²⁷⁴.

La Conferencia Episcopal Española, en los meses de tramitación de la ley del divorcio en el Parlamento, no hizo especiales reparos a la misma. Una vez aprobada la ley en enero de 1981, rechazó su contenido porque se alejaba del proyecto inicial, lo que demuestra que no había oposición al texto original. Los obispos españoles adujeron para oponerse a la nueva ley los acuerdos entre el Estado Español y la Santa Sede, como si el divorcio con la nueva ley afectase ahora, y antes no, a los matrimonios canónicos y antes sólo a los civiles. Esta perspectiva jamás se había planteado antes.

³²⁷¹ *Ibidem*. Pág. 61.

³²⁷² *Ibidem*. Págs. 62-63.

³²⁷³ *La Razón*, 24 de mayo de 2007.

³²⁷⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Págs. 66-67.

Muy elocuente había sido antes la pastoral del monseñor Marcelo González, titulada *Divorcio, doctrina católica y modernidad*³²⁷⁵. Don Marcelo se extraña de los ataques que los detractores de la ley del divorcio reciben desde múltiples instancias, incluidas las filas católicas. Algunos fieles defienden la ley del divorcio y aseguran en público que cuentan con el beneplácito de la jerarquía de la Iglesia. Lamenta el silencio o inhibición de los pastores. Dice también que el Papa Pablo VI, que sabía «eso del pluralismo y la libertad religiosa» ha reiterado que se debe votar según la doctrina de la Iglesia. «No dijo la frivolidad de que no hemos de imponer a los demás nuestras convicciones». Condena don Marcelo que en la Iglesia se abandone la tarea de moralizar el derecho y se prescindiera de la Ley Natural, en una mentalidad positivista. «¿Cabe acción pastoral sin la proclamación de la verdad?». Lamenta que se acentúe la justa autonomía del orden temporal olvidando el condicionante de «justa», sin explicar suficientemente eso de que todo lo moral no debe ser legal, y que es mejor un divorcio ahora que no otro implantado de la mano de otras mayorías. Don Marcelo dice que es engañosa la apelación al pluralismo. El divorcio es objetivamente malo para la familia, la sociedad y el bien común. Va contra las leyes Divina, Natural y evangélica. ¿No enseña —dice don Marcelo— el Concilio Vaticano II que los católicos han de procurar que el Evangelio informe todo el orden temporal? Una cosa es que la ley civil no recoja toda la Ley Natural y otra que se legisle contra ella. Si los gobernantes no sirven a la Ley Natural, no sirven tampoco al bien común. La Iglesia puede y debe declarar ilícita la ley del divorcio. Recuerda don Marcelo que el Estado es independiente de la Iglesia pero no del orden moral objetivo. Condena monseñor González Martín el «silencio anuente», la «tolerancia pasiva», la «apariencia de aceptación» o el «aliento a tal legislación». Estas actitudes «oscurecen la credibilidad de todo el magisterio de la Iglesia en el orden socio-político, con enorme responsabilidad ante la historia y ante Dios».

El obispo de Alicante publicó otra pastoral en la misma dirección: *El magisterio de la Iglesia ante el divorcio*³²⁷⁶. Dice monseñor Barrachina que el divorcio nace de negar la subordinación del Derecho positivo al Derecho Natural, caminando por este

³²⁷⁵ **González Martín, monseñor Marcelo**, «*Divorcio, doctrina católica y modernidad*». En Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo, 9-10 (1980) 419-446.

³²⁷⁶ **Barrachina y Estevan, monseñor Pablo**, «*El magisterio de la Iglesia ante el divorcio*». En Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante, 144 (1980) 3-12.

sendero hacia el despotismo de Estado, aunque sea democrático. Poco antes, monseñor Castán Lacoma, obispo de Sigüenza-Guadalajara, publicó el 10 de febrero de 1980 una pastoral con el título *La indisolubilidad del matrimonio y el Derecho Natural*³²⁷⁷. En esta pastoral monseñor Castán recuerda que el divorcio es contrario a la Ley Natural, y que no entiende como puede ignorarse y contradecirse la enseñanza del Papa al respecto cuando además simultáneamente se ha invocado al Papa en otros casos para supuestos casos de violación de los Derechos Humanos. Don Laureano parece referirse a las condenas a muerte de algunos terroristas en 1975, cuyas penas de muerte se conmutaron en algunos casos, salvo en cinco, pese a la petición expresa del Papa Pablo VI. Monseñor Castán Lacoma habla del divorcio como un acto egoísta e infiel que sacrifica a los hijos.

En contraste con estas pastorales, la Comisión «Justicia y Paz», creada y vinculada a la Conferencia Episcopal, rechazó a los que se oponían a la ley del divorcio³²⁷⁸. A comienzos de 1980 se había declarado partidaria del aborto³²⁷⁹.

En la Navidad de 1980, el 19 de diciembre, la Comisión de Justicia del Congreso de los Diputados, había emitido un informe modificando el proyecto de ley remitido por el Gobierno. Las modificaciones concedían menos papel al juez en los pleitos de divorcio, plazos más cortos de resolución, más posibilidades de ruptura por consenso sin causas acreditadas, y hasta posibilidad de divorcio unilateral. Todos los periódicos se referían el 11 de enero de 1981 a unas palabras del ministro de justicia, Fernández Ordóñez, que decía que la Conferencia Episcopal reconoce el derecho del Estado a legislar sobre esta materia. Y que si el nuncio niega este derecho, sería algo inadmisibles. El 15 de enero de aquel año se reunió de urgencia el Comité Ejecutivo de la Conferencia Episcopal Española a resultas de que la ley finalmente difería del proyecto inicial. Finalmente el 3 de febrero la Comisión Permanente del Episcopado publicó una declaración rechazando radicalmente la nueva ley, porque admite el divorcio consensual y hasta la figura del repudio. Reconoce la nota, paradójicamente, que el proyecto inicial no descartaba el divorcio consensual pero que la modificación del proyecto inicial lo

³²⁷⁷ **Castán Lacoma, monseñor Laureano**. Boletín Oficial del Obispado de Sigüenza-Guadalajara, Marzo de 1980. Págs. 93-110.

³²⁷⁸ *YA*, 18 de diciembre de 1980.

³²⁷⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, *La ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981. Págs. 78-80.

empeora³²⁸⁰. El nuevo texto de la Conferencia Episcopal Española es más nítido en su rechazo al divorcio que sus precedentes. Y así lo estimó la opinión pública. Pero el documento no excluye toda ley de divorcio. No se afirma en ninguna parte, como en *Casti Connubii*, que la indisolubilidad no puede violarse ni por las partes ni por ninguna potestad. No se rechaza toda ley de divorcio, sino sólo esta ley³²⁸¹. Es muy extraño que la Conferencia Episcopal rechazara la ley mientras admitía como hipótesis legislativa lícita el proyecto inicial, cuando el proyecto de ley y la ley finalmente modificada sólo se distinguen en intensidad no en sustancia. Sólo a última hora, cuenta monseñor Guerra Campos, algunos obispos «tolerantes» se dieron cuenta de la gravedad del asunto. Algunos de ellos temían que la historia dijese sobre estos acontecimientos que los obispos tuvieron que rectificar con la llegada del nuevo nuncio del Papa. Eso parecía, y mucho es de temer que tristemente así fue³²⁸².

Monseñor Guerra Campos fue muy benévolo con la mayoría de sus hermanos en el Episcopado al respecto de este y otros asuntos análogos en aquellas fechas³²⁸³.

Dice don José que en realidad los obispos no querían que el efecto del divorcio se multiplicase; querían que se aplicase a casos sin remedio, que fuera visto por toda la sociedad como algo malo, y que la indisolubilidad sólo tuviera algunas excepciones en casos extremos. Pero el lenguaje global de los obispos fue un equívoco, dice don José³²⁸⁴. Y el lenguaje no es una abstracción; es una correlación. La opinión pública entendió que el Episcopado español concedía el visto bueno a la ley del divorcio. Cuando esto ocurre, o las expresiones no son adecuadas, o realmente la impresión que causamos en los demás es la impresión pretendida³²⁸⁵.

No se tuvo en cuenta la experiencia negativa de otros países al respecto del divorcio, denuncia don José. Son los casos de los episcopados italiano (1967) y brasileño (1977). Ambos se enfrentaron a un referéndum que perdieron, aunque ganaron en fidelidad y veracidad³²⁸⁶. Tampoco se tuvo en cuenta el ejemplo de otras conferencias episcopales ni del propio Papa en análogas situaciones. La Conferencia

³²⁸⁰ *Ibidem*. Págs. 79-80.

³²⁸¹ *Ibidem*. Págs. 81-82.

³²⁸² *Ibidem*. Págs. 83-84.

³²⁸³ *Ibidem*. Pág. 88.

³²⁸⁴ *Ibidem*. Pág. 89.

³²⁸⁵ *Ibidem*. Pág. 90.

³²⁸⁶ *Ibidem*. Págs. 94-95 y 103-109.

Episcopal Española dejó hacer a los políticos, en una errónea interpretación de la autonomía temporal, y los políticos actuaron contra la Ley de Dios, el orden moral objetivo, y el bien común, entre la ambigüedad y los silencios... de la mayoría de los obispos³²⁸⁷. Es lo que monseñor Guerra Campos llamaba «la indeterminación del lenguaje episcopal», su «inseguridad doctrinal», «la subordinación a las hipótesis de los teólogos», «la patente incomodidad con la doctrina católica» y la alergia con soluciones tradicionales³²⁸⁸. Don José declaró que no había en nuestros obispos ni claridad, ni firmeza; y una acusada ambigüedad en la predicación, que suponía «una erosión del magisterio»³²⁸⁹.

En pocos meses, lo que en el ambiente católico de los partidarios del divorcio era un divorcio causal por delito, pasó a convertirse en un divorcio de consenso³²⁹⁰. A nadie puede extrañar esta evolución natural de los acontecimientos, cuando la opinión pública llegó a escuchar de sus obispos que el divorcio era un mal menor, que era un mal mayor, que no se sabe si es un mal menor o mayor, y hasta que es un bien. Se llegó a decir que no era un derecho pero sí un remedio. Nadie explicó porque hay que tolerar este mal, ni cuáles eran los males mayores que una ley de divorcio evitaría³²⁹¹.

Don José comprende, entre la mayoría de sus hermanos en el Episcopado, un deseo noble de facilitar la convivencia, pero la convivencia no es un fin en sí misma ni puede pretenderse a toda costa. Muchos obispos quisieron pagar un precio por la convivencia³²⁹², y cuando la convivencia no se construye sobre la justicia ni sobre la mutua cesión en los egoísmos, sino que tiene que alcanzarse renunciando a cosas esenciales, la deriva inevitable es una pendiente de sucesos concatenados, provocados por la sed insaciable del materialismo de imponerse de manera totalitaria. Parece como si la sociedad, como el alma de cada hombre al respecto de la Gracia divina, no pudiera permanecer estancada, sino que, o bien crece o bien decrece en santidad.

Antes la prensa hostil a los valores tradicionales arremetía contra los llamados obispos integristas; ahora las descalificaciones a los obispos ya son globales. Continúa, dice don José, sutilmente, una guerra religiosa, esa que se quería evitar cediendo en

³²⁸⁷ *Ibidem*. Pág. 90.

³²⁸⁸ *Ibidem*. Pág. 92.

³²⁸⁹ *Ibidem*. Pág. 94-95.

³²⁹⁰ . Pág. 91.

³²⁹¹ *Ibidem*. Págs. 92-93.

³²⁹² *Ibidem*. Pág. 96.

cosas sagradas. Lo más grave es que, como se suponía que esa guerra estaba terminada, se han desmantelado las defensas³²⁹³.

5.8.3. El aborto

Don José tuvo en la ley del aborto una de sus preocupaciones recurrentes en homilías, conferencias y publicaciones³²⁹⁴.

Como había predicho repetidas veces, el relativismo inherente a una democracia liberal y la lógica de las mayorías para determinar el sentido de las leyes, han terminado por legalizar el crimen discrecional de un inocente. «Antes del Referéndum sobre la Constitución, juntamente con el cardenal Arzobispo Primado, algunos Obispos, entre ellos el de Cuenca, advirtieron: “En relación con el aborto, no se ha conseguido la claridad y la seguridad necesarias. No se veta explícitamente este “crimen abominable”³²⁹⁵. La fórmula del artículo 15: “todos tienen derecho a la vida”, supone, para su recta intelección, una concepción del hombre que diversos sectores parlamentarios no comparten. ¿Va a evitar esa fórmula que una mayoría parlamentaria quiera legalizar en su día el aborto? Aquellos de quienes dependerá en gran parte el uso de la Constitución han declarado que no. Al publicarse esta advertencia, no sólo ciertos partidos, sino los gobernantes –en una campaña acre y despectiva de “aplastamiento” de tal manifestación episcopal, a la que se unieron extrañamente Prelados y “teólogos” – arguyeron que el temor era infundado, que la Constitución garantiza “toda vida”, que los obispos anticipan de modo intolerable un juicio de intenciones. Naturalmente lo que ya era sabido acerca de esas intenciones se manifestó de nuevo abiertamente pocos días

³²⁹³ . Pág. 96-97.

³²⁹⁴ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Crimen favorecido*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 119-121; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Instrucción sobre la autorización civil del aborto*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 1 (1983) 3-12; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Toda ley y autoridad humana están sometidas a leyes inviolables*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2-3 (1983) 49-52; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 81-87; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Moral católica y monarquía constitucional*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1985) 89-92; **Guerra Campos, monseñor José**, «*La ley de Dios y la democracia*». En Boletín del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 33-37

³²⁹⁵ *Gaudium et spes*, 51

después de la aprobación de la Constitución durante la campaña electoral de 1979. Han seguido otras campañas sistemáticas, bien ruidosas, de propaganda y exigencia de legalización del aborto, con inverecundo exhibicionismo de abortistas, con apoyo de parlamentarios del Partido Socialista y de otros partidos...»³²⁹⁶.

Dice don José que muchas y personas e instituciones que tanto han luchado por cuestiones menores, ahora callan con vergonzosa complicidad. Especialmente claro fue cuando imputó a la Constitución de 1978 la responsabilidad de la degradación moral de España: «Es extraño que (...) donde la Constitución excluye, en tiempos de paz, la pena de muerte para los asesinos y otros delincuentes, autorice el Tribunal la muerte de los inocentes en ciertos casos. Pero el problema no es la interpretación. El gran problema es que, si la Constitución, en su concreta aplicación jurídica, permite dar muerte a algunos, resulta evidente que no sólo los gobernantes sino la misma ley fundamental deja sin protección a los más débiles e inocentes»³²⁹⁷. Se preguntaba don José si ¿tienen algo que decirnos los gobernantes, más o menos respaldados por clérigos, que en su día engañaron al pueblo, solicitando su voto con la seguridad de que la Constitución no permitía el aborto?»³²⁹⁸.

Una vez aprobada la ley, don José calificó aquella jornada como «día negro en la historia de España». Publicó entonces una carta pastoral con el título *Legitimación del crimen. Aborto prácticamente libre*. Don José decía que el aborto voluntario no se justifica en ningún supuesto, que es inmoral colaborar en la aplicación de la ley, que hay que luchar sin descanso para derogar la misma.

El aborto para don José supone una gravísima violación del orden moral. Es el fin de los Derechos Humanos, porque suprimida la vida inocente de manera arbitraria los demás derechos son papel mojado y retórica absurda. No escatimó comparaciones dolorosas: «los terroristas aplican a sus intereses en determinados supuestos el mismo criterio moral que los legitimadores del aborto aplican a otros intereses»³²⁹⁹. Si una mujer puede disponer de esa vida, por su propio interés, ¿por qué no habrían de disponer otros ciudadanos, también por su interés, de la vida de los que proponen esa

³²⁹⁶ Guerra Campos, monseñor José, «*Crimen favorecido*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 119-121

³²⁹⁷ Guerra Campos, monseñor José, «*Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 84

³²⁹⁸ *Ibidem*. Pág. 84.

³²⁹⁹ *Ibidem*.

ley o de cualquier otra persona? Entraríamos así en el campo de la inmoralidad, y por tanto en la negación de toda dignidad o derecho inalienable de la persona humana³³⁰⁰.

Don José responsabiliza a sus hermanos en el Episcopado de contribuir decisivamente a plantar el árbol que ha traído estos frutos, entre la «ligereza y la complicidad»³³⁰¹. Ello no fue obstáculo para que don José tuviera que responder con alguna nota informativa a la prensa oficial del nuevo régimen instaurado (*Cambio 16*, *Diario 16*, *El País*, *Interviú*...) que, abusando de la libertad de expresión, publicaba calumnias sistemáticamente sobre los enemigos reales o supuestos del nuevo régimen. Don José tuvo que acudir a los tribunales para denunciar injuriosas «informaciones» que le suponían enfrentado o sancionado por la Conferencia Episcopal o la Santa Sede³³⁰².

Habla don José de la responsabilidad grave de los autores de la ley: el Presidente del Gobierno y sus ministros; los parlamentarios que voten a favor de la misma; y el jefe del Estado, el rey, con su firma, sancionándola. Especial atención dedicó don José a la responsabilidad del rey Juan Carlos I en la promulgación de la ley del aborto. Don José publicó un artículo en el diario *El Alcázar*, órgano de la Confederación de Excombatientes de la Guerra de 1936, con el título *La firma del rey*: «Es notorio que, antes de llegar a la firma, sin salir de la Constitución y hasta sin utilizar las facultades que ésta le asigne, el rey dispone de razones muy poderosas que pueden influir en el ánimo de los ponentes del aborto e inclinarlos a la salida mencionada (retirar el proyecto de ley). (...) Los inocentes amenazados bien merecen, por parte de todos, desde su Majestad el rey hasta el último de los ciudadanos, como el que suscribe, un esfuerzo extraordinario para intentar su defensa eficaz. Nada hay que sea a la vez más exigible y más honroso»³³⁰³. En clara referencia al Rey de España, se preguntaba don José si

³³⁰⁰ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Crimen favorecido*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 120

³³⁰¹ **Guerra Campos, monseñor José**, «*Instrucción sobre la autorización civil del aborto*». En Boletín Oficial del obispado de Cuenca, 1 (1983) 11

³³⁰² **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Págs. 160-161

³³⁰³ *Ibidem*. Pág. 161

«puede una nación hacer ofrendas a un Apóstol de Cristo y, al mismo tiempo, inmolar niños en el altar de Moloc»³³⁰⁴.

Recordó también que «hay que señalar la responsabilidad de quienes rechazan como absolutamente inmoral el aborto y la desprotección de sus víctimas, pero han contribuido o contribuyen todavía a que los culpables de ese crimen se apoyen en votos católicos»³³⁰⁵. No se salvan ni algunos clérigos: «¿Qué se ha hecho, en determinados ambientes eclesíásticos de la tan cacareada “denuncia profética”, “voz de los que no tienen voz”, “conciencia crítica de la sociedad”? ¿Dónde está Juan Bautista diciendo a los poderosos: “No te es lícito”? Los profetas, ¿se nos han vuelto de pronto complacientes cortesanos?»³³⁰⁶.

«No se libran de responsabilidad los que han “legitimado” la votación de la ley del aborto, cualquiera que haya sido el sentido de su voto. ¿No se negaron a participar en la votación de otra ley, por no hacerse cómplices de la aprobación “ni tan siquiera por la vía pasiva”?»³³⁰⁷.

No faltó en la enseñanza de Guerra Campos una reflexión para el futuro a propósito del compromiso cristiano y el orden político vigente. Rechazar de modo absoluto el aborto obliga a revisar la predicación moral sobre la estructura de la sociedad. Obligación que incumbe igualmente a la Corona. «Es contradictorio dar por bueno un sistema que lleve legítimamente a efectos inadmisibles»³³⁰⁸.

«Mientras sea legal matar a los que viven en las entrañas de sus madres, toda la nación queda manchada: en unos, por comisión o complicidad; en otros, por omisión. Queda en entredicho su condición de Patria»³³⁰⁹.

Añadía que «todas las personas e instituciones responsables se han hundido en la indignidad. Queda especialmente herida la Corona, tradicionalmente amparadora de los débiles y del Derecho Natural. Es bien lamentable que ese desamparo se haya interrumpido a costa de los más indefensos, tanto si la institución quiere y no puede

³³⁰⁴ Guerra Campos, monseñor José, «Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 85

³³⁰⁵ *Ibidem*. Págs. 84-85

³³⁰⁶ *Ibidem*. Pág. 85

³³⁰⁷ *Ibidem*.

³³⁰⁸ *Ibidem*. Pág. 84.

³³⁰⁹ *Ibidem*. Pág. 85

como si puede y no quiere»³³¹⁰. El diario *YA*, acudió en auxilio del rey³³¹¹, cuando el auxilio lo necesitaban los niños asesinados con el aborto. *YA* respondió a don José señalando que el rey estaba legalmente obligado a firmar la ley. Don José replicó que «la autoridad de la Iglesia puede determinar de modos variables lo referente a las penas canónicas. Ninguna autoridad de la Iglesia puede modificar la culpabilidad moral ni la malicia del escándalo. A veces, se pretende eludir las responsabilidades más altas como si la intervención de los poderes públicos se redujese a hacer testigos, registradores o notarios de la voluntad popular. Ellos verán. A Dios no se le engaña. Lo cierto es que, por ejemplo, el Jefe del Estado al promulgar la ley a los españoles, no dice: “doy fe”. Dice expresamente: “Mando a todos los españoles que la guarden”»³³¹².

Dedica don José la parte final de su carta pastoral sobre el aborto ya legalizado a las penas canónicas que contraen quienes colaboran con el aborto. Los católicos con cargo público que faciliten o promuevan el aborto, o lo protejan jurídicamente, incluyendo al Tribunal Constitucional, son pecadores públicos que como tales deben ser tratados en orden al uso de los sacramentos en tanto no reparen el daño y escándalo provocados. Además los católicos que colaboren con un aborto están separados automáticamente de la comunión con la Iglesia.

«Ciertas manifestaciones de eclesiásticos, sobre este punto, desorientan indebidamente a los fieles». Dice don José que están excomulgados todos los que procuran, realizan, o cooperan a realizar un aborto. Esto lo ha repetido el magisterio pontificio y aún episcopal repetidas ocasiones. No tanto en el caso de los católicos que han favorecido o favorecen el aborto desde la función pública. No se puede determinar con facilidad sin el político profesional de turno ha colaborado en un aborto concreto o su responsabilidad queda en el fomento de «posibilidades y facilidades generales». En tal caso la excomunión es dudosa pero no es dudosa su «tremenda responsabilidad

³³¹⁰ *Ibidem*. Pág. 85

³³¹¹ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 163

³³¹² **Guerra Campos, monseñor José**, *Moral católica y monarquía constitucional*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1985) 89-92; **Guerra Campos, monseñor José**, «*Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 87; **Guerra Campos, monseñor José**, «*La ley de Dios y la democracia*». En Boletín del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990)

moral, ordinariamente mayor que la de los ejecutores, ni es dudoso que merecen reprobación pública y penas espirituales, aunque no se contraigan automáticamente»³³¹³.

Don José añade: «Vean los católicos implicados si les alcanza el canon 915, que excluye de la Comunión a los que persisten en “manifiesto pecado grave”. ¿De veras pueden alegar alguna eximente que los libre de la culpa en su decisiva cooperación al mal? ¿La hay? Si la hubiere, sería excepcionalísima y, en todo caso, transitoria. Y piensen que los representantes de la Iglesia no pueden degradar su ministerio elevando a comunicación in sacris la mera relación social o diplomática. La regla general es clara. Los católicos que en cargo público, con leyes o actos de gobierno, promueven o facilitan —y, en todo caso protegen jurídicamente— la comisión del crimen del aborto, no podrán escapar a la calificación moral de pecadores públicos. Como tales habrán de ser tratados —particularmente en el uso de los sacramentos—, mientras no reparen según su potestad el gravísimo daño y escándalo producidos»³³¹⁴.

Especialmente polémica fue la referencia de don José a la responsabilidad moral del rey de España, Juan Carlos de Borbón, en la promulgación de las leyes que emanan del parlamento. Hablaba monseñor Guerra Campos de un correcto sentido de la democracia a propósito de la negativa del rey de Bélgica, Balduino, a firmar una ley abortista porque resultaba incompatible con su conciencia moral.

L'Osservatore Romano, con fecha 15 de abril de 1990, dijo de esta actitud que se trata de un alto sentido de la responsabilidad y añadió: «la democracia no exige que un soberano o un jefe de Estado tenga que someterse a una voluntad mayoritaria, cuando ésta niega los valores superiores de la vida, del hombre y de la sociedad. Una democracia sana debe permitir, a quien tiene su responsabilidad, oponerse a la voluntad ciega de una mayoría desviada por falsos valores».

Don José enseñaba que no se puede complacer al pueblo contra la Ley de Dios, que hay «un condicionamiento moral de la democracia, y el consiguiente rechazo de la mayoría como justificante universal de cualquier ley». Esta tesis sintonizaba con la Declaración de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe de 1974 a propósito de las leyes permisivas con el aborto y con la reiteradísima predicación moral del Sumo Pontífice. «Aunque, entre tanto, algún gesto “diplomático” de eclesiásticos responsables

³³¹³ Guerra Campos, monseñor José, «Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 86.

³³¹⁴ *Ibidem*. Pág. 87.

no haya evitado siempre el peligro de empañar la doctrina» (6), puntualizaba el obispo de Cuenca³³¹⁵.

Monseñor Guerra Campos denunciaba que el diario YA, dependiente entonces de la Conferencia Episcopal, en un editorial del 19 de Julio de 1985 justo en la línea contraria a L'Osservatore Romano, había afeado al rey Balduino su conducta, argumentando que era necesario «obviar un vacío de poder», en referencia a la necesidad de que el Jefe del Estado sancione con su firma todas las leyes. El diario YA no publicó una carta de don José, replicando las referencias del editorial a su persona y a su carta pastoral de 25 de julio de 1985, titulada *Moral católica y monarquía constitucional - La responsabilidad moral del Rey en la sanción de las leyes*.

Decía don José que el Rey carece de libertad para oponerse dentro de la Constitución, nuestro Rey, tanto en el orden histórico como en el de la responsabilidad moral, es anterior a la Constitución y se insertó libremente en ella.

«Sin duda, la situación objetivada o institucional del Monarca, que “simboliza la unidad y permanencia del Estado”, tiene también un alto valor moral; y éste se acrecienta por cuanto aquél trasciende sus preferencias subjetivas para servir a la convivencia desde una función suprapartidista, que sanciona las preferencias subjetivas legítimamente aportadas por los representantes de la nación. Es evidente. También lo es que para salvaguardar un bien superior (el equilibrio estable de la nación), la “instancia neutral” del Rey ha de sancionar, a veces, decisiones inconvenientes, toleradas como un mal menor».

«No es menos evidente que esa neutralidad vale solamente en un ámbito de “preferencias subjetivas” subordinado a ciertos valores inviolables. Sin esa referencia moral no se justifica ningún sistema ni institución. Si éstos llevan a violarlos, no hay modo de aceptar su validez. La función objetiva de un Jefe de Estado no es de naturaleza mecánica; se realiza por medio de su subjetividad profunda, que es la que decide en qué condiciones puede aceptar la importantísima misión de ser “instancia neutral” de manera que, renunciando a sus preferencias subjetivas, sirva al bien común. No podría aceptar ser como la clave de arco de una construcción que actuase como un ariete socavador de los cimientos de aquel mismo bien. Cuando se percuten los cimientos, encastillarse en una normativa vigente evocaría peligrosamente las

³³¹⁵ Guerra Campos, monseñor José, «La ley de Dios y la democracia». En Boletín del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 32.

legaciones de los acusados de Nüremberg... Sería injurioso para los escritores de *YA* explicar la inconsistencia moral de ese recurso a la legalidad».

«Es contradictorio dar por bueno un sistema que lleve legítimamente a efectos inadmisibles. No es posible en conciencia instalarse tranquilamente en él, sin hacer lo necesario por enderezarlo y por desligarse de responsabilidades que no se pueden compartir».

«Según la Doctrina inmutable de la Iglesia, cualquiera que sea la “división de las funciones institucionales de la autoridad política”, el ejercicio de ésta, “así en la comunidad en cuanto tal como en las instituciones representativas, debe realizarse siempre dentro de los límites del orden moral para procurar el bien común, según el orden jurídico legítimamente establecido o por establecer”³³¹⁶. No se puede dar por bueno ningún orden constitucional por el que la suprema Magistratura se vea obligada a sancionar leyes absolutamente inmorales. Y esto vale también para la Monarquía parlamentaria»³³¹⁷.

³³¹⁶ Constitución *Gaudium et Spes*, 74-75

³³¹⁷ **Guerra Campos, monseñor José**, «*La ley de Dios y la democracia*». En Boletín del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 35-36.

6. Conclusión

Es difícil encontrar un obispo español contemporáneo que haya acumulado a un tiempo tantas responsabilidades en la Iglesia nacional y universal.

Durante la II República, señala don José, la Iglesia mantuvo un espíritu conciliador pese a la persecución legal que albergaba en su texto constitucional de 1931. Salvar a los valores espirituales en peligro fue iniciativa seglar bajo su responsabilidad. El clero nunca animó a la acción armada pero, producida la sublevación militar, reconoció su legitimidad moral, aunque exigiendo perdón y comprensión hacia el contrario, sin hacerse responsable de actuaciones futuras incoherentes con el espíritu inicial.

Vivió la Guerra de 1936 como un intento de salvar a España de la Revolución Rusa, muy condicionado por su experiencia como testigo en la persecución religiosa.

Su valoración del Régimen de Franco hay que entenderla al margen de la dicotomía entre izquierdas y derechas. Entendía que se había construido un régimen político cristiano, y la confesionalidad del Estado era su valor y su esencia: sometimiento del gobernante y la legislación a la ley de Dios y a la moral objetiva.

No justificó todas las limitaciones e injusticias de la dictadura militar del general Franco, pero creyó que la subordinación a los valores morales, aunque sea iluminada por la doctrina de la Iglesia, deja intacta la autonomía que corresponde a la acción política, ya sea en régimen de Estado confesional o no. La autonomía debe ser incluso moral porque la elección prudente de métodos o medios contingentes, dentro de lo mucho opinable, es atribución del poder civil.

La jerarquía de la Iglesia tiene derecho a emitir juicio cuando hay una transgresión del orden moral³³¹⁸. Por eso, nunca entró a valorar aspectos discutibles, que no son valores permanentes, absolutos, ni entendía que la Iglesia se viese envuelta en valoraciones de problemas cuya solución admite varias posibilidades lícitas, y cuyo discernimiento corresponde a la autonomía de los seglares en su vocación política.

³³¹⁸ **Guerra Campos, monseñor José.** «*Ante el XIV centenario del III concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)156.

Hay otra faceta del orden político de la dictadura, su invariante moral, que fue ignorada durante la Transición. En lugar de acabar con todos los males e injusticias, reformando el edificio, se destruyeron sus cimientos, donde, a su juicio, había mucho aprovechable, para edificar en un solar vacío, despreciando valores, tradiciones y experiencias colectivas. La monarquía podría haberse erigido en garante de esa invariante moral, pero esquivó su destino e incumplió su juramento, haciéndose partícipe de todas las decisiones que el parlamento de manera absolutista dispusiera.

Nunca creyó que la dictadura vulnerase derechos fundamentales de la persona, porque no tenía una concepción al uso de los derechos humanos. Como siempre ha enseñado la Iglesia, los derechos políticos, de expresión o manifestación están subordinados a valores superiores, que se refieren al bien común, al imperio social de los valores espirituales, a la solicitud en favor de lo bueno y conveniente para el ser humano de acuerdo con una concepción dualista del hombre como conjunto de cuerpo y alma, un alma capaz de salvarse o condenarse, y cuya salud moral determina no sólo su salvación eterna sino la salud de la vida social.

Muchos autores estiman que el magisterio de Juan XXIII, Pablo VI o el Concilio había cambiado la doctrina católica³³¹⁹. Don José estaba convencido de que el Concilio había sido interpretado y aplicado erróneamente, despreciando su profunda y necesaria vinculación con la Tradición de la Iglesia, y que se estaba produciendo un abuso y un fraude de ley con el llamado espíritu del Concilio, tanto en algunos cambios intraeclesiales, desde el punto de vista doctrinal y de gobierno, como en la Doctrina Social de la Iglesia, cuyos principios y exigencias el Concilio había ratificado, sobre todo en el asunto capital de la confesionalidad católica del Estado y de la libertad religiosa³³²⁰.

Defendió la confesionalidad del Estado como plenitud de la Encarnación de Dios y por lo tanto como plenitud de la historia. Era la Piedra Angular del edificio social, necesaria para alcanzar, dentro de las limitaciones humanas y terrenales, el objetivo de un mundo más justo y más humano, protegiendo la atmósfera social de aquello que hace daño grave a los más débiles, favoreciendo con el estímulo una recta concepción del hombre. Al final todos los Estados son confesionales. Basta dilucidar si lo son en favor

³³¹⁹ **González Cuevas, Pedro Carlos**, *Punta Europa y Atlántida: Dos respuestas a la crisis de la teología política*. En *Historia y Política*, 28 (2012) 123-124.

³³²⁰ *Dignitatis humanae*, 1.

o en contra de la tradición de España, de su mayoría sociológica y de la verdad Revelada. La confesionalidad del Estado frente a su alternativa, el Estado sin Dios, era no sólo doctrina tradicional de la Iglesia, sino también doctrina conciliar: el santo Concilio «deja íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo»³³²¹. Esta confesionalidad nada tiene que ver con las relaciones jurídicas entre la Iglesia y el Estado, que pueden ser amistosas y estrechas o no, sin que la confesionalidad se vea afectada. Porque el núcleo de la confesionalidad, que más interesa a don José, es la sujeción del gobierno al orden moral querido por Dios, lo que nada tiene que ver, ni poco ni mucho, con los lazos institucionales de la Iglesia con el Estado.

Con respecto a la libertad religiosa, su permanente referencia a los textos normativos en virtud de su rigor intelectual, no le permitía comprender la tosca manipulación del documento conciliar *Dignitatis humanae*. La libertad religiosa tal y como la entiende el Concilio es mera inmunidad de coacción, es decir, nadie debe ser molestado en su práctica religiosa. Pero esta inmunidad no es absoluta, sino que tiene varios límites que van desde la moralidad hasta el bien común pasando por el orden público. Estos límites no permiten hablar de una libertad religiosa convencional, que el Concilio desapruueba cuando rechaza los abusos que se cometen con el pretexto de la libertad religiosa. Esta dimensión negativa de la libertad religiosa es una parte del documento, la única parte que se ha hecho famosa, aunque se haya desvirtuado su verdadera naturaleza al ignorar sus límites. La otra parte del documento se refiere a la dimensión positiva de la libertad religiosa, que el Concilio define como la obligación del Estado de favorecer la vida religiosa, en general, y el credo cristiano en particular, porque el Concilio estima, como siempre ha hecho la Iglesia, que los valores cristianos no sólo son camino de salvación sino la raíz de la convivencia social en armonía, paz y justicia.

Monseñor Guerra Campos, a partir de 1972, se aisló de sus hermanos en el Episcopado, no por enemistad personal con nadie, como tantas veces se ha dicho sin fundamento, sino porque no quería hacerse cómplice de la ambigüedad, las cesiones o la

³³²¹ *Ibidem*.

pasividad ante textos y comportamientos eclesiales contrarios a la enseñanza de la Iglesia³³²².

No admitía reformas legislativas anticristianas, que no eran suficientemente denunciadas y condenadas, con la intensidad y persistencia que la Iglesia debe a su misión en el mundo, como ocurrió con la ley del divorcio en 1981. Ni la bendición episcopal de regímenes políticos voluntaristas, que no aceptaban el «a priori» de la subordinación al orden moral objetivo³³²³, sino que están sometidos a la lógica aritmética y cambiante de las mayorías, como la Constitución de 1978.

La crisis de Acción Católica, contagiada por un espíritu temporalista y la colaboración con organizaciones marxistas, y el fracaso de la Asamblea Conjunta de 1971, minaron su ánimo.

Su discurso era producto de la firme convicción de que buena parte del pueblo cristiano, muy mal pastoreado por algunos obispos, estaba contribuyendo decisivamente a consolidar «estructuras de pecado», a destruir todo lo bueno heredado del pasado con la falsa coartada moral de la convivencia y del progreso, siempre necesarios, pero que no deben conquistarse a costa del bien y que precisamente sólo son posibles, por añadidura, sobre la base de la Justicia y la Verdad.

Redactó en 1966 el documento *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*, que la CEE hizo suyo, donde se afirma la doctrina tradicional de la Iglesia al respecto de la naturaleza y misión del poder temporal. Observó primero como este documento era contradicho por otro inspirado por el cardenal Tarancón en 1973: *La Iglesia y la comunidad política*, que sin poder desautorizar doctrinalmente la ortodoxia del Estado confesional, subrayaba exageradamente sus inconvenientes, y abría la puerta a una democracia liberal.

El pueblo de Dios se sintió desorientado. En siete años el Episcopado español emitía sendos documentos antitéticos. ¿A quién obedecer? ¿Quién tenía la razón?.

Los textos episcopales desde 1973 invariablemente tienen dos partes bien diferenciadas, según denunciaba monseñor Guerra Campos. Una parte del documento exalta las instituciones democráticas y el orden jurídico vigente; y otra lamenta y condena las consecuencias del Derecho positivo vigente, pone límites a una democracia

³³²² **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 126.

³³²³ *Gaudium et spes*, 74.

que la democracia jamás podría admitir, y advierte que sin esos límites el orden político y constitucional no será legítimo. Este esquema se repite con exacta coincidencia en los documentos pastorales de orden socio-político desde 1973. También se reitera en ellos toda la filosofía subyacente en el documento episcopal de 1973, que ha marcado la pastoral política del Episcopado hasta nuestros días. Un ejemplo elocuente es el documento: *Orientaciones morales sobre la situación actual de España* (2006). Se bendicen las causas y se lamentan los efectos.

Entendió una contradicción que con el voto de los fieles y hasta de algunos pastores se instauran males que luego se lamentan. «Y voces “autorizadas”, en el mismo acto de condenar esos males, se apresuran a advertir que se trata de “puntos aislados”, y reiteran su aval al marco teórico-jurídico del que brotan»³³²⁴.

No creyó que hubiese en la Iglesia libertad de predicación, sino una fuerte autocensura. «La norma la hace la mayoría. ¿Y si contradice una norma moral?. Se dice que se siga predicando y que se permita lo que no se puede impedir (“permisión” que parece obvia e inevitable, ¡pero incluye el consejo de que no se insista en denunciar la ilegitimidad moral de la ley!)»³³²⁵. Desde algunas instancias eclesiales se anima a cooperar con otras concepciones éticas para conformar una moral política aceptable para todos y que en consecuencia no será necesariamente cristiana. Y se reprocha a la Iglesia que hable como si estuviese en posesión de la verdad ética y de la Ley Natural, y que su predicación por ejemplo sobre el matrimonio sea inconciliable con la democracia³³²⁶.

Esta autocensura, que buscaba el aplauso del mundo, que buscaba congraciarse con todos, a costa del imperio de los valores cristianos en el orden social que la Iglesia cree necesarios para el bien común, llegó hasta la inhibición. Porque la Iglesia, cuando guardaba silencio con el general Franco era acusada de complicidad con el poder, y cuando se ha manifestado en la democracia ha sido acusada de interferir en la separación Iglesia-Estado y en la autonomía del poder político.

La misión de la Iglesia no sólo se dirige al comportamiento moral de los ciudadanos sino a la estructura constitucional de la ciudad terrestre, que ha de estar

³³²⁴ **Guerra Campos, monseñor José.** «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 146.

³³²⁵ *Ibidem.* Pág. 147.

³³²⁶ *Ibidem.*

sometida al orden moral objetivo³³²⁷. Por eso, había otra contradicción en la predicación episcopal cuando el Episcopado español había pedido a los católicos que gobiernan cumplir con las exigencias de su conciencia, al tiempo que les exigía respeto a los presupuestos del orden político liberal, cuyas leyes se determinan por razones de voluntad. Este criterio de las mayorías de los sufragios acabará colisionando con los imperativos de una conciencia cristiana, que no entiende de legitimidad de origen, sino sólo de legitimidad de ejercicio: «Rex eris si recte facies, si non facies, non eris», decía San Isidoro de Sevilla.

Entendió que la Ley para la Reforma Política era expresión de una ruptura con la legalidad vigente en fraude de ley. El Estado ya no estaría sometido al orden moral ni actuaría con solicitud positiva en favor de la verdad sobre el hombre. La descristianización de las leyes civiles, sometidas al criterio de partidos políticos, era cuestión de tiempo. Y las peores previsiones de don José se hicieron pronto realidad.

Por eso, monseñor Guerra Campos, con la promulgación de la ley del aborto, que había predicho en el debate constitucional, volvió a recordar las consecuencias inevitables o probables que sobrevendrían a la llegada de la soberanía popular, y sobre todo quiso recordar la responsabilidad de los católicos en general y de muchos obispos en particular, en la génesis de tan graves acontecimientos: «(...) Personas responsables en la Iglesia, entre ellas pastores y prelados, han contribuido a plantar el árbol que da tales frutos. ¿Cómo? Con incitaciones, con silencios y neutralidades habilidosas, con orientaciones equívocas, con predicciones optimistas, con respuestas legitimadoras, con expresiones de satisfacción por la cooperación de los católicos. No se puede evitar que algunas declaraciones de ahora reproduzcan otra vez la imagen clásica de quien levanta cadalsos a los efectos después de haber entronizado las causas. Estamos ante un fenómeno de ligereza y complicidad, cuyas consecuencias dañosas son incalculables»³³²⁸.

Fue comprensivo, pese a las apariencias, con cualquier reforma respetuosa con lo que él llamaba “lo permanente”. «La Iglesia como no podía ser menos, como hizo Cristo, comparte integralmente todos los valores positivos que hay fuera. Comparte para

³³²⁷ **Bullón de Mendoza, Alfonso et alii.**, *La contrarrevolución legitimista*, 1688-1876. Editorial Complutense, 1995. Pág. 26.

³³²⁸ **Guerra Campos, monseñor José**, «Instrucción sobre la autorización civil del aborto». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1983) 11.

empezar una universalidad de naturaleza, de destino, de origen, de situación, que es común a todos los hombres. No hay aspiración íntima, no hay formulación alguna de valores morales, sociales, unificantes del hombre que la Iglesia no pueda y no deba hacer suyos porque son suyos, porque ella los sublima todos, como que la Encarnación de Cristo sublima una preexistente situación del hombre»³³²⁹.

Buen ejemplo de ello fue su actitud ante el marxismo, que conocía con profundidad sorprendente. Su análisis en el Concilio mereció el elogio tanto del PCI como del PCE en el exilio. Aunque vio en la economía marxista limitaciones, entendía que no era ese el problema principal, sino el ateísmo, una de sus grandes inquietudes. Sus estudios y referencias permanentes al ateísmo, a las diversas formas de ateísmo, están pendientes de estudio. En una época donde el comunismo estaba prohibido, y desacreditado por la brutalidad sin precedentes de la persecución religiosa, cuando buena parte de la sociedad española e internacional, y sobre todo en la Iglesia, todavía resonaban las condenas de Pío XI en *Divini Redemptoris* (1937): «el comunismo es intrínsecamente perverso», don José se atrevió a proponer un diálogo con el marxismo, leal y valiente. Porque don José encontraba algunos puntos de encuentro posible entre los valores del Evangelio y la doctrina marxista, pese a su determinismo histórico o su concepción de la alienación religiosa, en el afán de búsqueda de un mundo ideal, en la afirmación de la perfección como realidad posible, en el paraíso terrenal como anhelo. Encontraba sin embargo difícil esta empresa por la falta de interlocutores autorizados y representativos, por los prejuicios y el desconocimiento real de la enseñanza de la Iglesia en el marxismo, y por la pretensión marxista de reducirlo todo al plano político.

Su vocación auténtica eran los libros: el estudio y la oración. Al estudio dedicó buena parte de su vida, sobre todo su etapa de profesor en la Universidad de Santiago, donde su inquietud intelectual le llevó a indagar, con la curiosidad y la inocencia de un niño, autores y doctrinas prohibidas³³³⁰ siempre obsesionado por dar razón de su fe. Por eso, siempre agradecería el obispado de Cuenca, una diócesis rural, pequeña y sencilla, sin apenas problemas, donde el ruido y la controversia de la capital apenas habían llegado.

³³²⁹ **Guerra Campos, monseñor José**, «Sentido unitario del cristianismo». En Re-Unión, 48-49 (1965) 262-263.

³³³⁰ **Barreiro Fernández, Xosé R.**, *A outra imaxe de Guerra Campos*. En El Correo Gallego, 22 de julio de 1997. Pág. 4.

Participó con ilusión en el Concilio y luego fue acusado de no entenderlo; creyó en el diálogo con los increyentes, incluyendo los marxistas, para acabar siendo acusado de inmovilista y retrógrado. Aislado y calumniado, su descontento nunca cayó en respuestas procaces, ni en tentaciones de rebeldía y menos aún de cisma, ni doctrinal ni disciplinar³³³¹. Dijo y escribió lo que estimaba su misión apostólica, con claridad y tenacidad, pero con respeto exquisito, incluso heroico, hacia quienes negaban o perjudicaban valores que estimaba sagrados. Nunca replicó a quienes le calumniaron e injuriaron.

Para el profesor Miguel Ayuso se trataba de «la mejor cabeza, pero también el corazón más grande de la Iglesia en España. Era el último obispo con ideas claras en muchos terrenos, a comenzar por el político. Se ha dicho, con pérfida intención, que con él se va el último obispo del “antiguo régimen”. Pero la cosa es mucho más grave. No es el antiguo régimen lo que está en juego. Si fuera eso... Es el entendimiento de la oposición del mundo moderno al orden sobrenatural, no en el simple sentido de un orden natural desconocedor de la gracia, sino en el más radical de opuesto tanto a la naturaleza como a la gracia»³³³².

Don José quiso servir a la Iglesia, especialmente en el terreno de la Doctrina Social de la Iglesia, que vio en crisis, porque sus postulados invariables al servicio de la dignidad del hombre, buscando el bien común, se habían visto arrinconados en favor de criterios de oportunidad, absolutizando la convivencia y el pluralismo.

Don José se preguntaba si era lícita la convivencia a costa de la Verdad, si es lícita la colaboración con partidos que trabajan por la descristianización de la sociedad, si ceder permanentemente es una manera adecuada de evitar la guerra, si la cesión en cuestiones fundamentales no anima a los agresores, si no se está produciendo una guerra que actúa de manera latente para desmontar las propias defensas³³³³.

El problema candente, dice don José, es la manera de insertar la predicación de la Iglesia con una sociedad permisiva con la que quiere congraciarse. Porque la sociedad permisiva reduce la ordenación política a una simple coexistencia de libertades

³³³¹ **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos*. Apuntes para una biografía. Edicep. Valencia, 2003. Pág. 127.

³³³² **Ayuso, Miguel**, «*In memoriam. José Guerra Campos, obispo*». En *Roca Viva*, 356 (1998) 245.

³³³³ **Guerra Campos, monseñor José**. «*Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 8-10 (1988)147.

subjetivas ignorando su relación con el Bien y la Verdad. Impulsa el agnosticismo moral por la reducción de lo ético al mínimo legal. Descuida las necesidades de la educación. Desatiende valores más importantes que los derechos exigibles, y aumenta la mediocridad y desgana espiritual. Y peor aún, no reclama libertad para hacer, que ya la tiene. Reclama estima y legitimidad social de su conducta. Quiere el aplauso³³³⁴. No perdonarán nunca a la Iglesia que no relativice su predicación y reconozca el valor ético de otras actitudes por mucho que respete el permisivismo civil. Si la Iglesia no quiere ir a la deriva, tendrá que nadar contra corriente o enderezar la corriente³³³⁵.

Murió convencido y confiado de que «en el campo de la moral aplicada a la vida pública, la Iglesia necesita, no sólo que se cumpla lo que enseña sino volver a enseñar lo que se ha de cumplir. Y esto incluye: reafirmar su doctrina, rescatarla de las exposiciones falseadas, y quizá reajustarla, integrando los fragmentos con unidad orgánica; evitando en todo caso que su mensaje quede rebajado a ser una expresión más del lenguaje político y cultural del mundo. Sobre el campo de escombros de la confusión reinante ha de levantar de nuevo el edificio de su Moral política, como hizo en su día el Papa León XIII»³³³⁶.

La superación de esa oposición era el deseo y la esperanza de don José: «algún día, sobre el campo de escombros producido por la confusión reinante, el supremo Magisterio de la Iglesia tendrá que levantar de nuevo el edificio de su doctrina social, como hizo en su día León XIII, para que sus posiciones no queden a la intemperie y para que lo que su voz propone de verdad a las conciencias no sea contradicho dentro de la Iglesia misma por teorizaciones de cátedras y periódicos»³³³⁷.

³³³⁴ Rom. 1, 32.

³³³⁵ **Guerra Campos, monseñor José.** «*Ante el XIV centenario del III concilio de Toledo (589-1989)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988)148.

³³³⁶ *Ibidem*. Pág. 149.

³³³⁷ **Guerra Campos, monseñor José,** «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 473.

7. ANEXO. LOS NUEVE DE LA FAMA

1.- Monseñor Pablo Barrachina y Estevan (Jérica (Castellón), 1912 – Alicante, 2008).

Estudió en el Seminario Diocesano de Segorbe (Castellón) y en la Universidad Gregoriana de Roma. Doctor en Derecho Canónico. Durante la Guerra Civil dejó temporalmente el seminario para incorporarse como voluntario a una columna falangista. Fue ordenado sacerdote en Roma el 13 de julio de 1941. Hasta 1945 fue profesor del Seminario Metropolitano de Valencia. Desde 1945 fue Canónico Doctoral de la Santa Iglesia Catedral de Segorbe, y Vicerrector y profesor de filosofía del Seminario de la ciudad.

A continuación fue nombrado Consiliario del Consejo Diocesano de Hombres de Acción Católica de Segorbe. En 1952 fue nombrado Director del Secretariado Diocesano de Vocaciones Eclesiásticas en su Diócesis, cesando en 1953 de todos sus cargos directivos y docentes para ser nombrado Director Espiritual del Seminario Diocesano y Moderador del Post-Seminario, al tiempo que ejercía como Delegado Episcopal del Apostolado Seglar.

Pío XII lo promueve Obispo de la Sede de Orihuela el 31 de marzo de 1954. Recibió la Consagración Episcopal en la Iglesia Arciprestal de su villa natal, el día 29 de junio de ese mismo año. Mons. Hildebrando Antoniutti, Nuncio Apostólico, presidió la celebración. El 29 de agosto tomó posesión por poderes de la sede oriolana, haciendo la entrada oficial montado sobre una mula blanca el domingo 5 de septiembre.

Participó de manera activa e incansable en el Concilio Vaticano II (desde octubre de 1962 a diciembre de 1965), preparando sus intervenciones con voluminosos escritos en trabajo agotador y de pormenorizado estudio y análisis. Terminado el Concilio convocó un Sínodo Diocesano que se desarrolló en 1967. Fue el primer Sínodo Diocesano que se desarrolló tras el Concilio en Europa y tal vez en el mundo. Al mismo tiempo fundó una Escuela Diocesana para el estudio y difusión de los textos conciliares.

En su labor pastoral destaca la reorganización territorial de la Diócesis en junio de 1957. Asumió los arciprestazgos de Villajoyosa, Xixona y Callosa d'en Sarrià, provenientes de la Archidiócesis de Valencia (6 junio 1957). La Diócesis de Orihuela pasó a denominarse de Orihuela-Alicante, y elevó al mismo tiempo la Colegial de San Nicolás a Concatedral, por bula de 9 de marzo de 1959 del Papa Juan XXIII. Trasladó el

Seminario Mayor, el Teologado, desde Orihuela a Alicante (1969) y la reformó de la diócesis según las disposiciones del Concilio: reorganizó la Curia Diocesana (1968), constituyó el Consejo Presbiteral (1967) y el Consejo Diocesano de Economía (1968). Construyó también, con la aportación de los fieles, la Casa Sacerdotal en Alicante, que se inauguró en 1962.

Puso en marcha Radio Popular en Alicante. Instituyó Cáritas Diocesana el 19 de mayo de 1977, para coordinar, orientar y promover la acción caritativa y social de la Diócesis. Inició la Caja de Compensación Diocesana en 1985, como forma de fomentar la solidaridad económica entre las parroquias y los sacerdotes de la Diócesis. Y promovió el apostolado seglar, dando un fuerte impulso a los movimientos de Acción Católica. También puso en marcha los Cursillos de Cristiandad.

Ordenó 253 sacerdotes, de ellos 205 diocesanos. Erigió 63 parroquias en la Diócesis, de ellas 31 en la zona de Alicante. Durante muchos años tuvo un eficaz colaborador, Francisco Cases Andreu, actual obispo de la diócesis de Canarias. Sus escritos pastorales fueron publicados en tres volúmenes con ocasión del XXV Aniversario de su Ordenación Episcopal. Tuvo especial amistad con don Casimiro Morcillo.

Bajo su mandato se aumentó el nombre de la Diócesis: "Orihuela-Alicante". Centralizó la Curia y otros organismos administrativos de la Diócesis en Alicante, asunto que le supuso problemas en Orihuela.

Su Secretario Particular, el padre Antonio Vivo, le define como “obispo de recia personalidad, de insobornable proceder, de espiritualidad muy profunda, de lealtad a ultranza a todas las disposiciones canónicas, a todas las normas dimanadas de la Santa Sede”. Añade que estuvo “dedicado con generosidad a sus inquietudes pastorales”, en especial a la “constante formación de los sacerdotes y su más completa unidad”.

Para el Padre Vivo, su fama de carácter enérgico es infundada. Era simplemente un obispo con criterio, y con criterio claro en momentos turbulentos. Escoge a personas de confianza para el Seminario y para la Diócesis. Y busca el bien de todos sus sacerdotes, dedicando prolongadas sesiones, aún contra su salud, a escuchar y atender a sus sacerdotes. Monseñor Borrachina era profundamente “espiritual y piadoso” y “celoso en el cumplimiento de las disposiciones canónicas”. Tal vez por ello, colisionó con quienes no compartían sus exigencias en el orden espiritual y pastoral, que el padre Vivo define como extravagantes esnobitas, amigos de ideas peregrinas provenientes de

lecturas acrílicas en revistas centroeuropeas y discípulos del escritor heterodoxo Miret Magdalena. Las nuevas ideas contradicen el magisterio Pontificio, la Tradición de la Iglesia y la letra y el espíritu del Concilio. Prenden también en el Seminario, donde el Prelado tiene que remover de sus cátedras y cargos a quienes incurren en falta de autenticidad en la sana doctrina teológica. El padre Vivo califica como minoría ruidosa a estos sacerdotes contestatarios, sin planteamientos “serios, honrados y científicos”, en rebeldía injustificada, y movidos por ambición insatisfecha. La mayoría del clero siempre ha estado adherido al obispo de forma cordial.

El 12 de mayo de 1989 el Santo Padre aceptó su renuncia. Recibió sepultura en el Altar Mayor de la concatedral de San Nicolás de Alicante³³³⁸.

2.- Monseñor Laureano Castán Lacoma (Fonz (Huesca), 1912 – Clínica Regina Apostolorum de Albano Graziade (Italia), 2000).

Cursó estudios eclesiásticos en el Seminario de Lérida, porque la villa de Fonz entonces pertenecía a esa diócesis. Allí quedó incardinado como subdiácono en 1935.

En los cursos 1934-1937 realizó los estudios de la Licenciatura en Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana

Fue ordenado sacerdote el 11 de abril de 1936 en la Basílica Lateranense de Roma.

Durante la Guerra Civil de 1936 prestó sus servicios sacerdotales en la diócesis de Málaga y luego, como capellán movilizado, en el frente de Granada. Estaba destinado en 2º Batallón del Regimiento. OVIEDO, 8. B. O. 465. Recibió la Cruz al Mérito Militar.

Ya antes de acabar la contienda pudo regresar a su diócesis de origen, Lérida, donde fue sucesivamente Párroco, Canónigo, profesor y Rector del Seminario Diocesano. Durante este tiempo obtuvo el doctorado en Derecho Canónico en la Universidad de Comillas.

³³³⁸ **Vivo Andújar, Antonio**, *Intervenciones en la preparación y celebración del Concilio ecuménico Vaticano II*. Pablo Barrachina y Estevan. obispo de Orihuela-Alicante. Fundación Iglesia de Santa María. Alicante, 2010. Págs. 15-19. Vid. también **Vivo, Antonio**, *I Sínodo postconciliar*. Pablo Barrachina y Estevan. Obispo de Orihuela-Alicante. Fundación Iglesia de Santa María. Alicante, 2010. Págs. 19-25.

Fue nombrado Obispo de Dalisando de Isauria y Auxiliar del Arzobispo de Tarragona, cardenal Benjamín Arriba y Castro, el 24 de febrero de 1954 por el Papa Pío XII. Fue ordenado obispo en el Monasterio de Poblet el día 13 de junio del mismo año.

El 7 de febrero de 1964 el Papa Pablo VI le nombra Obispo de Sigüenza-Guadalajara. Tomó posesión de esta Diócesis, por procurador, el día 15 de marzo e hizo entrada en la misma el 19 de marzo de 1964.

Fue Padre Conciliar, destacando su defensa de la proclamación de María Santísima como Madre de la Iglesia (1964).

En la Conferencia Episcopal presidió durante varios años la Comisión Episcopal para la Doctrina de la Fe. Con humor alguna vez se autodefinió por ello como “gran inquisidor del Reino”. El 25 de julio de 1980 el Papa Juan Pablo II aceptó su renuncia al gobierno de la Diócesis secuntino-guadalajareña, que Monseñor Castán había presentado por razones de salud.

En su ministerio en la diócesis alcarreña destacó, entre otros motivos, por la fundación del colegio diocesano de Guadalajara (1966), por el sostenimiento y fortalecimiento del Seminario diocesano (que adscribió en 1970 a la Facultad Teológica del Norte de España en Burgos), inaugurando su seminario menor (1968); por la creación del Museo diocesano de Arte de Sigüenza (1968), por la creación de la Casa Sacerdotal (1971), por la consecución para la Escuela Normal de Magisterio de Sigüenza rango Universitario, por la reinstauración del culto diocesano a santa Librada (1967), por la puesta en funcionamiento de las Marchas Diocesanas al Santuario de la Virgen de Barbatona (1965) y por el dinamismo que supo impulsar en Movimientos de Apostolado Seglar como los célebres Cursillos de Cristiandad. Fue Consiliario Nacional de los movimientos apostólicos. Se destacó en la promoción de san Juan de Ávila como doctor de la Iglesia, declaración que tuvo lugar el 7 de octubre de 2012.

Estaba en posesión de la Medalla de San Raimundo de Peñafort, Patrono de los Juristas, y de la medalla al Mérito Militar.

Escribió notables obras: «Destellos Sacerdotales, vida del Beato Maestro Ávila» (1946), «Teología de la Información» (1956), «Un Proyecto Español del Tribunal Internacional de Arbitraje Obligatorio en el siglo XVI» (1958), «Programa de Acción Parroquial» (1958), «¡Padres, educad!» (1959), «Jerarquía y Pueblo en la Iglesia» (1959), «Las Bienaventuranzas de María» (1976).

El Canónigo-Archivero de la catedral de Sigüenza, don Felipe Peces Rata le dedicó su libro “Los Obispos en la Ciudad del Doncel (589-2012)” con motivo del primer centenario de su nacimiento.

En 1977 rechazó la petición realizada por miembros del Partido Comunista para celebrar una misa el Primero de Mayo. En la nota hecha pública explicaba que un partido materialista no tenía derecho a ello y que era una contradicción con los propios principios del partido.

Fue Consiliario Nacional de la Hermandad de Alféreces Provisionales y Consejero de la revista Iglesia-Mundo. Fue también firmante en 1972, junto a monseñor Pedro Cantero y monseñor José Guerra Campos, de una carta al Papa Pablo VI: “Comunicación de unos obispos al Papa en relación con las Jornadas Sacerdotales de Zaragoza y con los problemas de Fe y moral de España”.

Don Laureano ingresó en la Obra de la Iglesia en 1974. Después de su jubilación (1980), se dedicó hasta su muerte al servicio de esta nueva forma eclesial de vida consagrada, que pretende la renovación de toda la Iglesia desde la revitalización del Dogma. Su fundadora, la madre Trinidad Sánchez Moreno, sin instrucción académica, ha provocado el asombro de quienes se acercan a sus escritos por sus conocimientos extraordinarios de los misterios de la vida divina y de la naturaleza de la Iglesia. La Obra de la Iglesia había nacido en 1959, aprobada en Madrid en 1967 por monseñor Casimiro Morcillo como Pía Unión, recibió aprobación diocesana en 1990 por el cardenal Arzobispo de Madrid, y fue declarada de Derecho Pontificio por Roma en 1997 (canon 583 del CIC).

Su cuerpo descansa por expreso deseo en la Iglesia parroquial de San Ginés de Guadalajara, confiada a la Obra de la Iglesia³³³⁹.

3.- Monseñor Luis Franco Gascón (Mansilla del Páramo, (León), 1908 - La Laguna (Tenerife), 1984).

Vocación redentorista, fue ordenado sacerdote en 1933. Los primeros años de su vida sacerdotal estuvo ocupado en distintos estudiantados de su orden. Fue superior de

³³³⁹ **Castán Lacoma, monseñor Laureano y Peralta Ballabriga, monseñor Francisco, Josemaría Escrivá de Balaguer: un hombre de Dios.** Ediciones Palabra. Madrid, 1992. Págs. 7 y 8. Vid. también **Tovar Patrón, Jaime, Los curas de la última Cruzada.** Editorial FN. Madrid, 2001. Págs. 583, 409-415. **Peces Rata, Felipe, Los obispos en la ciudad del Doncel.** Edición del autor. Guadalajara, 2012. Págs. 224-227. Y **Redacción, «¿Sabía usted qué...?».** En Vida Nueva, 821-822 (1972) 55-81

varias casas de la Orden en España: El Espino (Burgos), Granada y de la basílica de San Miguel en Madrid.

Doctorado en Teología y Filosofía en la Universidad Gregoriana de Roma. Fundó en Granada un patronato para la atención de los suburbios, un instituto de Formación Profesional, un hogar para la sirvienta, un grupo escolar para niños y una residencia para oficinistas. En el santuario madrileño del Perpetuo Socorro fundó el Instituto de Misioneras Redentoristas.

Fue Secretario de la Federación del Apostolado de la Palabra, y desde este puesto se ocupó de la organización de numerosas misiones populares y congresos.

El 22 de febrero de 1962, el Papa Juan XXIII le nombra Obispo. El 29 de abril recibe la consagración episcopal en el Santuario del Perpetuo Socorro de Madrid, donde era Rector y Superior. El 3 de mayo de ese mismo año toma posesión de su Obispado en la Diócesis Nivariense por poder, delegando en don José Ossuna y Batista, Deán de la Catedral.

El 11 de octubre de 1962 asiste a la inauguración del Concilio Vaticano II.

A su llegada a la isla, pronto se produjo un desencuentro entre monseñor Franco y el que más tarde sería presidente de la CEE, monseñor Elías Yanes (1993-1999), quien fue despojado de los cargos que ocupaba en la Diócesis.

Durante su Pontificado se llevó a cabo la Beatificación del Hermano Pedro y José de Anchieta, el 22 de junio de 1980. Ordenó 86 sacerdotes diocesanos. Su gran obra, la construcción de un seminario nuevo, fue iniciada el 12 de octubre de 1964, concluyendo en 1974.

Fue co-fundador de la Revista Iglesia-Mundo, miembro de su Consejo Eclesiástico Doctrinal y, hasta su muerte, accionista y colaborador ocasional.

El 18 de octubre de 1983, al cumplir los 75 años, Roma acepta su renuncia, siendo nombrado Administrador Apostólico. Sus restos descansan en la Capilla del Cristo de la Columna de la Santa Iglesia Catedral de La Laguna³³⁴⁰.

4.- Monseñor Segundo García de Sierra y Méndez-Casariago (San Martín de Mohías - Coaña (Asturias), 1908 – Jarrio (Asturias), 1998).

³³⁴⁰ **Redacción**, «Don Luis Franco Gascón». En *Iglesia-Mundo*, 283 (1984) 31. Y **Redacción**, «¿Sabía usted qué...?». En *Vida Nueva*, 821-822 (1972) 55-81.

Estudió en la Universidad de Santiago de Compostela y en la Universidad de Comillas, donde se graduó en Derecho Canónico.

Ordenado sacerdote el 24 de junio de 1931. Durante veinte años fue coadjutor y párroco en San Isidoro el Real de Oviedo, en Santa Ulalia de Ujo y en la extensa parroquia de San José de Gijón, donde llevó a cabo importantes obras materiales y apostólicas. Atendió a la Acción Católica, aunque más tarde se opuso a los movimientos especializados que incurrieron en “marcado temporalismo”. Realizó importantes tareas asistenciales en los suburbios.

Fue obispo de Barbastro (Huesca) entre 1954 y 1959, siendo consagrado en Gijón por el entonces Nuncio Ildebrando Antoniutti el 14 de noviembre de aquel año. Fue también arzobispo de Parium y coadjutor de Oviedo desde 1959, donde permaneció cuatro años, del arzobispo Lauzurica.

Con posterioridad fue promovido a la Diócesis de Burgos en 1964 como arzobispo residencial, cargo que ostentó durante 19 años y en el que se jubiló en 1983, a los 75 años de edad. En Burgos fundó centros de Formación Profesional y la Facultad de Teología del Norte de España, que la que fue Gran Canciller. En la Conferencia Episcopal ocupó los cargos de Presidente de la Comisión Episcopal de Pastoral. También perteneció a la Congregación del Clero.

Estaba considerado un brillante predicador y un retórico elocuente. Su cuerpo reposa en la catedral de Burgos³³⁴¹.

5.- Monseñor Marcelo González Martín (Valladolid, 1918; Fuentes de Nava (Palencia), 2004).

Cursó sus estudios de filosofía y teología en el seminario de Valladolid, y completó su formación en la Universidad Pontificia Comillas, en la que obtuvo el grado de doctor en Teología. Fue ordenado sacerdote en Valladolid el 29 de junio de 1941. Su primer destino como sacerdote fue la docencia en el Seminario Diocesano de Valladolid y en las facultades de Derecho y Medicina de la Universidad de Valladolid, en las que también ejerció como capellán.

El 31 de diciembre de 1960 fue nombrado obispo de Astorga y consagrado el 5 de marzo de 1961 en aquella misma ciudad por el Nuncio en España, permaneciendo en esta sede durante seis años. Fundó la emisora católica Radio Popular de Astorga y el

³³⁴¹ **Redacción**, «¿Sabía usted qué...?». En Vida Nueva, 821-822 (1972) 55-81.).

Instituto Diocesano de Formación y Acción Pastoral, con el que se dio un gran impulso tanto a la construcción de nuevas iglesias, de hogares para familias de trabajadores y de una nueva sede para el Seminario menor. Como obispo de Astorga participó en las sesiones del Concilio Vaticano II.

El 21 de febrero de 1966 Pablo VI le nombra arzobispo titular de Caso Mediane y coadjutor del arzobispo de Barcelona, Gregorio Modrego y Casaus, con derecho a sucesión, producida el 7 de enero de 1967. Fue recibido con hostilidad por el nacionalismo catalán, que organizó una sonora campaña a su llegada con el lema “Volem bisbes catalans”, donde se mezclaron elementos civiles y eclesiásticos, donde los promotores en manifiestos y casta no ocultaban una posibilidad de cisma de corte galicano.

El 29 de octubre de 1967 asistió a la I Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, en la Ciudad del Vaticano, institución nacida en el Concilio.

Promovió el uso del catalán en la liturgia, para lo que contó con la inestimable ayuda de los monjes de Montserrat, y nombró los siete vicarios episcopales y un pro-vicario para la mejor atención de los fieles. Reformó el Seminario mayor y el menor, y promovió la creación de la Facultad de Teología de Barcelona. Erigió nuevas parroquias, especialmente en áreas obreras, creó la Comisión de Pastoral Diocesana, la Comisión Diocesana de Medios de Comunicación Social y el Consejo Presbiteral.

Desde el punto de vista eclesial, desarrolló un importante trabajo de reordenación diocesana, con la colaboración de expertos, que promovió la división de la Archidiócesis de Barcelona en cuatro territorios diocesanos nuevos.

Su intensa actividad magisterial en Barcelona consta de más de 100 documentos pastorales sobre diversas cuestiones y unos 800 sermones, tanto en la Catedral como en diversas parroquias.

El 3 de diciembre de 1971 fue promovido a la archidiócesis de Toledo, en la que sucedió al cardenal Tarancón, que había pasado a ser arzobispo de Madrid y era el primer prelado toledano en la historia que abandonaba la sede primada para hacerse cargo de otra.

Estuvo al frente de la Archidiócesis durante 23 años. Asistió a la III Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, en la Ciudad del Vaticano, del 27 de septiembre al 26 de octubre de 1974 ya como Primado de España.

Por otra parte fijó uno de sus objetivos en mejorar y acondicionar a las normas del Vaticano II los medios de formación de la diócesis, tanto para el clero como para seculares. Para estos últimos creó una importante red de escuelas de catequistas y dos escuelas de Teología para seculares, una en Toledo y otra en Talavera de la Reina.

En cuanto a la formación de los candidatos al sacerdocio, realizó intensas reformas desde su misma llegada a la ciudad: pocos meses después de tomar posesión como arzobispo de Toledo, publicó la pastoral «Un Seminario nuevo y libre», en la que establecía las normas por las que habría de regirse el Seminario Mayor de San Ildefonso de Toledo y en colaboración con el Siervo de Dios Don José Rivera, creó el Seminario de Santa Leocadia, para la formación sacerdotal de adultos, y un Seminario menor en la localidad de Mora.

El cardenal González Martín reguló la enseñanza académica y vinculó el Seminario como Estudio Teológico a la Facultad de Teología del Norte —con sede de Burgos—, y creó el Instituto de Estudios Visigóticos Mozárabes de San Eugenio, como fruto del I Congreso Internacional de estudios mozárabes.

Durante su pontificado, el número de alumnos de estas instituciones experimentó un continuo aumento, en contraste con la crisis de vocaciones sacerdotales en la mayoría de las diócesis españolas.

Además, con el fin de promover la formación permanente de los sacerdotes, creó la Casa San José, para la organización de cursos de Teología, Pastoral y Sociología.

Su labor pastoral se basó en una gran cercanía a sus fieles, a quienes atendió en sus continuos viajes pastorales y para quienes celebraba numerosas sesiones de ejercicios espirituales. También promovió y creó nuevas parroquias, especialmente en Toledo y Talavera de la Reina. En 1984 inauguró la Casa Diocesana de Ejercicios «El Buen Pastor» y la Casa Sacerdotal «Cardenal Marcelo».

Convocó el XXV Sínodo Diocesano, en cuya fase inicial intervinieron más de 12.000 participantes: sacerdotes, religiosos, religiosas y seculares. Las Constituciones Sinodales fueron promulgadas el 23 de noviembre de 1991, y conforman la normativa y las directrices evangelizadoras y pastorales de la Iglesia de Toledo.

Puso especial hincapié en el uso de los medios de comunicación social como herramientas educativas y para la evangelización. Para favorecer el diálogo con la cultura y con los medios y técnicas que ésta exige, creó la publicación semanal «Padre

Nuestro» y la emisora diocesana «Radio Santa María de Toledo», primera experiencia radiofónica de programación religiosa especializada en España.

Su preocupación por la promoción social de los marginados y de los más desfavorecidos de la sociedad le llevó a impulsar la construcción de siete albergues para transeúntes, y el Centro Diocesano de Reinserción Social.

En lo relativo a la participación de los seglares, creó el Foro Diocesano de Laicos en 1993.

También estableció nuevas normas para la celebración de la famosa Procesión del Corpus Christi, favoreció la creación de nuevas cofradías y vinculó la participación de las autoridades civiles al respeto religioso.

A su llegada a Toledo, Monseñor González Martín se encontró con una numerosa comunidad de rito mozárabe, pero que pasaba malos momentos por el abandono de los ritos y la dispersión de sus miembros.

El 9 de junio de 1977 procedió a la erección canónica del Instituto de Estudios Visigótico-Mozárabes. Reorganizó las parroquias mozárabes y, con la excusa de adaptar el Rito hispánico a los planteamientos del Concilio Vaticano II en su Constitución Apostólica sobre la Sagrada Liturgia, aborda una nueva revisión del Misal mozárabe, que ya no solo pretendía mantener al día la celebración en Toledo, sino restaurar la pureza primitiva de los textos y del orden de celebración. La revisión fue promovida por el cardenal de Toledo en su doble calidad de Arzobispo de Toledo-Superior responsable del Rito y de Presidente de la Comisión de Liturgia de la Conferencia Episcopal. Se nombró una Comisión de expertos sacerdotes toledanos y de otras diócesis, así como de congregaciones religiosas, que en un trabajo de nueve años, consultando archivos y bibliotecas, manuscritos y códices publicados, lograron restituir el Misal Hispánico a su auténtica y genuina pureza, eliminando las adherencias que se habían agregado a través de los siglos e incorporando lo que se había perdido en Leccionarios, fiestas de algunos santos, etc.

En 1992 fue presentado el primer volumen del Nuevo Misal Hispano-Mozárabe al papa Juan Pablo II, quien celebró la Santa Misa en este Rito, el 28 de mayo de 1992, solemnidad de la Ascensión del Señor, convirtiéndose en el primer Papa que lo utilizaba en Roma.

Por petición de don Marcelo, el papa Juan Pablo II amplió los permisos para el uso de esta liturgia a cualquier lugar de España, donde la devoción o el interés histórico-litúrgico lo requirieran.

En este sentido, también se favoreció la formación litúrgica del clero mozárabe y se remodeló la capilla del Corpus Christi, en la que se celebra diariamente con este rito en la Catedral.

Otro de sus intereses fue la conservación del patrimonio histórico-artístico de la Archidiócesis, por lo que tomó iniciativas para la restauración y rehabilitación de iglesias, conventos y recuperación de obras de arte, en especial la Catedral primada (que fue restaurada y limpiada completamente) y el Museo Diocesano de Toledo, así como la cesión del convento de Santa Ursula en Toledo a la Orden Militar y Hospitalaria de San Lázaro de Jerusalén para realizar las investiduras de nuevos Caballeros.

También estableció unas normas de decoro para la visita a los templos, que se habían perdido por la presión turística que sufre la Ciudad Imperial.

En el último año de su pontificado, 1995, se reconfiguró la Provincia Eclesiástica de Toledo, con la segregación de las diócesis de Coria-Cáceres y de Plasencia a la nueva Archidiócesis de Mérida-Badajoz, creada por Juan Pablo II en 1994, y la incorporación de la diócesis de Albacete, y manteniendo las diócesis sufragáneas de Cuenca, Ciudad Real y Sigüenza-Guadalajara.

Durante su pontificado se reabrieron las causas de beatificación y canonización de los muertos durante la Guerra Civil por profesar su fe. Cuando tuvo lugar la apertura del proceso en la catedral de Toledo afirmó:

«Con estas causas de beatificación no introducimos ningún factor de discordia en la vida española. Obramos con absoluta fidelidad a algo que está por encima de los hombres, en primer lugar, porque debemos conservar y vivir la memoria de nuestros mártires y con eso no hay implicación ninguna de amparo y protección de ideologías enfrentadas unas con otras. (...) Conservar y vivir la memoria de los mártires es un deber de cristiano. Queremos encontrar más motivos para amar a la Iglesia, porque cuando se logran estas beatificaciones el corazón se ensancha al contemplar a esta Iglesia, madre fecunda, que en cualquier momento de la historia engendra estos hijos. (...) Deseo sinceramente que en España se reconozca la grandeza de los ideales donde esta grandeza se dé. (...) Si hay grandeza en otros ideales, que se reconozca también y de hecho ya se encargan otros de hacerlo, exista realmente o no esa grandeza».

Ocupó importantes puestos en la Conferencia Episcopal Española, aunque nunca la presidió: fue miembro del Comité Ejecutivo y de la Comisión Permanente y presidió las Comisiones de Caridad y Apostolado Social, de Medios de Comunicación, del Clero y de Liturgia.

Fue creado Cardenal Presbítero del título de San Agustín por Pablo VI y su nombramiento fue hecho público en el Consistorio de 5 de marzo de 1973. Como tal participó en el cónclave del 25 al 26 de agosto de 1978, en el que salió elegido el Patriarca de Venecia, Albino Luciani —Juan Pablo I—, de quien era íntimo amigo. Pasado poco más de un mes, y tras el inesperado fallecimiento del nuevo Papa, participó en el nuevo cónclave —del 14 al 16 de octubre de 1978—, del que saldría elegido el Arzobispo de Cracovia, Karol Wojtyła, quien tomó el nombre de su predecesor inmediato.

Juan Pablo II puso la labor pastoral de González Martín como ejemplo de aplicación de las directrices de Concilio. Fue enviado especial del Papa en numerosas ocasiones, la última de ellas a la celebración del V Centenario del Tratado de Tordesillas, en Valladolid, el 7 de junio de 1994.

En 1993 presentó su renuncia al Papa como arzobispo de Toledo y primado de España, al cumplir 75 años, renuncia que le fue aceptada dos años más tarde, el 23 de junio de 1995. Fue sustituido por Francisco Álvarez Martínez. Se retiró a su residencia de Fuentes de Nava, en la provincia de Palencia.

Como cardenal, perdió el derecho a participar en un cónclave cuando cumplió 80 años de edad, el 16 de enero de 1998.

En su papel de obispo, y siguiendo las indicaciones del Vaticano II, González Martín se caracterizó por una gran independencia política, aunque no siempre apreciada.

Realmente, aparte de los roces de índole simbólica que tuvo con algunos miembros del primer gobierno de Felipe González, el cardenal González Martín solo tuvo un importante encontronazo con el Estado cuando era arzobispo de Barcelona, debido a su apoyo al rito en catalán (lengua que hablaba perfectamente tras un año de estancia en la diócesis).

Tras ser nombrado arzobispo de Toledo, y según disposición legal, tomó posesión de su cargo de Consejero de Estado en Madrid, el 23 de marzo de 1972.

Desde su puesto de Consejero de Estado aconsejó en contra de la ley de Divorcio y en 1978 redactó una pastoral sobre la Constitución en la que aseguraba que esta contenía cinco graves defectos.

Sin embargo, aplaudió la definitiva retirada de los eclesiásticos de tareas políticas, aunque, por petición expresa de Felipe González, no abandonara sus obligaciones en el Consejo.

La relación con los ejecutivos socialistas pasó diversas fases: una primera de encontronazo por la ley de despenalización del aborto y por la reforma educativa de Maravall. A consecuencia de ello tuvo el cardenal una sonora actuación durante la procesión del Corpus Christi de Toledo de 1983 prohibiendo la presencia del ministro de Justicia en la presidencia de dicha procesión (ya lo había hecho dos años antes, en 1981 con el gobierno UCD, con la Ley del Divorcio de fondo).

Estas buenas relaciones no impidieron que Marcelo González desarrollara una gran crítica a las políticas laicistas del gobierno, especialmente en materias de relación Iglesia-Estado, matrimonio y divorcio, aborto, educación, financiación de la Iglesia, etc.

En 1972 fue elegido miembro de número de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, en 1995 investido Doctor Honoris Causa por la Universidad de Castilla-La Mancha y, desde 1998, académico de honor de la Real Academia de Doctores de España. En 2000 fue Premio Castilla y León de las Ciencias Sociales y Humanidades, y en 2003 se le concedió la Medalla de Oro de Castilla-La Mancha. Estaba en posesión también de la Gran Cruz Eclesiástica de la Orden Militar y Hospitalaria de San Lázaro de Jerusalén de la que era Protector Espiritual en España.

Publicó más de veinte libros (23), y numerosos artículos. Su cuerpo reposa en la Catedral de Toledo³³⁴².

6.- Monseñor Guerra Campos.

7.- Monseñor Demetrio Mansilla Reoyo (Los Ausines (Burgos), 1910 - Burgos, 1998).

³³⁴² **Redacción**, «¿Sabía usted qué...?». En *Vida Nueva*, 821-822 (1972) 55-81. Vid. También: **García Fuente de la Ojeda, Ángel**, *El humo de Satanás. Subversión eclesial en Barcelona (1960-1970)*. Gráficas Fomento. Barcelona, 1991. Págs. 269-279. Vid. también **Palomar Baró, Eduardo**, «Don Marcelo González Martín». En *Fuerza Nueva*, 1.425 (2013) 22-29.

Estudió en el seminario burgense, ordenándose el 22 de septiembre de 1934. Se doctoró en Roma, en Historia de la Iglesia, especialidad de Paleografía, Biblioteconomía y Diplomática en el Archivo Vaticano.

Durante la Guerra Civil se incorporó a la Inspección Eclesiástica Castrense de Burgos en julio de 1938. Fue destinado a la 2ª Agrupación de Artillería de la División 20, del Primer Cuerpo del Ejército, B. O. 66-11. Mereció una carta del Vicariato por su actuación en Grupo de baterías el 28 de diciembre de 1938.

Fue un reconocido investigador de historia medieval española, autor de numerosas obras sobre Historia de la Iglesia española en general, y de Burgos en particular. En 1950 fue llamado a Roma para poner en marcha el “Instituto Español de Historia Eclesiástica”. En el Centro de Estudios de la Iglesia de Monsterrat de Roma fue director de la sección histórica. También fue becario de la Fundación March. Fue profesor de Derecho Canónico en varios seminarios.

Fue consiliario de las mujeres de Acción Católica, incluso después de su consagración episcopal. Obispo auxiliar de Burgos en 1958, fue consagrado obispo el 4 de enero de 1959. En 1964 pasó a gobernar la Diócesis de Ciudad Rodrigo hasta su jubilación en 1988. Fue Presidente de la Junta Nacional del Tesoro Documental y Bibliográfico de la Iglesia española y de la Asociación España de Archiveros de la Iglesia³³⁴³.

8.- Monseñor Francisco Peralta Ballabriga (Híjar (Teruel), 1911 - Zaragoza, 2006).

Comenzó sus estudios eclesiológicos en el Seminario de Zaragoza (1921-1928) y los terminó en el Colegio de san José de Roma (1929-1937), donde se doctoró en Filosofía Escolástica, en Sagrada Teología y en Derecho Canónico. Obtuvo también la diplomatura en Biblioteconomía por la Escuela Biblioteca Vaticana. Se ordenó sacerdote el 28 de marzo de 1936.

Su dominio del idioma italiano hizo que le destinasen al I Batallón del 2º Regimiento de la Brigada Mixta Flechas Negras. B. O. 66-II-1, y después al 1º Batallón del 2º Regimiento de la Brigada de Flechas Azules. B. O. 99-II. Fue licenciado el 27 de febrero de 1939.

³³⁴³ **Tovar Patrón, Jaime**, *Los curas de la última Cruzada*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 645. Y **Redacción**, «¿Sabía usted qué...?». En *Vida Nueva*, 821-822 (1972) 55-81.

Sus primeros servicios pastorales fueron en su Diócesis, como responsable de las parroquias de Jatiel, Castelnou y Puebla de Hajar. En 1942 se incorporó como profesor del Seminario Metropolitano de Zaragoza, impartiendo Ética e Historia de la Filosofía, además de atender, como coadjutor, la parroquia de Altabás. En 1944 fue nombrado canciller-secretario del Obispado de Huesca y profesor del seminario de esta Diócesis.

Poco después regresó a su Diócesis de Zaragoza, reanudando sus actividades docentes en el Seminario y en la Universidad Civil, donde impartió Derecho Eclesiástico Público. También fue profesor de deontología Médica en la Facultad de Medicina de Zaragoza. En febrero de 1948, tras oposición, fue nombrado canónigo. Además, fue consiliario del Centro Universitario y de varias asociaciones de Acción Católica, hasta que fue preconizado Obispo de Vitoria el 9 de enero de 1955.

Fue consiliario de las mujeres de Acción Católica y de la Sección Femenina de FET. Durante su pontificado fue inaugurada la polémica catedral neogótica de Vitoria

Encargó el gobierno de su diócesis a numerosos sacerdotes pertenecientes a la Hermandad Sacerdotal Española. Tuvo la oposición del clero llamado progresista, que llegó a solicitar a Roma su relevo. Sin embargo, una encuesta sociológica colocaba a su Diócesis a la cabeza de España en sensibilidad socio-religiosa a comienzos de la década de los 70.

Participó en todas las sesiones del Concilio Vaticano II. En Vitoria desarrolló su ministerio hasta que Pablo VI aceptó su renuncia el 10 de julio de 1978 por razones de salud. Permaneció en la diócesis como Administrador Apostólico hasta el 30 de marzo de 1979, fecha en que tomó posesión su sucesor, monseñor José María Larrauri.

Tras su jubilación, paso a residir a Zaragoza, siendo hasta ese momento el Obispo de más edad de la Conferencia Episcopal Española. Fue uno de los últimos obispos que acudía vestido con sotana a las asambleas plenarias de la Conferencia Episcopal³³⁴⁴.

9.- Monseñor Ángel Temiño Saiz (Sarracín (Burgos), 1910 - Sarracín (Burgos) 1991).

³³⁴⁴ **Castán Lacoma, monseñor Laureano y Peralta Ballabriga, monseñor Francisco, Josemaría Escrivá de Balaguer: un hombre de Dios.** Ediciones Palabra. Madrid, 1992. Pág. 29. Vid. también **Tovar Patrón, Jaime, Los curas de la última Cruzada.** Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 678. Y **Redacción, «¿Sabía usted qué...?».** En Vida Nueva, 821-822 (1972) 55-81.

Ingresó en el seminario de san José con 12 años. Estudió en la Universidad Pontificia de Comillas, obteniendo las mejores calificaciones, y en la Universidad Gregoriana de Roma desde 1934 hasta 1937. En Roma obtuvo el Doctorado en Teología y en Filosofía, una licenciatura en el Instituto Oriental de Roma, y otra en Derecho Canónico.

Durante la Guerra Civil fue destinado en 1937 como alférez capellán al Hospital Militar de Becantes, B. O. 327 y al Grupo Vickers del Cuerpo de Ejército de la Galicia, en la 5ª Región.

Terminada la Guerra fue nombrado capellán auxiliar del Hospital Provincial y Consiliario Diocesano de Jóvenes de Acción Católica. Fue también Director de la Adoración Nocturna. Durante cinco años y hasta 1951 desempeñó el cargo de Delegado de Educación Popular.

En 1952 ya era profesor de seminario, especializado en Sacramentos, y de Estudios Orientales en el Seminario Metropolitano de Burgos.

Sus alumnos en el Seminario y los miembros de Acción Católica quedaban admirados por su pasión apostólica de sus palabras. Los miembros de la Adoración Nocturna no lo estaban menos por su capacidad para permanecer de rodillas largos ratos ante el Sagrario en las noches de vela.

Canónigo por oposición de la Iglesia metropolitana catedral de Burgos. Fue ordenado obispo en Burgos el 30 de noviembre de 1952, ocupando la Diócesis de Orense hasta 1987. Fue muy bien acogido en la Diócesis por su fama de hombre profundo y humilde. Realizó una abnegada tarea pastoral, creando cuarenta y ocho parroquias, visitando seis veces todas las parroquias diocesanas. Durante su pontificado se reformaron casi todos los templos de la Diócesis, las casas rectorales y el Seminario Menor. Inauguró la Casa Sacerdotal, las Escuelas de San Pío X Mariñamansa, una Escuela profesional Femenina, la Casa de Ejercicios, el convento de las Carmelitas Descalzas, tres guarderías infantiles, una residencia de Ancianos en Mosteiro de Ramirás, una residencia para la juventud y dieciocho Residencias de Cáritas Diocesana.

Durante casi dos meses fue Administrador Apostólico de la Diócesis. Profundamente querido fue despedido con numerosas muestras de afecto por toda la Iglesia particular de Orense. Vivió con una pobreza sobresaliente

Participó en todas las sesiones del Concilio. Prestigioso teólogo, el entonces profesor Ratzinger le citó en algún trabajo y pidió algunos trabajos suyos Pueden

destacarse sus obras: “El Cuerpo Místico y la Causalidad de los Sacramentos”, “Conclusión Teológica”, “Bartolomé Torres, teólogo”, “En torno a los problemas del *sensus plenior*”, “la Conciencia y la libertad religiosa”..., y numerosos artículos en revistas especializadas. Se destacó también por su prolífico magisterio episcopal, con más de quinientos escritos en el Boletín Oficial de la Diócesis.

Señalado en la prensa llamada “progresista” por los continuos ataques en sus pastorales a los partidos de izquierda y a los sindicatos marxistas, la revista *Vida Nueva* se hacía eco frecuentemente de las manifestaciones ante su Palacio Episcopal en 1976 de varios cientos de personas que reclamaban el cese de su obispo.

En su homilía de despedida el 21 de junio de 1987 realizó una sincera explicación de las razones que le habían llevado a evitar el uso del idioma gallego en la liturgia. Señaló que no se opone a su uso litúrgico. Es falsa la acusación recibida. Su actuación sólo ha procurado el bien espiritual del pueblo de Dios encomendado a su custodia, y no la búsqueda de halagos. Si el uso del gallego en la liturgia es para el bien espiritual de todos, bienvenido sea. Lo que le parecía incorrecto es la utilización de la liturgia en gallego para otros fines humanos ajenos al apostolado, que profanan la liturgia y el apostolado, y que subordinan lo espiritual a lo terreno. Confesó que sus años, limitaciones y ocupaciones no le permitieron un mayor uso personal, porque esas energías las necesitaba para tareas más apremiantes en el orden del apostolado. Tal vez otras circunstancias requieran otro proceder.

Sus últimos años en su pueblo natal fueron dedicados a la oración y a la atención pastoral de las Religiosas. A comienzos de 1991 se hizo cargo de la parroquia de su pueblo ante la jubilación del párroco. Pocos meses más tarde falleció, después de una larga enfermedad que requirió operación quirúrgica. Quienes le trataron aseguran que soportó los rigores de la enfermedad con ejemplar entereza. Doce obispos acudieron a su funeral en la catedral de Orense³³⁴⁵.

³³⁴⁵ **Tovar Patrón, Jaime**, *Los curas de la última Cruzada*. Editorial FN. Madrid, 2001. Pág. 721. Vid. también **Bande Rodríguez, Enrique**, *Episcopologio ourensano (1848-2004)*. Diputación de Orense. Orense, 2005. Págs. 247-297.

8. BIBLIOGRAFÍA

8.1. BIBLIOGRAFÍA DE MONSEÑOR JOSÉ GUERRA CAMPOS

1942

* Guerra Campos, monseñor José. «Congreso misional de los colegios extranjeros de Roma». En *Mater Clementissima*, Octubre-Diciembre (1942) 376-381.

1945

_____, *De actu supernaturali apud theologos saeculi XVI-XVII*. Tesis Doctoral en Teología presentada y aprobada por el autor. Universidad Pontificia de Salamanca. Salamanca, 1945.

_____, «El papa y los seminaristas españoles». En *Revista Salmantica*, 1 (1945) 3-7.

1947

_____, «Caridad y comunidad». En *E'Ultreya*, 70 (1947) 3. Ibidem en *E'Ultreya*, 72 (1948) 3-4.

_____, «Los que son de Dios y de Jesucristo están con el obispo». En *El Correo Gallego*, 23.407 (1947) 1.

1948

_____, «Apertura de la Puerta Santa». En *Compostela*, 1 (1948) 1-2 (1).

_____, «Bibliografía de las peregrinaciones». En *Compostela*, 12 (1948) 20-26.

_____, «España en Santiago». En *Compostela*, 10 (1948) 15-18 (1).

_____, «La "compostela"». En *Compostela*, 12 (1948) 14.

_____, «La peregrinación de los jóvenes». En *Compostela*, 18 (1948) 10-11 (1).

1949

_____, «*El problema del mundo exterior*». En E'Ultreya, 104 (1949) 12. En E'Ultreya, 105 (1949) 12. En E'Ultreya, 106 (1949) 12. En E'Ultreya, 107 (1949) 12. En E'Ultreya, 108 (1949) 4-5, 8-9, 12.

_____, «*Los maestros en la escuela*». En E'Ultreya, 116 (1949) 2.

1950

_____, *Diálogo de Navidad con un intelectual rezagado*. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico. Universidad de Santiago de Compostela, 1950.

_____, «*¿Había obispos en el siglo I?*». En E'Ultreya, 130 (1950) 1-3.

_____, «*Influencia religiosa de Descartes*». En El Correo Gallego, 11 de febrero de 1950.

_____, «*La restauración de la jerarquía católica en Inglaterra, 1850*». En E'Ultreya, 121-122 (1950) 5-6 y 8.

1951

_____, *La lección de Santo Tomás*. Servicio de Publicaciones e Intercambio Científico. Universidad de Santiago de Compostela, 1951. en Servicio de Santiago (1951).

_____, «*San Ambrosio y el mundo antiguo*». Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. Santiago de Compostela, 1951. en Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela, 61-62 (1953-1954) 95-126.

1952

_____ **et alii**, «*Formación de los seminaristas y sacerdotes jóvenes frente a la modernidad de los apostolados*». En **VV. AA.**, *Memoria de la cuarta Asamblea de Seminarios*. Comisión Episcopal de Seminarios. Server-Cuesta. Valladolid, 1952. Págs.137-156.

1953

_____, *Roma y Santiago. Bula Deus omnipotens de S.S. León XIII*. Junta del Año Santo. Santiago de Compostela, 1953. Este libro ha sido traducido al inglés. Vid. **Guerra Campos, José**, *Rome and Santiago. Leo XIII's «Deus omnipotens» bull on the body of the apostle Saint James*. Junta del Año Santo. Santiago de Compostela, 1953.

_____, «*Carta del canónigo Guerra Campos sobre “el muerto a caballo”*». En La Noche, 30 de enero de 1953. Pág. 1

_____, «*Una hipótesis reciente sobre la traslación de Santiago*». En Compostela, 25 (1953) 26-39.

1955

_____, «La “Compostela”». En *Compostela*, 12 (1955) 14 (1).

_____, «“La pernette” y el camino de Santiago». En *Compostela*, 37 (1955) 7.

1956

_____ **et alii**, «El descubrimiento del cuerpo de Santiago en Compostela. Según la “Historia de España” dirigida por Menéndez Pidal. Nota bibliográfica». En *Compostellanum*, I/2 (1956) 513-551. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Xacobeos (1956-1983)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 249-287.

_____, «Excavaciones en la Catedral de Santiago». En *Incunable*, 87 (1956) 1 y 9.

_____, «Interesante conferencia del P. Kirschbaum en Roma». En *Compostela*, 41 (1956) 21 y 23.

_____, «Introducción, edición y notas al Discurso sobre el altar y ara primitiva erigida sobre el sagrado cuerpo del Apóstol Santiago el Maior, que se venera en Compostela. por fray Bernardo Foyo, monje benedictino de San Martín de Santiago. Año 1783». En *Compostellanum*, 1 (1956) 866-78; *Compostellanum*, 2 (1957) 236-282; y *Compostellanum*, 3 (1958) 311-317.

_____ **et alii**, «La carta del Papa León sobre la traslación de Santiago, en el manuscrito 1104 de la Biblioteca Casanotense». En *Compostellanum*, I/2 (1956) 481-488. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Xacobeos (1956-1983)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 223-287.

_____ **et alii**, «La tumba apostólica de Santiago de Compostela a la luz de las excavaciones recientes. Crónica y resumen de la conferencia de E. Kirschbaum». En *Compostellanum*, I/4 (1956) 886-896. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Xacobeos (1956-1983)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 365-375.

_____, «Los apellidos “Compostela” y “Galicia” en Italia». En *Compostela*, 39 (1956) 5-6.

_____, «Nota 23 de J. Guerra». En *Compostellanum* I, 2 (1956) 170.

_____, «Nota 42 de J. Guerra». En *Compostellanum* I, 2 (1956) 178.

_____, «Nota de J. Guerra». En *Compostellanum* I, 2 (1956) 550.

_____, «Nota de J. Guerra (a Mansilla, Demetrio): Las peregrinaciones a Santiago de Compostela en la obra de Vázquez de Parga-Lacarra y Uría». En *Hispana Sacra* III, 6 (1950) 468». en *Compostellanum* I, 2 (1956) 182-183.

_____, «*Recension (Menéndez Pidal, R. (Dir.). Pérez de Urbel, J. - Arco y Garay, R. del: Historia de España. Tomo 6: España cristiana. Comienzo de la Reconquista)*». En *Compostellanum*, 1 (1956) 513-551; y *Compostellanum*, 2 (1957) 285-322.

_____, «*Recension (Rubinos, A.: Leyendo a San Pablo)*». En *Compostellanum*, 1 (1956) 338-39.

_____, «*Relación de peregrinos que vienen a Santiago y llevan "compostela": años 1830-1896*». En *Compostellanum*, 4 (1956) 331-349.

1957

_____ **et alii**, «*El evolucionismo de Teilhard de Chardin*». En *Compostellanum*, II (1957) 501-520. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Eclesiásticos (1956-1964)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 361-380.

_____ **et alii**, «*El problema de la traslación de Santiago. Reliquias-recuerdo. La inviolabilidad de las tumbas en los primeros siglos. Notas sobre el método y una hipótesis del Dr. Vives*». En *Compostellanum*, II/2 (1957) 285-322. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Xacobeos (1956-1983)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 377-414.

_____, «*Recension (Teilhard de Chardin, P. M^a. J.: Le phénomène humain. L'apparition de l'homme. La vision du passé. Le milieu divin)*». En *Compostellanum*, 2 (1957) 501-520.

1958

_____ **et alii**, «*Antistes totius orbis. Reseña transcripción comentada de la reseña que A.K. Ziegler hace de la obra de Américo Castro 'España en su historia (cristianos, moros y judíos)*». Comunicado y traducción de José Guerra Campos. En *Compostellanum*, III/2 (1958) 351-359. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Xacobeos (1956-1983)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 465-474.

1959

_____, «*Recension (Thijssen, H.F. Heerkens: De geschiedenis van het haarsemle sint jacobsgilde)*». En *Compostellanum*, 4 (1959) 349-352.

_____, «*Relación de peregrinos que vienen a Santiago y llevan «compostela»: años 1830-1896*». En *Compostellanum*, 4 (1959) 327-330.

1960

_____, «*Excavaciones en la Catedral de Santiago*». En *La Ciencia Tomista*, 273 (1960) 97-168; y 274 (1960), 269-324 (separata).

_____, «*La Iglesia tiene la misión de impedir que la persona humana quede triturada o diluida*». ACN de P, 770 (1960) 1-9.

_____, «*Notas críticas sobre el origen del culto sepulcral a Santiago en Compostela*». En *La Ciencia Tomista*, 280 (1960) 417-590 (separata). en *La Ciencia Tomista*, 279 (1961) 417-474; y 280 (1961) 559-590.

_____, *Relicario de la Iglesia Catedral de Santiago de Compostela*. Santiago, 1960.

_____ **et alii**, «*Teología de la perfección del cuerpo*». En *Compostellanum*, V (1960) 1-32. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Eclesiásticos (1956-1964)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 549-580.

_____, «*Un teólogo ante la evolución*». En *Compostellanum*, ¿ (1960) ¿.

1961

_____, *El pico sacro*. Editorial «El Eco Franciscano». Santiago de Compostela, 1961. Este libro ha sido traducido al gallego. Vid. **Guerra Campos, José et alii**, *O Pico. San Sebastián do Pico Sacro. San Lourenzo da Granxa*. Diputación Provincial de A Coruña. Imprenta Provincial. La Coruña, 2001

_____, *Guía para el visitante. Visita a la SAMI de Santiago (S.e.)*. Santiago de Compostela, 1961.

_____ **et alii**, «*Juicio católico del marxismo*». En **VV. AA.**, *Introducción al pensamiento marxista*. Ediciones Guadarrama. Madrid, 1961. Págs. 199-249.

_____, *La tumba del Apóstol Santiago en Compostela. El problema y algunas hipótesis recientes, a la luz de los documentos y de los datos arqueológicos*. Residencia Universitaria San Agustín. Santiago de Compostela, 1961.

_____, *Santiago Catedral*. Editorial Jerez Industrial. Jerez de la Frontera, 1961. Este libro ha sido traducido al francés. Vid. **Guerra Campos, José**, *Saint Jacques: Cathédrale*. Editorial Jerez Industrial. Jerez de la Frontera, 1961.

1962

_____, «*La exposición de arte Románico en Santiago de Compostela*». En *Cuaderno de Estudios Gallegos*, III (1962) 293-302.

1963

_____ **et alii**, «*La diferencia cuantitativa entre la Escritura y la Tradición*». En *Compostellanum*, VIII (1963) 479-489. en **VV. AA.**, *Compostellana Sacra II. Estudios Eclesiásticos (1956-1964)*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2006. Págs. 707-717.

_____, «*Las abejas de los peregrinos*». En *Compostellanum*, 8 (1963) 377-378.

1964

_____, «*Auxilios del Cabildo de Santiago a cristianos orientales*». En *Compostellanum*, 9 (1964) 705-711.

_____, «*Discurso de monseñor Guerra Campos en su toma de posesión*». En *Ecclesia*, 1209 (1964) 16-17.

_____, «*El topónimo «brigantium» aplicado a Compostela*». En *Anuario de Estudios Medievales*. Universidad de Barcelona, 1 (1964) 639-648.

_____, «*La quintana de palacios*». En *La Noche*, 8 de enero de 1964. Santiago de Compostela.

_____, «*La torre de Santiago*». En *Compostela*, 52 (1964) 10-15.

_____, «*Noticias sobre peregrinos. Peregrinos a Santiago de los siglos XI al XIX*». En *Compostellanum*, 9 (1964) 309-319.

_____, «*Patronato nacional del Camino de Santiago. Preparativos para el Año Santo*». En *Compostela*, 1 (1964) 4-5 (1).

_____, «*Peregrinos delegados*». En *Compostellanum*, 9 (1964) 320-323.

_____, «*Precisiones sobre el ateísmo marxista*». En *Ecclesia*, 1217 (1964) 1516-1517.

_____, Prólogo al libro de H. Clerissac: *El misterio de la Iglesia*. Epesa. Madrid, 1964. Págs. XI-XLIV.

_____, «*¿Qué interesa del concilio a los católicos españoles?*». En *El Correo Gallego*, 8 de enero de 1964. Pág. 3.

_____, «*Relación de peregrinos que vienen a Santiago y llevan «compostela»: años 1833-1845*». En *Compostellanum*, 9 (1964) 281-304.

_____, «*Saludo de monseñor Guerra Campos en su toma de posesión como obispo consiliario de la Acción Católica Española*». En *Ecclesia*, 1209 (1964) 1222-1223.

_____, «*Salvaconductos y cartas comendaticias para peregrinos de Santiago*». En *Compostellanum*, 9 (1964) 324-328.

_____, *Viaje de Lisboa a Santiago en 1594 por Juan Bautista Confalonieri*. C.S.I.C. Santiago de Compostela, 1964. en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, XIX (1964) 185-250.

1965

_____, «Bandos en la Iglesia y acción política» En *Ecclesia*, I (1965) 595.

_____ **et alii**, «Saludo inaugural del obispo consiliario». «La Acción Católica tiene que ser integradora». «Unión entre todos los hombres». En **VV. AA.**, *Unión entre los católicos, entre los cristianos, entre todos los hombres*. Acción Católica Española. Madrid, 1965. Págs. 11-13; 135-157; 178-190.

_____ **et alii**, «Las cuestiones teológicas sobre la Iglesia en el Vaticano II». En **VV. AA.**, *El Concilio visto por los peritos españoles*. Euroamérica. Madrid, 1965. Págs. 33-81. en Boletín de la A.C.N. de P. de Madrid, 1 de marzo de 1964.

_____, «Libertad religiosa y deberes religiosos de la sociedad». En *Ya*, 24 de noviembre de 1965. Págs. 5-6.

_____, «Precisiones sobre el ateísmo marxista». En *Realidad*, 5 (1965) 3-8. en *España Republicana*, 599 (1965) 1 y separata (4).

_____, *Santiago en Compostela*. Instituto Central de Cultura Religiosa Superior. Madrid, 1965.

_____, «Santiago, testigo del Señor». En *Ecclesia*, 1253 (1965) 1057-1058.

_____, «Sentido unitario del cristianismo» En *Reunión*, 48-49 (1965) 253-271.

1966

_____ **et alii**, «El marxismo y la alienación religiosa». En **Muñoz Sendino, José (Director)**, *Marxismo y hombre cristiano*. Ediciones Cristiandad. Madrid, 1966. Págs. 33-63.

_____ **et alii (Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal)**, *La Iglesia y el orden temporal a la luz del Concilio Vaticano II*. En **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966. Págs. 370-403. (1).

_____, «Las Conferencias Episcopales». En *Ecclesia*, 1.273 (1966) 27-29.

_____, «Un nuevo curso de la UNAS». En *Ecclesia*, 1.316 (1966) 19-21.

1967

_____, «Es función del Estado tutelar la libertad civil en materia religiosa». En *Ecclesia*, I (1967) 352-353.

_____ **et alii**, «Estudio teológico-bíblico sobre la descristianización». En **VV. AA.**, *Pastoral de la juventud. Asamblea sacerdotal de pastoral de la juventud*.

Propaganda Popular Católica, 1967. Volumen 43 de colección de pastoral aplicada. Págs. 61-87.

_____, «*Las Iglesias locales como signo de la Iglesia universal en su proyección misionera*». En *Misiones Extranjeras*, 54 (1967) 181-194 (separata).

_____, «*Necesidad del anuncio continuado de la fe*». En *Ecclesia*, II (1967) 1702-1703.

_____, Prólogo al libro de J. Vázquez: *Realidades socio-religiosas de España*. Editora Nacional. Madrid, 1967.

1968

_____, «*El dinamismo misionero de la fe ante la crisis actual religiosa*». En *Misiones Extranjeras*, 60 (1968) 405-430 (separata).

_____, *El martirio de los apóstoles Pedro y Pablo*. Ediciones Studium. Madrid, 1968.

_____ **et alii**, *Estatutos de la Acción Católica Española*. Acción Católica Española, Madrid, 1968 (1).

_____ **et alii**, «*Exhortación sobre libertad religiosa*». En **Iribarren, Jesús**, *Documentos Colectivos del Episcopado Español 1870-1974*. BAC. Madrid, 1974. Págs. 411-425 (1).

1969

_____, *Renovación de la comunidad eclesial*. Servicio de Publicaciones de la Junta Nacional de Acción Católica. Madrid, 1969.

1970

_____, «*Apostolado en la enseñanza*». En *Educadores*, 58 (1970) 423-432.

_____, *Aspectos teológicos de la conquista del espacio*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970. en *Boletín de la Universidad de Santiago de Compostela* 61-62 (1953-1954) 93-123.

_____, «*La ceguera para los signos de Dios, que el hombre tiene ante sí mismo, causa principal del ateísmo*». En *Ecclesia*, 1481 (1970) 281.

_____, *Las siete palabras del Señor en la cruz*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970.

_____, *Sentido cristiano del Ejército*. Sucesores de Rivadeneyra. Madrid, 1970. en *Verbo*, 107-108 (1972) 797-823.

_____, «¿Sería contrafuero el proyecto de ley sindical?». En *Ecclesia*, II (1970) 2017-2018.

1971

_____, «*Bibliografía (1950-1969)*». En *Compostelanum*, 16/1-4 (1971), 575-736 (separata).

_____, «*Documentación. Relaciones Iglesia-Estado*». En *Iglesia-Mundo*, 5 (1971) separata. : «*Relaciones Iglesia-Estado en España. Documentos históricos con proyección actual*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 5 (1974) 252-267 (1).

_____, «*El comunismo en la España de hoy*». En *Iglesia-Mundo*, 6 (1971) 15-16.

_____ **et alii**, «*Facundus, martyr de l'epoque romaine en Galice (Espagne)*». En **VV. AA.**, *Dictionnaire d'histoire et geographie ecclesiastique*. Letouzey & Ané. París, 1971. Págs. 875-876.

_____, «*El obispo Guerra Campos, habla del diálogo con los comunistas y no creyentes (I)*». En *Iglesia-Mundo*, 2 (1971) 18-20.

_____, «*El obispo Guerra Campos, habla del diálogo con los comunistas y no creyentes (II)*». En *Iglesia-Mundo*, 3 (1971) 13.

_____ **et alii**, «*Liber Sancti Jacobi*». En **VV. AA.**, *Joyas bibliográficas. Libro de la peregrinación del códice calixtino*. Gráficas Benzal. Madrid, 1971. Págs. 17-27.

_____, «*III-Exposición de 23 Obispos a la Asamblea Episcopal*». En *Iglesia-Mundo*, 0 (1971) 10-11. en «*Veintitrés obispos puntualizan*». En *Fuerza Nueva*, 213 (1971) 26-28 (1).

_____, «*La "prenotificación oficiosa" y el juramento de fidelidad*». En *Iglesia-Mundo*, 2 (1971) separata (1).

_____, Prólogo al libro: *Comunidades de base y nueva Iglesia*. Acción Católica Española. Madrid, 1971. Págs. 13-20 (1).

_____, Prólogo al libro de Elías Valiña: *el Camino de Santiago*. Instituto Enrique Flórez. Madrid, 1971. Págs. XIII-XIV.

_____, «*Veinte años de Estudios Jacobeos*». En *Compostelanum*, 16/1-4 (1971), 575-712.

1972

_____ **et alii**, *Comunicación de unos obispos al Papa en relación con las Jornadas Sacerdotales de Zaragoza y con los problemas de fe y moral en España* (19 de octubre de 1972, s.e., s.l.).

_____, «*Condiciones sociales que favorecen el uso positivo de la libertad*». En CIO, 100 (1972) 19-21 (3).

_____. «*El infierno, la condenación, es la continuación de un Estado libremente asumido*». En CIO, 103 (1972) 16-18 (3).

_____, *El octavo día*. Editora Nacional. Madrid, 1972.

_____, «*El octavo día de TVE*». En VV. AA., *CIO*. Editorial CIO. Madrid, 1973. Págs. 355-356.

_____ et alii, «*Hambre de Dios*». En VV. AA., *Hambre de pan, hambre de cultura, hambre de Dios*. Comité Católico de la Campaña contra el Hambre, Madrid. 1972. Págs. 111-127.

_____, «*Las tentaciones del sacerdote*». En *Cristiandad*, 492-493 (1972) 37-44. Ibidem en CIO, 83 (1972) 8-14 (3).

_____, «*Observaciones sobre el proyecto de documento episcopal "Iglesia y orden político"*». En *Iglesia Mundo*, 40-41 (1972) 5-16 (1).

_____ et alii, «*Participación de la religiosa en la vida de la Iglesia*». En VV. AA., *Curso de conferencias sobre la exhortación apostólica Evangelica testificatio*. Claune. Madrid, 1972. Págs. 237-252.

_____, Prólogo al libro de Jesús Valdés y Menéndez-Valdés: *La procreación irregular y el derecho*. Editora Nacional. Madrid, 1972. Págs. 11-14.

_____, «*Telegrama de monseñor Guerra Campos*». En ABC SEVILLA 21.543 (1972) 30 (3).

_____, «*¿Una fe sin verdades de fe?*». En *Cristiandad*, 492-493 (1972) 45-51 (3).

_____ et alii, *VOZ «Santiago»*. En VV. AA., *Diccionario de historia eclesiástica de España - IV*. CSIC. Madrid, 1972. Págs. 2183-2191.

1973

_____, «*Agradecimiento del obispo*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 12 (1973) 460.

_____, «*Anillo al dedo*». En ABC, 20.916 (1973) 34.

_____, «*Apuntes al margen de los textos de religión*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 14 (1973) 570-571 (1).

_____, «*Complementos informativos sobre hechos recientes*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 14 (1973) 572-574 (1).

_____, *Confesionalidad religiosa del Estado*. Hermandad Nacional Universitaria. Madrid, 1973. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 491-518. en Burgense 14-2 (1973) 393-413. en Roca Viva, 361 (1999) 29-44 (3).

_____, «Decreto confirmando cargos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1973) 319.

_____, «Declaración para defender de algunos errores actuales la doctrina católica de la Iglesia. Nota previa del obispo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 366-369. en «Errores acerca de la constitución y misión divina de la Iglesia». Iglesia-Mundo, 58 (1973) 1-3 (3).

_____, «Homilía en la toma de posesión». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1973) 320-336. en Iglesia Mundo, 52 (1973) suplemento.

_____, «La objeción de conciencia al servicio militar». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 14 (1973) 564-569 (1).

_____ **et alii**, «Los contemplativos, necesarios para que se realice en plenitud la presencia de la Iglesia como comunidad orante y contemplativa». En **VV. AA.**, «Contemplación. Primer Congreso Nacional de vida contemplativa». Ed. Claune. Madrid, 1973, pp. 205-219.

_____, «Los juicios de la Comisión Nacional Española Justicia y Paz». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 516-518. en CIO, 148 (1973).

_____, «Normas de obispo y acuerdos de la Conferencia Episcopal en el Boletín Oficial de la Diócesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1973) 353-365. en Roca Viva, 70 (1973) 701-707. en Iglesia-Mundo, 57 (1973) 17-23; y 61 (1973) 8 (3).

_____, «Precedentes de la actual negociación sobre el concordato». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1973) 519-538. en «El Concordato y el Episcopado Español». En Iglesia-Mundo, 1 (1971) suplemento (1).

_____, «Tríptico del documento episcopal». En Iglesia-Mundo, 43 (1973) 7-16 (1).

_____, *Vivir la Iglesia es vivir en verdad*. Patronato Banca de la Providencia y San Ignacio. Madrid, 1973.

1974

_____, «Adios a un gran pastor». En Diario de Cuenca, 23 de octubre de 1974.

_____, «Asesinato del Presidente del Gobierno. Homilía de nuestro prelado». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1974) 69-73. en Fuerza Nueva, 365 (1974) 12

_____, «Asistencia de la autoridades civiles a los actos de culto». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1974) 400-401.

_____, «Atención a la enseñanza del Papa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1974) 239-240.

_____, «Aviso para la cuaresma». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1974) 83-85.

_____, «Campaña contra el hambre». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1974) 86.

_____, «Cantos gregorianos en latín». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1974) 272-277.

_____, «Día nacional de la Acción Católica». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1974) 286.

_____, «Domund 1974». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 438-442.

_____, «El culto a la Santísima Virgen María». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1974) 271.

_____, «El himno nacional, aclamación litúrgica». En Vida Nueva, 945 (1974) 9 (3).

_____, «Fiesta de San Pedro, día del Papa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1974) 325-333 (1).

_____, «Gratitud». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1974) 80.

_____, «Hábito eclesiástico». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1974) 399.

_____, «Homilía del obispo don José Guerra Campos en el funeral de don Inocencio (25-X-1974)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1974) 479-483.

_____, «Informaciones Concordatarias». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1974) 358-362. en «Falsas informaciones concordatarias». En Iglesia Mundo, 77-78 (1974) 31-32 (1).

_____, «La Acción Católica en el diseño constitucional de la Iglesia» (s. e., s. l., 15 de octubre de 1974).

_____, «*La Iglesia y Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1974) 448-478 (separata). en BOOC, 11 (1974) 1-31. en Iglesia-Mundo, 80 (1974) suplemento.

_____, «*La situación de Chile, vista por su Episcopado*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1974) 242-251 (1).

_____, «*Medios de comunicación social*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1974) 355-357 (1).

_____, «*Muerte del obispo dimisionario don Inocencio Rodríguez Díez*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1974) 477-478. en «*Adiós a un gran pastor*». Diario de Cuenca, 23 de octubre de 1974.

_____, «*No está autorizada en España la comunión en la mano*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1974) 278-279.

_____, «*Nota del Obispo de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1974) 140.

_____, «*Nota del Obispo de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1974) 491.

_____, «*Nuevas puntualizaciones de monseñor Guerra Campos*». En Vida Nueva, 935 (1974) 9.

_____, «*Observación*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1974) 513.

_____, «*Peregrinación de sacerdotes a Toledo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1974) 241.

_____, «*Problemas de formación religiosa*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1974) 353-354 (1).

_____, «*Resolución sobre los libros de texto de religión en los centros docentes de la diócesis de Cuenca para el curso 1974-1975*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1974) 276-277.

_____, «*Sobre la dotación económica del clero*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1974) 407-413 (1).

_____, «*Últimos días, muerte y sepelio del obispo don Inocencio*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1974) 495-497 (1).

_____, «*Una puntualización de monseñor Guerra Campos*». En Vida Nueva, 932 (1974) 11 (6).

1975

_____, «*Ante el monumento al obispo-mártir*». En *Fuerza Nueva*, 442 (1975) 21.

_____, «*Carta al Jefe del Estado*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 10 (1975) 320.

_____, *Carta del obispo anunciando la santa misión en la ciudad de Cuenca*. Imprenta de la Falange. Cuenca, 1975. en *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 10 (1975) 344-350.

_____, «*Campaña contra el hambre*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 1 (1975) 9-10.

_____, «*Contribución de los fieles al sostenimiento de los sacerdotes*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 1 (1975) 1-8.

_____, «*Creación de una nueva parroquia*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 10 (1975) 351-352.

_____, «*Declaración a una revista*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 9 (1975) 324-326.

_____, «*Declaraciones a una agencia*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 9 (1975) 323-324. en *Diario de Barcelona*, 20 de noviembre de 1975.

_____, «*Después de la muerte de Franco*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 10 (1975) 322.

_____, «*Defensa de la sociedad y amor cristiano*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 9 (1975) 270-275.

_____, «*Edicto para proveer el beneficio de maestro de capilla*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 8 (1975) 255-257.

_____, «*Edicto para proveer la canonjía penitenciaria*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 3 (1975) 53-55.

_____, «*Evangelio en Cuaresma*». En *CIO*, 200 (1975) 5-7.

_____, «*Homilía en la misa "corpore insepulto" por Francisco Franco*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 10 (1975) 326-330.

_____, «*La Iglesia ante la enfermedad y la muerte de Franco*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 10 (1975) 319.

_____, «*La Iglesia y los contemplativos*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 7 (1975) 189-205 (separata). en *BOOC*, 7 (1975) 1-19.

_____, «*La lección de Santo Tomás como intelectual santo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1975) 1-14 (separata). en BOOC, 1 (1975) 11-22.

_____, «*La lentitud del concordato y los obispos españoles. En torno a una noticia reciente*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1975) 306-314 (1).

_____, «*La reconciliación en la Iglesia y en la sociedad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 97-121. en CIO, 217 (1975) 2-3.

_____, «*“L’osservatore romano” y el p. Häring*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1975) 50.

_____, «*Nota a los sacerdotes*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1975) 321.

_____, «*Nota histórica sobre el nombramiento de obispos auxiliares*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1975) 125-128.

_____, «*Nota sobre el ritual de la penitencia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1975) 56.

_____, «*Notificaciones sobre abandono de religión*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1975) 129-130.

_____, «*Ritual de la penitencia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1975) 39-43.

_____, «*Una exhortación del Papa*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1975) 44-47. en CIO, 199 (1975) 14-16. en Roca Viva, 87 (1975) 147-150.

_____, «*Voto sobre el ateísmo marxista*». En Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, III-V. Tipografía Vaticana, 1975. Págs. 520-525. Intervención en el Concilio Vaticano II. en «*El ateísmo marxista*». En **Hebblethwaite, Pedro**. *El ateísmo y los Padres del Concilio*. Editorial Hechos y Dichos. Zaragoza, 1967. Págs. 33-42.

_____, «*III convivencia diocesana*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1975) 236-239.

1976

_____, «*Declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española sobre los planteamientos actuales de la enseñanza*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1976) 328-346 (1).

_____, «*Declaraciones acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1976) 107-112.

_____, «*De una conversación con jóvenes estudiantes*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1976) 112-116.

_____, «*Día de la Acción Católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1976) 190-191 **(1)**.

_____, «*Día de las monjas de clausura*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1976) 229-232 **(1)**.

_____, «*Documentación sobre el tema de la comunión en la mano. Nota del obispado de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1976) 143.

_____, «*Edicto para proveer el beneficio de maestro de capilla*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1976) 255-257.

_____, «*En Cuenca, funeral por el Caudillo*». En Fuerza Nueva, 482 (1976) 30-32 **(3)**.

_____ **et alii**, *Fe y piedad popular ante el materialismo contemporáneo*. En **VV. AA.**, *La santificación cristiana de nuestro tiempo*. Editorial de Espiritualidad. Madrid, 1976. Págs. 1-24 (separata).

_____, «*Fieles a la luz, fieles al rumbo*». En Fuerza Nueva, 499 (1976) 20-21.

_____, «*Fiesta del maestro Juan de Ávila*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1976) 183-184.

_____, «*Hábito eclesiástico*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1976) 315-317 **(1)**.

_____, «*Hijo fiel de la Iglesia y servidor de la Patria*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1976) 360-367. en Fuerza Nueva, 517 (1976) 11-13.

_____, «*La evangelización en el mundo de hoy*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1976) 47-50.

_____, «*La monarquía católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 1-43 (separata). en BOOC, 1 (1976) 10-39. En Iglesia-Mundo, 106 (1976) suplemento. En Roca Viva, 99 (1976) 131-142. Y en Roca Viva, 100 (1976) 196-202. **(3)**.

_____, «*Las razones de un “no”, válidas para muchos “sí”*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1976) 368-374. en CIO, 258 (1977) 8-12. en Ecclesia, 1824 (1977) 16-17. en Iglesia-Mundo, 129 (1977) 17-20 **(3)**.

_____, «*Licencias ministeriales para sacerdotes extradiocesanos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1976) 142 **(1)**.

_____, «*Los clérigos y los tribunales civiles*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1976) 240-242 (1).

_____, «*Normas sobre la Sagrada Comunión*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1976) 200-203.

_____, «*Orar por Francisco Franco*». En El Alcázar, 19 de noviembre de 1976.

_____, «*Planificación comunista para España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1976) 186-187 (1).

_____, «*Post mortem: manifestaciones episcopales sobre Francisco Franco*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1976) 63-106.

_____, «*Presentación y prenotificación en el nombramiento de obispos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1976) 238-239 (1).

_____, «*Procesamiento de eclesiásticos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1976) 46.

_____, Prólogo al libro: *Planificación comunista para España*. ADUE, Madrid, 1976 (1).

_____, «*Reglamento de los archivos eclesiásticos españoles. Nota del obispo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1976) 161.

_____, «*Santiago. Síntesis histórica sobre la predicación, traslación y culto del Apóstol Santiago el Mayor*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1976) 1-25 (separata). en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1976) 249-274.

_____, «*Sobre el Sacramento de la Penitencia y las absoluciones colectivas*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1976) 185-187 (1).

_____, «*Testimonio extraordinario de un conquense*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1976) 215-225 (1).

_____, «*Una información sobre la diócesis de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1976) 211-214.

1977

_____, Advertencia doctrinal en el libro de Ana García de Cuenca: *La palabra del Creador* (s. e., s. l., 1977).

_____, «*Bibliografía. José Guerra Campos. Cristo y el progreso humano*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1977) 127.

_____, «Bibliografía. José Guerra Campos. *Fe y piedad popular ante el materialismo contemporáneo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1977) 212-213.

_____, «Bibliografía. José Guerra Campos. *La iglesia y el marxismo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1977) 213-213.

_____, «Bibliografía. P. Agapito de la Peña y P. Martín Olabbarri, trinitarios. *Los trinitarios 50 años en Belmonte (Cuenca), 1923-1973*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1977) 210-211 (1).

_____, «Bibliografía. Diego Torrente Pérez. *Documentos para la historia de San Clemente (Cuenca)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1977) 211-212 (1).

_____, «Biblioteca diocesana». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1977) 101 (1).

_____, *Cristo y el progreso humano*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977.

_____, «Corazón de España». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1977) 102 (1).

_____, «Declaración de la Comisión Permanente de la Conferencia Episcopal Española sobre los planteamientos actuales de la enseñanza». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1976) 328.

_____, «El catecismo trilingüe de América del Sur». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1977) 157-195 (separata). en BOOC, 8 (1977) 157-195.

_____, «El derecho del bautismo y la preparación prebautismal de los padres». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1977) 121-122.

_____, «El divorcio y el voto de los católicos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1977) 58 (1).

_____, «El rey en la Catedral de Cuenca». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1977) 51-52.

_____, *El saber teológico según Santo Tomás*. Edición del autor. Cuenca, 1977.

_____ **et alii**, «El sepulcro de Santiago». En **VV. AA.**, *IX Centenario de la Catedral de Santiago de Compostela*. Caja de Ahorros de Santiago. Santiago de Compostela, 1977. Págs. 11-50.

_____, «Homilía de monseñor Guerra Campos en el Valle de los Caídos». En *Fuerza Nueva*, 569 (1977) 12-14. en **Piñar, Blas**. *Así sucedió*. Editorial FN. Madrid, 2004. Págs. 389-395.

_____, «*Ir al cielo*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 3 (1977) 63-71.

_____ **et alii**. *La Catedral de Santiago de Compostela*. Servicio de Publicaciones de la Caja de Ahorros de Santiago. Barcelona, 1977.

_____, «*La cruz como buena nueva*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 1 (1977) 1-16.

_____, «*La estabilidad del matrimonio*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 3 (1977) 78-92.

_____, *La Iglesia y el marxismo*. Ediciones Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1977. Este libro ha sido traducido al sueco. Vid. **Guerra Campos, monseñor José**. *Kyrkan och marxismen*. Stockholm. Katolska Teologiföreningen, 1978.

_____, «*Nota ante las elecciones para las Cortes Españolas*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 5 (1977) 107-111.

_____, «*Partidos y programas políticos "incompatibles con la fe"*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 2 (1977) 33-45 (1).

_____, Prólogo al libro de Jesús Bermejo Díez: *La Catedral de Cuenca*. Caja de Ahorros Provincial. Cuenca. 1977. en *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 7 (1977) 152-154.

_____ **et alii**, «*Sacerdotes, testigos de la santidad de Cristo*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 3 (1977) 72-77.

_____, «*Temas conqueses en el "Diccionario de historia eclesiástica de España"*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 7 (1977) 145-152 (1).

_____, «*Visita ad limina. Audiencia de S.S. Pablo VI*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 2 (1977) 49-51 (1).

1978

_____ **et alii**, «*Ante el referéndum sobre la Constitución*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 6 (1978) 197-203. en *Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo*, 12 (1978) 597-600 (1).

_____, «*Algunas orientaciones sobre evangelización y catequesis hoy según la doctrina de la Iglesia*». En *Boletín Oficial del Obispado de Cuenca*, 2 (1978) 57-81.

_____, *Amor, deber y permisivismo*. Asociación de Universitarias Españolas. Madrid, 1978.

_____, *Ateísmo, hoy*. Ediciones Fe Católica. Madrid, 1978.

_____, «*Bibliografía. Andrés Azcárate, o. s. b. La flor de la liturgia renovada. Manual de cultura y espiritualidad litúrgicas*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 56 **(1)**.

_____, «*Bibliografía. Dimas Pérez Ramírez. Cinco siglos de bibliografía en Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1978) 128 **(1)**.

_____, «*Bibliografía. José Guerra Campos. Amor, deber y permisivismo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1978) 216 **(1)**.

_____, «*Bibliografía. José Guerra Campos. Ateísmo, hoy*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1978) 216-218 **(1)**.

_____, «*¿Constitución sin Dios para un pueblo cristiano?*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1978) 129-133. en *Iglesia-Mundo*, 165 (1978) 23. en *Fuerza Nueva*, 615 (1978) 14-15. en *Roca Viva*, 130 (1978) 587-589. en *Roca Viva*, 365 (1999) 250-252. **(3)**.

_____, «*Diálogo de la Navidad con un hombre culto*». En *Diario de Cuenca*, 24 de diciembre de 1978. Págs. 10-11.

_____, «*“Los valores morales y religiosos en la constitución”*. Documento de la Asamblea de la Conferencia Episcopal Española, con algunas notas de doctrina católica para una recta interpretación del mismo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 5-22. en *Iglesia-Mundo*, 154 (1978) suplemento **(3)**.

_____, «*Dos maneras de entender la evangelización*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1978) 171-189 **(1)**.

_____, «*Elección y muerte de Juan Pablo I*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1978) 146 **(1)**.

_____, «*Fuentes para la predicación sacerdotal*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1978) 205-206 **(1)**.

_____, «*Juan Pablo II*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1978) 146-148 **(1)**.

_____, «*Ideas claras sobre la ley del divorcio*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1978) 108-123. en *Diario de Cuenca*, 21 de noviembre de 1978. en *Iglesia-Mundo*, 162 (1978) 7-8. en *Roca Viva*, 127-128 (1978) 459-462. en *Sol de Fátima*, 73 (1980) 8 y 18 **(3)**.

_____, «Final de las jornadas. Indicaciones del obispo y directrices diocesanas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1978) 93-100.

_____, «Libros de teología y catequesis». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1978) 27-49 (1).

_____, «Magisterio de los obispos diocesanos y Conferencia Episcopal». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1978) 208-209 (1).

_____, «Muerte de Pablo VI». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1978) 169 (1).

_____, «Nuestros legisladores y la familia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1978) 128 (1).

_____, «Tres homilias del obispo sobre el Papa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1978) 153-166.

_____, «Tres papas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1978) 145-148 (1).

1979

_____, «Bibliografía. Dimas Pérez Ramírez. Escuela conquense de escultura renacentista: Pedro de Villadiego y el retablo mayor de Tarancón». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1979) 31 (1).

_____, «Campaña de Navidad 1979». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1979) 266-267.

_____, «Desde Cuenca: los puntos sobre las íes». En Iglesia-Mundo, 186 (1979) 11.

_____, «Día del Papa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1979) 157-158.

_____, «Disposición sobre estipendios». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1979) 25.

_____, «Documentos de la Conferencia Episcopal sobre matrimonio y familia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1979) 79-83. en Roca Viva, 142 (1979) 518-520 (3).

_____, «Documentos sobre el matrimonio y la familia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1979) 60 y 64 (1).

_____, «El obispo de Cuenca nos amplía detalles sobre la instrucción colectiva del Episcopado español». En Diario de Cuenca, 29 de noviembre de (1979) 11. en Iglesia-Mundo, 191-192 (1979) 3 (3).

_____, «*El sueldo de los obispos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1979) 45 (1).

_____, «*Informaciones. El magisterio episcopal y las conferencias episcopales*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1979) 26-27 (1).

_____, «*Instrucción colectiva del Episcopado sobre el divorcio civil*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1979) 259-265 (1).

_____, «*Juan Pablo II, a los sacerdotes*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1979) 53-55.

_____, «*La encíclica Redemptor hominis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1979) 33-34.

_____, «*La fiesta de todos los santos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1979) 274-275 (1).

_____, «*Opinión de monseñor Guerra Campos*». En Fuerza Nueva, 675 (1979) 31. en Diario de Cuenca, 8 de noviembre de 1979 (3).

_____, «*Por qué el convento santiaguista de Uclés es de la Diócesis de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1979) 172-183.

_____, «*Ritual de la penitencia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-9 (1979) 120 (1).

_____, «*Ritual de la penitencia. Orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado español. Nueva rectificación del texto rectificado*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1979) 62-64 (1).

_____, «*Ritual de la penitencia. Rectificación de las orientaciones doctrinales y pastorales del Episcopado español*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1979) 13-23. en Roca Viva, 138 (1979) 371-377 (3).

_____, «*Subvenciones de la Junta Nacional de reconstrucción de templos parroquiales a las diócesis españolas desde 1941 hasta 1978*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1979) 91-92 (1).

1980

_____, «*Algunas indicaciones sobre la celebración de la Santa Misa*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-8 (1980) 135-137 (1).

_____, «*Antecedentes del caso Hans Küng*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1980) 21-27 (1).

_____, «*Bibliografía. Ángel Horcajada Garrido: Huellas del pasado, Horcajo de Santiago*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1980) 198-199 (1).

_____, «Bibliografía. Ángel Horcajada Garrido: Uclés, comunidad creyente». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1980) 51-52 (1).

_____, «Bibliografía. Elías Vallcanera, claretiano: Salve, María». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 124 (1).

_____, «Bibliografía. Manjavacas. Apuntes para un mayor conocimiento de una verdadera devoción a María santísima de la antigua de Manjavacas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1980) 167-168 (1).

_____, «Bibliografía. P. Joaquín Marturet, s. j. Ejercicios espirituales dirigidos por San Juan de Ávila». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1980) 200-201 (1).

_____, «Campaña de Navidad 1980 de Cáritas diocesana». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1980) 177-178.

_____, «Carta del Papa Juan Pablo II sobre el ministerio y el culto de la Eucaristía». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3-4 (1980) 55-61.

_____, «Conclusiones del Sínodo particular de los obispos de Holanda, presidido por el Papa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 y 4 (1980) 72-88.

_____, «Cosas extrañas en la Iglesia española. La extrañeza de una redacción y el problema de fondo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1980) 45-49. en Ecclesia, 1978 (1980) 19-20 (1).

_____, «Crimen favorecido». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 119-121 (1).

_____, «Información lamentable, pero ineludible». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 121-124 (1).

_____, «Invenciones calumniosas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1980) 202-204.

_____, «La absolución general». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 116-119 (1).

_____, «Las procesiones de Semana Santa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3-4 (1980) 62-64. en Diario de Cuenca, 30 de marzo de 1980 («Los tambores de Cuenca»).

_____, «Museo Diocesano de Arte Sacro». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1980) 194-198 (1).

_____, «Por qué en el boletín y no solamente en el seno de la colegialidad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1980) 114-115 (1).

_____, «*Reavivemos nuestra gracia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1980) 39-41.

_____, «*Villanueva de la Jara. Cuarto centenario de la venida de Santa Teresa de Jesús*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3-4 (1980) 65-71.

_____, «*XV centenario del nacimiento de San Benito*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1980) 189-194.

1981

_____, «*Bibliografía. Antonio Navarro García: Mis notas para la historia de Motilla del Palancar (Cuenca)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1981) 187 (1).

_____, «*Bibliografía. Jaime Colomina Torner. Piedaíta, mártir de La Mancha*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 115-117 (1).

_____, «*Bibliografía. Jose Guerra Campos: La ley del divorcio y el Episcopado español (1976-1981)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1981) 28-29.

_____, «*Convocatoria para becas en el Seminario Menor de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-7 (1981) 94-95.

_____, «*Después del divorcio*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-7 (1981) 86-87. en Iglesia Mundo, 223 (1981) 14 (3).

_____, «*Disposiciones sobre estipendios*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-5 (1981) 53.

_____, «*Edicto para proveer el cargo de Archivero de la S.I. Catedral de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-7 (1981) 88-91.

_____, «*El que mata a los niños...*». En Fuerza Nueva, 790 (1981) 1, 12-13 (4).

_____, «*Errata estadística sobre Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 111 (1).

_____, «*Fiesta del Corpus Christi, día de la caridad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-7 (1981) 82-85.

_____, «*Fundación "Mártires de Cuenca"*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-7 (1981) 92-93.

_____, *Guía de la Catedral de Santiago de Compostela*. Cabildo de la Catedral. Santiago de Compostela, 1981.

_____, «*IV centenario de Santa Teresa de Jesús*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 132.

_____, «*La Iglesia local y las vocaciones*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-5 (1981) 59-63 (1).

_____, *La ley del divorcio y el Episcopado español*. Ediciones Adué. Madrid, 1981.

_____, «*La sangre del Papa*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-5 (1981) 51-52.

_____, «*La Santa Sede, el cardenal Gomá y la Guerra de España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 118-120.

_____, «*Nota del boletín. Declaración de la Comisión Permanente de la CEE, sobre el proyecto de ley de modificación de la regulación del matrimonio en el Código Civil*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 9.

_____, «*Normas prácticas de pastoral vocacional*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-5 (1981) 64-77 (1).

_____, «*Nota previa. II Congreso Mundial de Vocaciones*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 107 (1).

_____, Prólogo al libro de Fray Antonio de Lugo: *En tierra firme*. FN Editorial. Madrid, 1981.

_____, «*Sumario*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 121 (1).

_____, *Un fenómeno social en relación con la ley de divorcio y el Episcopado español*. Ediciones ADUE. Madrid, 1981. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1981) 30-40. en *Cristiandad*, 600-601 (1981) 70-74. en *Iglesia-Mundo*, 216 (1981) 16-17.

_____, «*Valoración de la Asamblea Conjunta a los diez años de su celebración*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1981) 138-141. en *Ecclesia*, 2.046 (1981) 16-17.

_____, «*25 de julio: jornada por las que oran*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6-7 (1981) 97-99 (1).

1982

_____, «*Ante la venida del Papa a España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 43-46.

_____, «Bibliografía. José Guerra Campos: Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro del Apóstol Santiago». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1982) 211.

_____, «Bibliografía. Manuel González Gisbert: Santa Teresa de Jesús y Cuenca, con otros ensayos teresianos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1982) 209-210 (1).

_____, «Convocatoria para becas en el Seminario Menor de Cuenca». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-9 (1982) 71-72.

_____, *Después de la visita del Papa a España*. Gráficas P. López. Madrid, 1982. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1982) 94-164. en Iglesia-Mundo, 248 (1983) 2-3 (3).

_____, «Día de la caridad – Corpus Christi. Carta a los Señores Curas». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 51-53.

_____, «El Catecismo de Indios». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1982) 36.

_____, «El hábito eclesiástico. Aviso a los Reverendos Sacerdotes». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1982) 212-213.

_____, «El Papa en Fátima: Consagración del mundo al Inmaculado Corazón de María. Nota del Obispo de Cuenca». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1982) 40-42.

_____, «El rey en una situación límite». En Siempre P' delante, 32 (1983) 10-11 (3).

_____, «Escuchemos a quien nos habla en nombre del Señor». En Cristiandad, 614-615 (1982) 83-88 (3).

_____, *Exploraciones arqueológicas en torno al sepulcro de Santiago*. Cabildo de la S.A. M. Iglesia Catedral de Santiago. Burgos, 1982.

_____, «La exhortación apostólica “Familiaris consortio”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 64-66.

_____ **et alii**, *La invariante moral del orden político*. Conferencia en el Club Siglo XXI el 29 de abril de 1982. Gráficas Agenjo. Madrid, 1982. en **VV. AA.**, *Hacia la Estabilización Política*. Unión Editorial. Madrid, 1983 (3). en *Altar Mayor*, 104 (2006) 886-879 (2). en *Iglesia-Mundo*, 235 (1982) 9-10; 236 (1982) 11-12; 237 (1982) 11-12; y 238 (1982) 15-16.

_____, «La invariante moral del orden político (Nota de prensa)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 64-66.

_____, «*La familia cristiana, creyente y evangelizadora*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-9 (1982) 82-90.

_____, «*Libros sobre los mártires de España*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-9 (1982) 91-92.

_____, «*Llamamiento para la campaña de Navidad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1982) 188-189.

_____, «*Nota del Obispo de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1982) 40-42.

_____, Prólogo al libro de Ángel Horcajada Garrido: *Priores santiaguistas de Uclés* (s. e., Cuenca, 1982). Págs. 11-14.

_____, «*Visita ad limina apostolorum*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1982) 16-18.

1983

_____, «*Aborto en los catecismos escolares. La extraña contienda entre el Gobierno y la Conferencia Episcopal*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 127-134. en Roca Viva, 193 (1984) 24-26.

_____, «*Apertura del Museo Diocesano de Arte Sacro*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1983) 57-64.

_____, «*Bibliografía. Ángel Horcajada Garrido: Priores Satiaguistas de Uclés*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1983) 65-66.

_____, «*Bibliografía. Dimas Pérez Ramírez et alii: Catálogo del Archivo de la Inquisición de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1983) 64-65 (1).

_____, «*Bibliografía. Eutimio Sastre Santos: El martiriología de Uclés y los orígenes de la Orden de Santiago* (1).

_____, «*Bibliografía. José Guerra Campos: Kyrkan och marxismen*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 139-140.

_____, «*Bibliografía. José Manuel Nieto Soria: La fundación del Obispado de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 136-137 (1).

_____, «*Bibliografía. Juan Bautista Bazan: Autos de la historia de Nuestra Señora de Gracia..., año 1555...*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 139-140 (1).

_____, «*Bibliografía. Juan Zarco Cuevas: Relaciones de pueblos del Obispado de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1983) 193-194 (1).

_____, «*Bibliografía. Luis G. Candamo: El Museo Diocesano de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 138-139 **(1)**.

_____, «*Bibliografía. Varios autores. Fe cristiana y cultura humana*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1983) 194-195 **(1)**.

_____, «*Campaña de Navidad 1983. Llamamiento a los cristianos de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1983) 203-204.

_____, «*Celebración litúrgica ante la Iglesia Catedral*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 114-118 **(1)**.

_____, «*Centenario de la Diócesis y Año Jubilar de la redención*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-8 (1983) 74-75 **(1)**.

_____, «*Centenario de la Diócesis y Año Jubilar en Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2-3 (1983) 40-42 **(1)**.

_____ **et alii**, «*El respeto a la vida está por encima de las leyes de los hombres*». En Iglesia-Mundo, 248 (1983) 27 **(3)**.

_____, «*Exposición conmemorativa*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 112-114 **(1)**.

_____, «*Homilía. VIII centenario de la Diócesis y Año Jubilar de la redención*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 118-125.

_____, «*Instrucción sobre la autorización civil del aborto*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1983) 3-12. en El Alcázar, 26 de febrero de 1983. Págs. 1, 12 y 13. en Cristiandad, 626-627 (1983) 52-58. en Iglesia-Mundo, 250 (1983) 13-16. en Roca Viva, 186 (1983) 309-316 **(3)**.

_____, «*Legislación particular para la Diócesis de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1983) 150-157.

_____, «*Los decretos de la Conferencia Episcopal*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1983) 205-206.

_____ **et alii**, «*Los obispos de la provincia de Toledo, a los sacerdotes y educadores de la fe*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2-3 (1983) 45-46.

_____, «*Mandato*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1983) 2.

_____, «*Maniobras publicitarias en torno a la ley del aborto*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1983) 67-68.

_____, «*Nuevo Código de Derecho Canónico*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1983) 143-149.

_____, **et alii**, «*Observaciones teológicas sobre la evolución*». En **VV. AA.**, *Fe cristiana y cultura humana*. Ediciones ADUE. Madrid, 1983. Págs. 103-128.

_____, «*Octavo centenario de la Diócesis y Año Jubilar de la redención*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1983) 55-56 (1).

_____, Prólogo al libro de Carlos Albendea y Miguel Ángel Monedero: *Catedral Museo Diocesano Cuenca. Guía ilustrada*. Ediciones Cero Ocho. Cuenca, 1983.

_____, «*Semana de historia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1983) 110-112 (1).

_____, «*Toda ley y autoridad humana están sometidas a leyes inviolables*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2-3 (1983) 49-52. en *El Alcázar*, 8 de abril de 1983 («*La firma del Rey*»).

_____, «*VIII centenario de la Diócesis de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1983) 13-18.

_____, «*Visita pastoral y confirmación*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2-3 (1983) 45-46.

1984

_____, «*Acción vocacional en Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1984) 76-77 (1).

_____, «*Bibliografía. Ángel Horcajada Garrido: Uclés, capital de un Estado*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 268 (1).

_____, «*Bibliografía. Carlos de la Rica: Carboneras de Guadazaón*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 268-269 (1).

_____, «*Bibliografía. Francisco Martín Carrascosa: La Celebración Eucarística*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1984) 164 (1).

_____, «*Bibliografía. Jesús Pinar Ramos: Buendía y un trozo de historia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1984) 371-372 (1).

_____, «*Congreso “Evangelización y hombre de hoy”*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1984) 369-370.

_____, «*Consagración del mundo al Inmaculado Corazón de María*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1984) 26-28.

_____, «*Cuántas veces pueden comulgar los fieles en el mismo día*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 232 (1).

_____, «*Día sacerdotal en el IV centenario del seminario*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1984) 147 (1).

_____, «*Ediciones litúrgicas. Libro de la Santa Sede*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1984) 19 (1).

_____, «*El beato Domingo Iturrate*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1984) 15-17 (1).

_____, «*Fiesta de San José*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1984) 79 (1).

_____, «*Indulto para la Misa según el Misal Romano Latino de 1962*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-10 (1984) 233 (1).

_____, «*Jornada de oración por las vocaciones*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1984) 76 (1).

_____, «*La teología de la liberación*». En El Periódico de Cataluña, 7 de octubre de 1984. Pág. 6. en Ya, 9 de octubre de 1984 (5).

_____, «*Seminaristas mayores, 1970-1975-1982*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1984) 148-150 (1).

1985

_____, «*A mis hermanos de la familia cristiana de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1985) 23-25.

_____, «*Bibiografía. Dimas Pérez Ramírez. Cuenca. La ruta de los castillos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1985) 79-80 (1).

_____, «*Bibiografía. José Guerra Campos: Roma y el sepulcro de Santiago. La bula "Deus omnipotens"*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1985) 77-79.

_____, «*Bibiografía. Juan Muñoz Cascos: El hermano Bonifacio, excelentísimo señor limosnero. Su biografía*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10-12 (1985) 162-163 (1).

_____, «*Campaña de Navidad 1985*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1985) 168-169.

_____ **et alii.** «*Carta sobre la reconciliación y la penitencia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-2 (1985) 9-12.

_____, «*Celebración cristiana del año internacional del joven*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-2 (1985) 4-5 (1).

_____, «Consejo presbiterial». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-2 (1985) 3-4 (1).

_____, «Directorio para la pastoral del matrimonio en la diócesis de Cuenca». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1985) 95-100.

_____, «Fiesta del Corpus, día de la caridad». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1985) 49-51.

_____, *La bula «Deus omnipotens» (1984)*. Ediciones del Excmo. Cabildo de la S.A.M.I. Catedral. Santiago de Compostela, 1985.

_____, «La corona, especialmente herida». En Siempre P'alante, 86 (1985) 11 (3).

_____, «La iglesia y los contemplativos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1975) 189-205 (separata).

_____, «Legitimación de un crimen. Aborto prácticamente libre». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1985) 81-87. en El Alcázar, 17 de julio de 1985. Págs. 1-3. en Covadonga Informa, 96 (1985) 1. en Iglesia-Mundo, 302 (1985) 15-18. en Roca Viva, 220 (1986) 195-200. Vid. también «*Aborto praticamente livre na Espanha. Legitimação de um crime*». En Catolicismo, 417 (1985) 15-18 (3).

_____, «Los mártires de España». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1985) 58-60.

_____ **et alii**. *Los obispos denuncian al PSOE*. Editorial "Sancho el Fuerte". Pamplona, 1985 (4).

_____, «Los pobres, "gente de Dios"». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-2 (1985) 3-4 (1).

_____, «Moral católica y monarquía constitucional». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1985) 89-92. en Ave María, 733 (2007) 17-18.

_____, «Ofrenda y ofensa a Santa María». En Siempre P'alante, 87 (1985) 3 (3).

_____, «Orígenes del culto jacobeo en Compostela». En Razón Española, 13 (1985) 145-162 (4).

_____, «Para una celebración digna de la Semana Santa». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1985) 23-25.

_____, «Que no cese la oposición al asesinato de los inocentes». En Cristiandad, 654-655 (1985) 164-168 (3).

_____, «*Patrimonio bibliográfico diocesano*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10-12 (1985) 158-162.

_____, Prólogo al libro de VV. AA.: *Cuadernos de Semana Santa*. Hermandad de Ntro. Padre Jesús Nazareno de El Salvador. Cuenca, 1985. Pág. 7.

_____, «*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9 (1985) 111 (1).

_____, «*Recinto universitario "Ramírez de fuenleal"*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1985) 53-56 (1).

_____, «*Un libro de ética sexual y la doctrina católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 13 (1985) 192.

1986

_____, «*Bibliografía. Luis Andujar Ortega: Belmonte, cuna de fray Luis de León. Su colegiata*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 241-244.

_____, «*Buscad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 212-213.

_____, «*Colegio de consultores*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1986) 256-257.

_____, «*Consejo presbiterial*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1986) 2-4 (1).

_____ **et alii**, *Cuadernos de Semana Santa*. Hermandad de Jesús Nazareno. Cuenca 1986.

_____, «*Degradación moral de una sociedad permisivista*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986) 239-240.

_____, «*Escuela diocesana de teología para seglares*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1986) 5-6 (1).

_____, *La Iglesia en España (1936-1975)*. En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 101-195 (separata). Este libro ha sido traducido al francés. Vid. **Guerra Campos, José**, *l'Eglise en Espagne (1936-1975)*. Boletín Oficial del Obispado de Cuenca. Cuenca, 1986. en **VV. AA.**, *España, nuestro siglo (IV). El Gobierno de Franco (1939-1975)*. Plaza & Janés. Barcelona, 1986. Págs. 282-303.

_____, «*Martirio y cruzada*». En Siempre P'alante, 106 (1986) 10 (3).

_____, «*Nota sobre confesionalidad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 6 (1986), 233-234.

_____, «*Persecución religiosa*». En Siempre P'alante, 105 (1986) 13 (3).

_____, «Presentación de la reedición del “Catecismo Limense”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1986) 65.

_____, Prólogo al libro de Luis Andújar: *Belmonte, cuna de fray Luis de León: su colegiata* (s. e., Cuenca, 1986). Págs. 7-11.

_____, «Visita “ad limina apostolorum”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7 (1986) 246.

1987

_____, «Año mariano». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1987) 110-114.

_____, «Ante la campaña de Navidad 1987». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 222-223.

_____, «Buscad primero el reino de Dios y su justicia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 170-199 (separata). en ADUE. Madrid, 1987 en Roca Viva, 261 (1989) 456-463; 267 (1990) 211-213; 268 (1990) 270-272; y 269 (1990) 323-326 (3).

_____, «Comisión ejecutiva para la casa sacerdotal diocesana». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 156-158.

_____, «Cómo ser cristiano en tiempos difíciles». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 241-243 (1).

_____, «Decreto por el que se crea el “Fondo de sustentación del clero-obispado de Cuenca”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 156-158.

_____, «Decreto por el que se crea el Fondo “Edificios del obispado de Cuenca”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 158-159.

_____, «El “monitum” de Abel Hernández». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1987) 40.

_____, «Erección de la parroquia de San Julián». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1987) 3-4.

_____, «Las intervenciones artificiales sobre la procreación y la vida humana incipiente, ante la ley moral». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1987) 52-55 (1).

_____, «Las carmelitas mártires de Guadalajara». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1987) 42-45.

_____. «Inicio del curso en los Movimientos de Apostolado Seglar». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 164-167.

_____, «Obligaciones morales de la autoridad y la ley civil». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 2 (1987) 55 (1).

_____, «Patrimonio cultural de la Iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1987) 10.

_____, Prólogo al libro de Ángel Horcajada Garrido: *XXV aniversario, Cursillos de cristiandad de Cuenca. Andadura apostólica (1962-1987)*. Secretariado Cursillos de Cristiandad. Cuenca, 1987. Págs. 1-4. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 3 (1987) 123-126.

_____, Preámbulo al libro de B. Porreño y J. Pinar Ramos (ed.): *Información de los milagros que ha hecho la imagen de Nuestra Señora del Sagrario, del lugar de Garcinarro* (s. e., Cuenca, 1987). Págs. 7-8. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 239-241.

_____, Prólogo al libro de Alfonso Fernández Salvador et alii: *Catálogo monumental de la diócesis de Cuenca*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 1987. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4 (1987) 148-150.

_____, «Testimonio. Cómo ser cristiano en tiempos difíciles». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1987) 1-24 (1).

_____, «Un inventor de mártires». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1987) 205-208 (1).

1988

_____, «A su santidad Juan Pablo II...». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1988) 63-65.

_____, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo. Ciudadanos católicos y comunidad política. Las incoherencias de la predicación actual descubren la necesidad de reedificar la doctrina de la iglesia». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 135-156. en *Altar Mayor*, 107 (2006) 886-879. en *Cristiandad*, 697-699 (1989) 85-87; 805-806 (1998) 148-155. en *Iglesia-Mundo* 384 (1989) 51-58. en *Roca Viva*, 258 (1989) 313-317. en *Verbo*, 359-360 (1997) 819-837 (3).

_____, «Ante el XIV centenario del III Concilio de Toledo (589-1989)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 123.

_____, «Bibliografía». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1988) 207-208.

_____, «Bibliografía. Biografía del padre Nieto, S. J.». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1988) 205 (1).

_____, «*Bibliografía. Dimas Pérez Ramírez. Guía del archivo diocesano de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1988) 205-207 (1).

_____, «*Carta sobre la canonización del beato Juan del Castillo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1988) 51-64.

_____, «*Coronación de la Virgen del Villar en Villarrubio*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 84-88.

_____, «*Homilía en la solemnidad de la Asunción, clausura del Año Mariano*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8-10 (1988) 89-95.

_____, «*Nota del boletín*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1988) 211-212 (1).

_____, «*Nota del obispo de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-7 (1988) 63.

_____, «*La editorial ADUE...*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11-12 (1988) 207-208 (1).

_____, Prefacio al libro de Vicente Martínez Millán (ed.): *Historia musical de la catedral de Cuenca*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 1988. Págs. 9-11.

_____, «*Sollicitudo rei socialis*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1988) 7-12.

1989

_____, «*Arrendamiento del edificio conventual de San Pablo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-8 (1989) 120-121 (1).

_____, «*Bibliografía. Clementino Sanz y Díaz: Historia documentada de Nuestra Señora de la Luz y de su culto en Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-12 (1989) 180-181 (1).

_____, «*Bibliografía. José Guerra Campos: Crisis y conflicto de la Acción Católica española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964 - documentos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-12 (1989) 180-181.

_____, «*Bibliografía. Miguel Martínez Millán: Historia musical de la catedral de Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-12 (1989) 179-180 (1).

_____, «*Campamento de los jóvenes de Acción Católica*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 66-67.

_____, «Cincuentenario». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1989) 52-56 (1).

_____, «Crisis y conflicto en la Acción Católica Española y otros órganos nacionales de apostolado seglar desde 1964». Ediciones ADUE. Madrid, 1989.

_____, «Cuenca y sus mártires». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 72-74.

_____, «Culto a San Julián». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1989) 50-51 (1).

_____, «Homilía de don José en sus bodas de plata episcopal». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 107-115. Ibidem en Iglesia-Mundo, 398-399 (1990) 25-28.

_____, «Jornada mundial de la juventud. Peregrinación a Santiago con el Papa Juan Pablo II». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-8 (1989) 85-88.

_____, «Nota sobre la recta interpretación de “Humanae vitae”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1989) 26-27.

_____, «Nueva parroquia de San Fernando». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 58-59.

_____, «Petición de licencia a la Santa Sede». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 7-8 (1989) 121-122.

_____, Prólogo al libro de Clementino Sanz Díaz: *Historia documentada de Ntra. Sra. de la Luz y de su culto en Cuenca*. Hermandad de Ntra. Sra. de la Luz. Cuenca, 1989.

_____, «Sacramento de la confirmación». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 60-61.

_____, «Tras las elecciones de octubre». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-12 (1989) 176-178.

_____, «XIV centenario del III Concilio de Toledo». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 75-76.

_____, «750º aniversario del misterio de los corporales de Daroca y Santa Hijuela de Carboneras». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 4-6 (1989) 69-72 (1).

1990

_____, «Alocución en la V Jornada Mundial de la Juventud». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 20-22.

_____, «*Bendición de la Iglesia renovada de San Felipe Neri*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 113-117.

_____, «*Causa de canonización del obispo D. Cruz Laplana y Laguna y del presbítero D. Fernando Español Verdie*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 122-124 (1).

_____, «*Condiciones de la nueva evangelización*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 65-68.

_____, «*Día nacional de la caridad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 69-70.

_____, «*Jornada del Sr. nuncio apostólico en Cuenca*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-11 (1990) 165-169 (1).

_____, «*La caída del comunismo o el final de la esperanza marxista*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 39-44.

_____ **et alii**, «*La Iglesia en España (1936-1975)*». *Síntesis histórica*. En **VV. AA.**, *La guerra y la paz cincuenta años después*. Gráfica Campillo-Nevado. Madrid, 1990. Págs. 435-479. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5 (1986) 1-95 (separata).

_____, «*La Iglesia y la Universidad en Castilla-La Mancha*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 86-87 (1).

_____, «*La Ley de Dios y la democracia*». En Boletín del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990), 31-37.

_____, «*La ley de educación*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 77-79 (1).

_____, «*La vida en Dios frente a la divinización de la esperanza temporal que se derrumba*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1990) 25-28.

_____, «*Qué es la conciencia. Su relación objetiva con la Ley de Dios*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 12 (1990) 241-248.

_____, «*Ratzinger y el Sínodo tienen razón*». En Siempre P' delante, 202 (1990) 9 (3).

_____, «*Resumen de la situación ante la ley de educación (LOGSE)*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 77-79.

_____, «*Romería al monumento del Sagrado Corazón en el Cerro del Socorro y renovación de la consagración*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 96-102.

_____, «*Sepultura en Santa María del Monte*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 9-11 (1990) 173.

_____, «*Solemnidad del Sagrado Corazón de Jesús*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-8 (1990) 92-94.

1991

_____, «*Carta a la parroquia burgalesa de San Julián*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 180-184. en **Alonso, Ramón**, *San Julián, hijo de vecino de Burgos (razón y excusa)*. Editor: Teófilo Serrano. Burgos, 2000. Págs. 123-125.

_____, «*Carta del obispo a los alumnos del Seminario Mayor ante el Curso 1991-1992*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 92-101.

_____, «*Centenario de San Juan de la Cruz, doctor de la Iglesia*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 158-166.

_____, «*Clausura del congreso de estudios sobre fray Luis de León y de las celebraciones del centenario del mismo, en Belmonte*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 151-157.

_____, «*Día de la Acción Católica y del Apostolado Seglar*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 134-139.

_____, «*Encíclica Centesimus annus de Juan Pablo II*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 187-204.

_____ **et alii**, «*Estipendio de misas*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 81-83.

_____ **et alii**, «*La evangelización del pueblo*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 107-120.

_____, «*Nota sobre la edad de la confirmación*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 105-106 (1).

_____, «*Oración por Europa, para que se reedifique sobre el Evangelio*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 205-206.

_____, «*Primacía de la evangelización. Urgencia de la misión para los no cristianos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1991) 21-39.

_____, «*Santa Teresa y San Juan de la Cruz*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 166-170.

_____, «*Testimonio sobre la reliquia de San Julián de Cuenca llevada a Burgos en el año 1991*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-12 (1991) 178-179.

_____, «Urgencia de la misión para los no cristianos». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-4 (1991) 21-22 (1).

1992

_____, «A dónde vamos con las procesiones». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1992) 18-19.

_____, «Apéndice sobre las leyes permisivas del aborto». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 183.

_____, «Beatificación de 122 mártires del año 1936 en España». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 136-146 (1).

_____, «Bibliografía. Emilio Sánchez Baeza: La persecución religiosa en la diócesis de Cartagena-Murcia y candidatos al altar 1931-1939». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 180-181 (1).

_____, «Bibliografía. Luis Andújar Ortega. Órgano histórico. Colegiata San Bartolomé apóstol de Belmonte (Cuenca)». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 180-181 (1).

_____, «Carta de su santidad a los sacerdotes». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1992) 7-8 (1).

_____, «Decreto del obispo de Cuenca sobre el “Catecismo de la Iglesia Católica”». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 77-79.

_____, «Dios con nosotros». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 11 (1992) 14-16.

_____, «Evocación de los siervos de Dios y mártires, el obispo don Cruz y el presbítero don Fernando». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1992) 22-26.

_____, «Doctrinal. Fe y cultura». En Iglesia-Mundo, 444 (1992) 12-13 (4).

_____, «La Santa Sede invita a la JOC a recuperar su misión evangelizadora». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 122-123 (1).

_____, «Problemas por influjos doctrinales y de ambiente público». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1-3 (1992) 36-50.

_____, Prólogo al libro de Domingo Muelas Alcocer: *Don Cruz Laplana y Laguna, obispo mártir de Cuenca*. Obispado de Cuenca. Cuenca, 1992. en Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 176-180.

_____, «*Vivir la novedad del Evangelio*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 5-10 (1992) 114-116.

1993

_____, «*El Evangelio es Dios con nosotros*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1993) 46-47.

_____, «*Estamos obligados a buscar el máximo bien*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1993) 93-94.

_____ **et alii**, *La guía de la Catedral de Santiago de Compostela*. Aldeasa. Vitoria, 1993. Este libro ha sido traducido al inglés y al francés. Vid. *Guide to the Cathedral in Santiago de Compostela*. Aldeasa. Vitoria, 1993. Y *Guide de la Cathédrale de Saint-Jacques-de-Compostelle*. Vitoria. Fournier, 1993.

_____, «*Llamados a ser santos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1993) 44-46.

1994

_____, *Estudios y ocurrencias sobre la cuestión de Santiago en el siglo XX. Revisión panorámica*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 1994.

_____, «*La encíclica Veritatis splendor*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1994) 93-94.

_____, «*La libertad, liberada en la verdad*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1994) 92-93.

_____, Prólogo al libro de M. A. Castellano Huerta: *Belmonte*. Everest. Madrid, 1994. Págs. 5-7.

1995

_____, «*En el trigésimo aniversario del Concilio*» (sd., se., sl.). Artículo censurado por ABC.

_____, «*Pablo VI advirtió los errores*». En ABC, 29.250 (1995) 64.

_____, «*Prepararse al Jubileo es despertar*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1995) 134-136.

1996

_____, «*Despedida de D. José Guerra Campos*». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 1 (1996) 56-59.

_____, «*Discurso de despedida en la parroquia conquense de San Fernando (30-7-1996)*». En Hermandad Sacerdotal Española, 7 (1996) 4.

_____, «Homilía en la misa de concesión de órdenes en la Catedral (29-VI-1996)». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 7 (1996) 11.

_____, «Telegrama enviado a la HSE el 27 de febrero de 1972 con motivo de las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 7 (1996) 2.

1997

_____, «Carta a don Ángel Garralda García, párroco de San Nicolás en Avilés (Asturias)». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 18 (2).

_____, «Homilía en la Santa Misa concelebrada de clausura de la Asamblea Nacional». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 8 (1997), 15 (2).

_____, «Su última conferencia, fue para la dirección, claustro de profesores y alumnos del Colegio Corazón Inmaculado de María (21-06-1997)». En *Hermandad Sacerdotal Española*, 9 (1997) 6 (2).

_____ et alii, «Franco y la Iglesia Católica. Inspiración cristiana del Estado». En VV. AA., *El legado de Franco*. Fundación Nacional Francisco Franco. Madrid, 1997. Págs. 81-172.

2000

_____, «Mi primera Misa». En *Boletín de la Hermandad Sacerdotal*, 13 (2000) 10 (2).

2001

_____, «La confusión vista por los pastores. Criterios para orientarse en medio de tanta confusión». En *Meridiano Católico*, 265 (2001) 7-8 (2).

2003

_____ et alii, «Estudios y ocurrencias sobre la cuestión de Santiago en el siglo XX. Revisión panorámica». En *Compostellanum*, 48 (2003) 449-513 (2).

2004

_____ et alii, *La Cuestión Jacobea en el siglo XX*. Instituto Teológico Compostelano. Santiago de Compostela, 2004 (2).

2007

_____, «Mensaje de D. José Guerra Campos sobre D. Cruz Laplana». En *Kerygma*, 29 (2007) 27-30 (2).

2009

_____, «Diálogos sobre libertad religiosa». En *Altar Mayor*, 12 (2009) 363-374 (3).

_____, *La esperanza del Evangelio*. Editorial Sol. Madrid, 2009 (2).

2010

_____, *Sacerdotes, ministros de Jesucristo*. Editorial Sol. Madrid, 2010 (2).

SIN FECHA

_____, *La Catedral de Santiago de Compostela* (s. d., s. e., s. l.).

8.2. BIBLIOGRAFÍA SOBRE MONSEÑOR JOSÉ GUERRA CAMPOS

2.1.- Libros monográficos

* **Excmo. Cabildo Catedral de Santiago de Compostela**, *Consagración episcopal del Excmo. y Rvmo. José Guerra Campos, obispo titular de Mutia, auxiliar de Madrid-Alcalá: en la Santa Catedral de Santiago de Compostela, el domingo décimo después de Pentecostés, 26 julio de 1964* (s. e., Madrid, 1964).

* **Fernández Ferrero, Antonio**, *Guerra Campos. Apuntes para una biografía*. Edicep. Valencia, 2003.

* **Hebblethwaite, Pedro**, *El ateísmo y los Padres del Concilio*. Editorial Hechos y Dichos. Zaragoza, 1967.

* **Moreno, Jaime**, *El apostolado seglar y la acción católica en el Magisterio del obispo don José Guerra Campos*. Tesina de licenciatura en Teología Catequética presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2012.

* **Muelas Alcocer, Domingo**, *Episcopologio conquense*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002.

_____, *Habitó entre nosotros*. Prólogo de monseñor Marcelo González (s. d., s. e., s. l.).

* **Novás Pérez, M.^a Elena**, *Catálogo da colección Guerra Campos do arquivo- biblioteca da Catedral de Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela. Consello da Cultura Galega, 2008.

* **Pedreira Ancochea, Román**, *Cada cosa en su sitio*. Edición del autor. Madrid, 1996.

* **VV. AA.**, «Número monográfico de *Dicado a la memoria del Excmo. y Rvmo. Señor obispo don José Guerra Campos*». En *Roca Viva*, 356 (1998) 239-310.

2.2.- Libros que hacen especial referencia a don José

- * **Bardavío, Joaquín**, *Dirigentes*. Geisa. Madrid, 1972.
- * **Cárcel Ortí, Vicente**, *Pablo VI y España*. BAC. Madrid, 1997.
- * **Conferencia Episcopal Española**, *1000 nombres en la Iglesia de España*. EDICE. Madrid, 1987.
- * **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Confesiones*. PPC. Madrid, 1996.
- * **García Álvarez, Manuel**, *Estatuto canónico de la Acción Católica*. Tesina de licenciatura en Derecho Canónico presentada y aprobada por el autor. Universidad de San Dámaso. Madrid, 2008.
- * **Garralda García, Ángel**, *Pasando página*. Edición del autor. Avilés, 2007.
- * **Hermandad Sacerdotal Española**, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973.
- * **Huerga, Álvaro**, «Los teólogos españoles en el Concilio». En *AHIg*, 14 (2005) 51-67.
- * **Madrid Corcuera, Luis**, *Historia de un gran amor a la Iglesia no correspondido*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1990.
- * **Monsegú, Bernardo**, *Retablo posconciliar*. Studium Ediciones. Madrid, 1978.
- * **Murcia, Antonio**, *Obreros y obispos en el franquismo*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995.
- * **Pedreira Ancochea, Román**, *Florechillas de San Julián*. Ediciones Mayor. Madrid, 1998.
- * **Perez Ramírez, Dimas**, *Centuria de paginas desiguales*. Diputación Provincial de Cuenca. Cuenca, 2002.
- * **Piñar López, Blas**, *Mi réplica al cardenal Tarancón*. FN Editorial. Madrid, 1998.
- * **Recuenco Pérez, Julián**, *Venerable Hermandad de Nuestro Señor Jesucristo Resucitado y Nuestra Señora del Amparo*. Venerable Hermandad... Cuenca, 2000.
- * **Suárez, Francisco**, *Reflexiones y sugerencias*. Edición del Autor. Valencia, 2000.

* **TFP-Covadonga**, *España anestesiada, amordazada, extraviada...* Editorial Fernando III el Santo. Madrid, 1988.

* **Tovar Patrón, Jaime**, *Los curas de la última Cruzada*. Editorial FN. Madrid, 2001.

* **VV. AA.**, *Alfonso Querejazu. Conversaciones Católicas de Gredos*. BAC. Madrid, 1977.

* **VV. AA.**, *Iglesia-Mundo. Separatas (1971-1976)*. Núms. 0-22 (s. d., s. e., s. l.).

* **VV. AA.**, *Quién es quién en las Cortes Españolas*. Documentación Española Contemporánea. Barcelona, 1972.

* **VV. AA.**, *XIV Centenario. Concilio III de Toledo*. Arzobispado de Toledo. Toledo, 1991.

8.3. FUENTES BIBLIOGRÁFICAS

3.1.- Libros consultados

* **Álvarez Alonso, Fermina et alii**, *Fuentes conciliares españolas*. Publicaciones de la Facultad de Teología «San Dámaso». Madrid, 2005.

* **Amerio, Romano**, *Iota unum. Estudio sobre las transformaciones de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Ricardo Ricciardi Editore. Salamanca, 1995. Vid. también: Amerio, Romano. *Stat veritas*. Criterio Libros. Madrid, 1998.

* **Andrés-Gallego, José**, *La Iglesia en la España contemporánea/2 1936-1999*. Ediciones Encuentro. Madrid, 1999.

* **Bande Rodríguez, Enrique**, *Episcopologio ourensano (1848-2004)*. Diputación de Orense. Orense, 2005.

* **Bandera, Armando**, *La Iglesia ante el proceso de liberación*. BAC. Madrid, 1975.

* **Barrachina y Estevan, monseñor Pablo**, «*El magisterio de la Iglesia ante el divorcio*». En Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante, 144 (1980) 3-12.

_____, *Fe y opción temporal*. Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante. Alicante, 1977.

_____, *La Iglesia y nuestra sociedad*. Boletín Oficial del Obispado de Orihuela-Alicante, 121. Alicante, 1978.

* **Belda, Juan**, *Historia de la teología*. Palabra. Madrid, 2010.

* **Benedicto XVI**, *Luz del mundo. El Papa, la Iglesia y los signos de los tiempos. Una conversación con Meter Seewald*. HERDER. Ciudad del Vaticano, 2010.

* **Boira, Daniel**, *Liberalismo y socialismo*. Rigsa. Barcelona, 1977.

* **Bosch, Juan**, *Diccionario de teólogos/as contemporáneos*. Monte Carmelo. Burgos, 2004

* **Brugarola, Martín**, *Crítica del sindicalismo español*. SIPS. Madrid, 1964.

_____, *El sindicato cristiano en España*. SIPS. Madrid, 1955.

_____, *Sobre la catolicidad del sindicalismo español*. SIPS. Madrid, 1955.

_____, *Régimen sindical cristiano*. DNS. Madrid, 1948.

* **Buqueras Segura, M^a. Elena**, *La Iglesia y el orden temporal en el magisterio del Episcopado Español*. Bosch Casa Editorial. Barcelona, 1986.

* **Cagigas, Yolanda**, *La revista Vida Nueva (1967-1976)*. Eunsa. Pamplona, 2007.

* **Callahan, William J.**, *La Iglesia Católica en España*. Crítica. Barcelona, 2003.

* **Canals Vidal, Francisco**, *Obras Completas*. Editorial Balmes. Barcelona, 2013.

* **Cano, Luis**, *La mentalidad católica a la llegada de la II República*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009.

* **Cárcel Ortí, Vicente**, *Historia de la Iglesia en la España contemporánea*. Palabra. Madrid, 2002.

_____, *La Iglesia y la transición política*. Edicep. Valencia, 2003.

_____, *La gran persecución*. Editorial Planeta. Barcelona, 2000.

* **Casanova, Julián**, *La Iglesia de Franco*. Temas de hoy. Madrid 2001.

* **Castán Lacoma, monseñor Laureano et alii**, *Josemaria Escrivá de Balaguer: un hombre de Dios*. Ediciones Palabra. Madrid, 1992.

_____, *La indisolubilidad del matrimonio y el Derecho Natural*. Folletos Mundo Cristiano, 304. Madrid, 1980.

* **Catela, Isidro**, *Entrevistas con doce obispos*. La Esfera de los Libros. Madrid, 2008.

* **Chil Estévez, Agustín**, *Pildain. Un obispo para una época*. Caja Insular de Ahorros de Canarias. Las Palmas de Gran Canaria, 1987

* **CIO**, *El IDO-C: ¿una jerarquía paralela?*. Editorial CIO. Madrid, 1968.

_____, *La Carta Colectiva del Episcopado Español*. Editorial CIO. Madrid, 1972.

_____, *Las Jornadas Sacerdotales Internacionales de Zaragoza-1972*. Editorial C.I.O. Madrid, 1973.

* **Cierva, Ricardo de la**, *Francisco Franco. Un siglo de España*. Editora Nacional. Madrid, 1973.

_____, *Franco. La historia*. Editorial Fénix. Madrid, 2000.

_____, *Jesuitas, Iglesia y marxismo 1965-1985*. Plaza y Janés Editores. Barcelona, 1987.

_____, *Historia esencial de la Iglesia Católica en el siglo XX*. Editorial Fénix. Madrid, 1997.

_____, *La infiltración*. Editorial Fénix. Madrid, 2008.

_____, *Las puertas del infierno*. Editorial Fénix. Madrid, 2006.

_____, *La transición y la Iglesia*. ARC Editores. Madrid, 1997.

_____, *La hoz y la cruz*. Editorial Fénix. Madrid, 1996.

_____, *Tarancón al paredón*. ARC Editores. Madrid, 1996.

* **Cirarda, José María**, *Recuerdos y memorias*. PPC. Madrid, 2011.

* **Comín, Alfonso**, *Cristianos en el Partido, comunistas en la Iglesia*. Editorial Laía. Barcelona, 1977.

* **Comisión Episcopal de Apostolado Seglar**, *El apostolado seglar en España*. BAC. Madrid, 1974.

* **Comisión Permanente de la HOAC**, *Guillermo Roviroso, ¡ahora más que nunca!*. Ediciones HOAC. Madrid, 2006.

* **Concilio Ecuménico Vaticano II**. BAC. Madrid, 1966.

* **Congregación para el Clero**, *Catecismo de la Iglesia Católica*. Asociación de Editores del Catecismo. Madrid, 1992.

* **Cruzado Catalán, Ernesto**, «*El papel de la Iglesia Católica en la transición política española*». En **VV. AA.**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centro de Estudios sobre las Épocas Franquista y Democrática. Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona, 2005. Págs. 147-158.

* **Cuenca Toribio, José Manuel**, *Relaciones Iglesia-Estado en la España contemporánea (1833-1985)*. Ediciones Alhambra. Madrid, 1985.

* **De Castro Albarrán, Aniceto**, *El derecho a la rebeldía*. Ediciones FAX. Madrid, 1934.

_____, *Guerra Santa*. Editorial Española. Burgos, 1938.

* **Díaz-Nosty, Bernardo**, *Las Cortes de Franco. 30 años orgánicos*. Dopesa. Barcelona, 1972.

* **Díaz, Elías**, *Pensamiento español en la era de Franco (1939-1975)*. Editorial Tecnos. Madrid, 1983.

* **Doctrina Pontificia**, *Documentos políticos*. BAC. Madrid, 1958.

_____, *Documentos sociales*. BAC. Madrid, 1964.

* **Enrique y Tarancón, cardenal Vicente**, *Breve curso de Acción Católica*. CSIC. Burgos, 1938.

_____, *Cincuenta años de sacerdocio*. En *Communio*, V/81 (1981) 552-557.

_____, *Las diversiones a la luz de la teología. Carta pastoral*. Pylsa. Madrid, 1956.

_____, *Recuerdos de juventud*. PPC. Madrid, 1996.

* **Fernández de la Mora, Gonzalo**, *Los teóricos izquierdistas de la democracia orgánica*. Plaza y Janés. Barcelona, 1985.

_____, *Río arriba*. Planeta. Barcelona, 1995.

* **Fernández Fernández, Gerardo**, *Religión y poder. Transición en la Iglesia española*. Edilesa. León, 1999.

* **Fernández, Senén**, «*El "Concilio" de la Iglesia española*». En **Arjona, Daniel y Fernández, Silvia (coord.)**. *El franquismo año a año*. La nueva cara de la Iglesia española. Biblioteca EL MUNDO, 31 (2006) 7-21.

* **Fraga Iribarne, Manuel**, *Memoria breve de una vida pública*. Editorial Planeta. Barcelona, 1980.

* **Fuentes Alcántara, Fernando**, *Moral política*. Edice. Madrid, 2006.

* **G. de Cortázar, José Antonio**, *El mito del punto omega del padre Teilhard de Chardin*. Speiro. Madrid, 1969.

* **García Fuente de la Ojeda, Ángel**, *En España se ha puesto el sol*. Edición del Autor. Barcelona, 1990.

_____, *El humo de Satanás. Subversión eclesiástica en Barcelona (1960-1970)*. Gráficas Fomento. Barcelona, 1991.

* **García Escudero, José María**, *Historia política de las dos Españas*. 4 volúmenes. Editora Nacional. Madrid, 1975.

_____, *Los cristianos, la Iglesia y la política (3 volúmenes)*. MCC. Madrid, 2003.

_____, *YA. Medio siglo de historia (1935-1985)*. BAC. Madrid, 1984.

* **García de Haro, Ramón**, *Historia teológica del modernismo*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1972.

* **García Nieto, Basilisa**, *Aproximación a la historia de la HOAC*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995.

* **Garrido Bonaño, Manuel**, *Francisco Franco cristiano ejemplar*. FNFF. Madrid, 1985.

* **Gherardini, Brunero**, *Vaticano II: una explicación pendiente*. Editorial Gaudete. Madrid, 2011.

* **Gomá y Tomás, cardenal Isidro**, *Pastorales de la Guerra de España*. Ediciones Rialp. Madrid, 1955.

_____, *Por Dios y por España 1936-1939*. Rafael Casulleras. Librero-Editor. Barcelona, 1940.

* **Gómez. Pérez, Rafael**, *El franquismo y la Iglesia*. Rialp. Madrid, 1986.

* **González Cuevas, Pedro Carlos**, *El pensamiento político de la derecha española en el siglo XX: de la crisis de la Restauración al Estado de partidos: 1898-2000*. Tecnos. Madrid, 2005.

_____, *Historia de las derechas españolas*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid, 2000.

_____, La aufklärung conservadora: pensamiento español de Gonzalo Fernández de la Mora. En Revista de Estudios Políticos (nueva época), 138 (2007) 11-65

_____, *Punta Europa y Atlántida: Dos respuestas a la crisis de la teología política*. En Historia y Política, 28 (2012) 109-138.

* **González de Cardedal, Olegario**, *España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesionalidad católica*. Universidad Pontificia. Salamanca, 1984.

_____, (Coord.), *La Iglesia en España*. PPC. Madrid, 1999.

_____, *La teología en España (1959-2009)*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2010.

* **González Martín, monseñor Marcelo**, «Ante el referéndum sobre la Constitución». En Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo, 12 (1978) 597-601.

_____, *Creo en la Iglesia. Renovación y fidelidad*. BAC. Madrid, 1972.

_____, «Como consecuencia de muchos abusos posconciliares, se ha creado el desconcierto y la confusión». En VV. AA., *Perspectivas de una España democrática y constitucionalizada. Volumen III. Ciclo de conferencias pronunciadas en el club siglo XXI durante el curso 1978-1979*. Unión Editorial. Club Siglo XXI. Colección Nuestro Siglo, 11. Madrid, 1979.

_____, «Divorcio, doctrina católica y modernidad». En Boletín Oficial del Arzobispado de Toledo, 9-10 (1980) 419-446.

_____, «El ateísmo en el mundo político». Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 73 (1996) 477-486.

_____, *Franco, hombre creyente*. Arzobispado de Toledo, 1976.

_____, «Homilía del Cardenal Primado». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 10 (1975) 331-334.

_____, «La ausencia de lo sagrado: una sociedad a la deriva». En El Alcázar, 1 de abril de 1978. Págs. 118-120.

_____, «La Santa Sede, el cardenal Gomá y la Guerra de España». En Boletín Oficial del Obispado de Cuenca, 8 (1981) 118-120.

_____, «Prólogo para el libro que con este título (Don José Guerra Campos) escribió y no fue publicado, el Dr. Don Domingo Muelas Alcocer, 2000». En *Obras. Vol. X*. Instituto Teológico San Ildefonso. Toledo, 2014. Pág. 285 y ss.

* **González Rodríguez, María Encarnación**, *Los doce obispos mártires*. Editorial EDICE. Madrid, 2005

* **González Sáez, Juan Manuel**, *«La Hermandad Sacerdotal Española: la resistencia del clero conservador al cambio eclesial y político»*. Tesis doctoral (inérita). Pamplona, 2011.

* **Guerrero, E**, *Aspectos fundamentales de la libertad religiosa*. Ediciones Cristiandad. Barcelona, 1965.

* **Guijarro, José Francisco**, *Persecución religiosa y Guerra Civil*. La esfera de los libros. Madrid, 2006

* **Guitton, Jean**, *Diálogos con Pablo VI*. Los Libros del Monograma. Madrid, 1967.

* **Gutiérrez García, José Luis**, *Díselo a la comunidad*. Signum Christi. Ávila, 1985.

* **Hermandad Sacerdotal Española**, *Hermandad Sacerdotal Española*. Hermandad Sacerdotal Española. Barcelona, s.f.

_____, *Conclusiones de la Hermandad Sacerdotal Española*. Hermandad Sacerdotal Española. Cuenca, 1974.

_____, *Dios ha hablado*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977.

_____, *La Hermandad Sacerdotal Española y la Asamblea Conjunta de Obispos y Sacerdotes (I y II)*. Hermandad Sacerdotal San Ignacio de Loyola. San Sebastián, 1971.

_____, *Lo que sí ha dicho el Concilio*. Hermandad Sacerdotal Española de la Zona Norte. Bilbao, 1978.

_____, *Junta General en Santiago de Compostela*. Hermandad Sacerdotal Española. Madrid, 1977.

* **Hernández, Abel**, *El quinto poder*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 1995.

* **Hernández del Pozo, Luis (Coord.)**, *40 años en la vida de España (V volúmenes)*. Datafilm. Pamplona, 1986.

* **Hervás, monseñor Juan**, *La libertad religiosa*. Ediciones Palabra. Madrid, 1966.

* **Hillers, Sigfredo**, *España, una revolución pendiente*. Ediciones FES. Madrid, 1975.

_____, *La “voladura controlada” del Régimen de Franco*. Ediciones Arcos. Madrid, 2001.

* **Iniesta, monseñor Alberto**, *Creo en Dios Padre*. Desclée Brouwer. Bilbao, 1975.

_____, *Papeles prohibidos*. Sedmay Ediciones. Madrid, 1977.

* **Iribarren, Jesús**, *Documentos colectivos del Episcopado Español (1870-1974)*. BAC. Madrid, 1966.

_____, *Papeles y memorias*. BAC. Madrid, 1992.

* **Juan Pablo II**, *Apostolos suos*. Ediciones San Pablo. Madrid, 1998.

_____, *Codex Iuris Canonici (CIC). Código de Derecho Canónico (25-1-1983)*.

_____, *Encíclicas de Juan Pablo II*. Editorial Edibesa. Madrid, 1998.

_____, *Juan Pablo II en España*. Ediciones Paulinas. Madrid, 1982.

_____, *La Iglesia en el mundo. Exhortaciones apostólicas postsinodales. Ecclesia in Europa*. BAC. Madrid, 2011. 407-501

* **Juliá, Santos**, *Historias de las dos Españas*. Taurus. Madrid, 2004.

_____ **et alii**, *Memoria de la Transición*. Taurus. Madrid, 1996.

* **Laboa, Juan María**, «*La Iglesia durante la transición*». En VV. AA., *Historia de la democracia (1975-1995)*. Unidad Editorial. Madrid, 1995. Págs. 336-338.

* **Lamet, Pedro Miguel**, *Diez-Alegría*. Ediciones Temas de Hoy. Madrid, 2005.

* **Lojendio de, Ignacio María**, *Régimen político del Estado Español*. Bosch. Barcelona, 1942.

* **López Rodo, Laureano**, *Memorias III. El principio del fin*. Plaza y Janés. Barcelona, 1992.

* **López Teulón, Jorge**, *El mártir de cada día*. Dos vol. Edibesa. Madrid, 2013.

* **Llanos, José María de**, *Confidencias y confesiones*. Editorial Sal Térrea. Bilbao, 2005.

* **Manrique y Matías Ros, José María**, *El magnicidio de Carrero Blanco*. Editorial Akron. León, 2010.

* **Marchetto, monseñor Agostino**, *El Concilio Vaticano II. Contrapunto para su historia*. Edicep. Madrid, 2008.

* **Martín de Santa Olalla, Pablo**, «De la dictadura a la democracia. Marcelo González, arzobispo de Toledo en tiempos de cambio». En **Navajas Zubeldía, Carlos et alii (eds.)**. *Crisis, dictaduras, democracia*. Actas del I Congreso Internacional de Historia de Nuestro Tiempo. Universidad de La Rioja. Logroño, 2008. Págs. 415-430.

_____, *El Rey, la Iglesia y la transición*. Sílex Ediciones. Madrid, 2012.

_____, *La Iglesia que se enfrentó a Franco*. Editorial Diles. Madrid, 2005.

* **Martín Descalzo, José Luis**, *El cardenal del cambio*. Planeta. Barcelona, 1982.

* **Martín Martínez, Isidoro**, *Sobre la Iglesia y el Estado*. Fundación Universitaria Española. Madrid, 1989.

* **Martín Patino, José María**, *La Iglesia de la transición*. En **VV. AA.**, *Memoria de la transición*. El País. Madrid, 1996. Págs. 224-227.

* **Martín Rubio, Ángel David**, *La persecución religiosa en España (1931-1939). Una aportación sobre las cifras*. En *Hispania Sacra*, 107. (2001) 63-89.

_____, *Los mitos de la represión en la Guerra Civil*. Grafite Ediciones. Madrid, 2005.

_____, *Paz, piedad, perdón... y verdad*. Editorial Fénix. Madrid, 1997. Págs. 413-428.

* **Martínez Bermejo, Yago A**, *La preparación del Concilio Vaticano II en España (1952-1962)*. En *AHlg* 16 (2007) 430-435.

* **Martínez Puche, José Antonio**, *Documentos sinodales (I y II)*. Edibesa. Madrid, 1996.

_____, *Encíclicas del beato Juan XXIII*. Edibesa. Madrid, 2000.

_____, *Encíclicas de Pablo VI*. Edibesa. Madrid, 1998.

* **Meinvielle, Julio**, «*La cosmovisión de Teilhard de Chardin*». En *Estudios Teológicos y Filosóficos*, 2 (1960) 107-133.

* **Messori, Vittorio y Ratzinger, cardenal Joseph**, *Informe sobre la fe*. BAC. Madrid, 1985.

* **Miguel, Amando de**, *Sociología del franquismo*. Editorial Euros. Barcelona, 1975.

* **Miret, Enrique**, *Los nuevos católicos*. Editorial Nova Terra. Barcelona, 1966.

- _____, *Luces y sombras de una larga vida*. Planeta. Barcelona, 2000.
- * **Molina, Manuel**, *El progresismo religioso*. Editorial Speiro. Madrid, 1977.
- * **Monsegú, Bernardo**, *Iglesia y liberación sociopolítica*. Speiro. Madrid, 1972.
- _____, *La Iglesia que quiso Cristo*. Arca de la Alianza Cultural. Madrid, 1986.
- _____, *Religión y política*. Editorial COCULSA. Madrid, 1974.
- _____, *Posconcilio (III volúmenes)*. Studium. Madrid, 1975.
- * **Montero, Feliciano**, *El catolicismo social durante el franquismo*. En *Sociedad y Utopía*, 17 (2001) 93-114.
- _____, *La Iglesia: de la colaboración a la disidencia (1956-1975)*. Ediciones Encuentro. Madrid, 2009.
- * **Montero Moreno, Antonio**, *Historia de la persecución religiosa en España 1936-1939*. BAC. Madrid, 1961.
- * **Moreno Seco, Mónica**, «*El miedo a la libertad religiosa*». En *AHIg*, 17 (2001) 351-363.
- _____, «*Iglesia y transición en la diócesis de Orihuela-Alicante*». En *Hispania Sacra*, 53 (2001) 149-168.
- * **Muñoz Iglesias, Salvador**, *Así lo vimos otros*. Edicep. Valencia, 2002.
- _____, *La autoridad como servicio*. BAC. Madrid, 1980.
- * **Muñoz, José Luis**, «*El nacimiento de una región. Cuenca, entre sueños nunca realizados*». En *Castilla-La Mancha 1975-1995*. **Asín, R. (Coord.)**. Celeste Ediciones. Toledo, 1999. Págs. 43-45.
- * **Nin de Cardona, José María**, *Las ideologías socio-políticas contemporáneas*. Instituto Editorial Reus. Madrid, 1971.
- * **Orlandis, José**, «*Consideraciones sobre la evolución estadística de la Iglesia en el último cuarto del siglo XX*». En *AHIg*, 12 (2003) 181-197.
- _____, *La Iglesia católica en la segunda mitad del siglo XX*. Ediciones Palabra. Madrid, 1998.

* **Ortega, Joaquín Luis**, *La Iglesia española desde 1939 hasta 1975*. En **García-Villoslada, Ricardo - Cárcel Ortí, Vicente**, *Historia de la Iglesia en España – V*. BAC. Madrid, 1979. Págs. 664-707.

* **Pérez Argos, Baltasar**, «*La Declaración Dignitatis Humanae sobre la Libertad Religiosa desde la óptica del Vaticano II*». En *Verbo*, 249-250 (1986) 1.163-1.178.

_____, «*Libertad religiosa, ¿ruptura o continuidad?*». En *Verbo*, 229 (1984) 1.143-1.167.

_____, «*Para una lectura no equivocada de la Declaración “Dignitatis Humanae”*». En *Verbo*, 259-260 (1987) 1.057-1.074.

* **Pildáin, Antonio**, *El sistema sindical vigente en España*. Obispado de Canarias. Las Palmas de la Gran Canaria, 1955.

* **Piñar López, Blas**, *Blas Piñar en las Cortes – Relaciones España-URSS*. Fuerza Nueva Editorial. Madrid, 1973.

_____, *Escrito para la historia I*. FN Editorial. Madrid, 2001.

_____, *Escrito para la historia II. Por España entera*. FN Editorial. Madrid, 2001.

_____, *Escrito para la historia IV. Bandera discutida*. FN Editorial. Madrid, 2003.

_____, *Escrito para la historia V. Así sucedió*. FN Editorial. Madrid, 2004.

_____, *La Iglesia y la Guerra Española*. Editorial Actas. Madrid, 2011.

* **Pontificio Consejo Justicia y Paz**, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*. BAC. Madrid, 2005.

* **Querejazu, Javier**, *La moral social y el Concilio Vaticano II*. Editorial Eset. Vitoria, 1993.

* **Raguer, Hilari**, *Requiem por la Cristiandad*. Ediciones Península. Barcelona, 2006.

* **Requena, Federico M**, «*Entrevista con Laureano López Rodó. Las relaciones Iglesia-Estado durante mi paso por la cartera de exteriores*». En *AHig*, 10 (2001) 151-183.

* **Ricart Torrens, José**, *Catecismo social*. Revista Ave María. Barcelona, 1979.

_____, *Lo que no ha dicho el Concilio*. Studium Ediciones. Madrid, 1969.

_____, *Un jesuita rebelde*. Asociación de Sacerdotes y Religiosos de San Antonio María Claret. Barcelona, 1980.

* **Rodríguez Aisa, María Luisa**, *El cardenal Gomá y la Guerra de España*. CSIC. Zaragoza, 1981.

* **Rodríguez Martínez, Julio**, *Impresiones de un ministro de Carrero Blanco*. Editorial Planeta. Barcelona, 1974.

* **Rodríguez y Rodríguez, Victorino**, «*Estudio histórico-doctrinal de la declaración sobre libertad religiosa del Concilio Vaticano II*». En *La Ciencia Tomista*, 93 (1966) 193-339.

* **Romero, Emilio**, *Retratos de época*. Plaza y Janés. Barcelona, 1985.

_____, *Tragicomedia de España*. Editorial Planeta. Barcelona, 1985.

* **Rovirosa, Guillermo**, *Obras completas*. Ediciones HOAC. Madrid, 1995.

* **Ruiz Ayucar, Ángel**, *Crónica agitada de ocho años tranquilos 1963-1970*. Editorial San Martín. Madrid, 1974.

* **Ruiz Jiménez, Joaquín et alii**, *Iglesia, Estado y sociedad en España (1930-1982)*. Editorial Argos Vergara. Barcelona, 1984.

* **Sagarra, Pablo**, *Capellanes en la División Azul*. Editorial Actas. Madrid, 2012.

* **Sánchez Chamoso, Román**, *Seglar y evangelización – Guiones para el estudio*. Movimiento Familiar Cristiano. Salamanca, 1980.

* **Serrano y Serrano, Ignacio**, *El Fuero del Trabajo*. Talleres Tipográficos Casa Martín. Valladolid, 1939.

* **Sandoval Pinillos, Luis María**. *La catequesis política de la Iglesia*. Speiro. Madrid, 1994.

* **Sanz de Diego, Rafael María**. «*La Iglesia española ante el reto de la industrialización*». En **García-Villoslada, Ricardo - Cárcel Ortí, Vicente**. *Historia de la Iglesia en España – V*. BAC. Madrid, 1979. Págs. 575-663.

_____, «*Partidos confesionales españoles. Siete modelos fallidos*». En *Razón y Fe*, 1.345 (2010) 251-274.

_____ **et alii**, *Pensamiento social cristiano II*. Ediciones ICAI. Madrid, 1996.

* **Saranyana, José Ignacio**, «*Reseña de «Pablo VI y España. Fidelidad, renovación y crisis (1963-1978)» de Vicente Cárcel Ortí*». En *AHIg*, 9 (2000) 582-586.

* **Segarra, Francisco**, *La Iglesia y el Alzamiento Nacional*. Publicaciones Cristiandad. Barcelona, 1961.

_____, *La libertad religiosa a la luz del Vaticano II*. Casals. Barcelona, 1966.

* **Silva Muñoz, Federico**, *Memorias políticas*. Planeta. Barcelona, 1993.

* **Sociedad Misionera de Cristo Rey**, P. José María Alba, SJ. smcr. Sentmenat, 2011.

* **Suárez, Luis**, *Francisco Franco y su tiempo*. Ocho tomos. FNFF. Madrid, 1984.

_____, *Franco y la Iglesia*. Homolegens. Madrid, 2011.

* **Sureau, Denis**, *Una nueva teología política*. Editorial Nuevo Inicio. Granada, 2010.

* **Tissier de Mallerais, Bernard**, *Marcel Lefebvre*. Editorial Actas. Madrid, 2012.

* **Tresmontant, Claude**, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*. Taurus Ediciones. Madrid, 1965.

* **Turú Rofes, Antonio**, *Hermandad Sacerdotal Española*. HSE. Sentmenat (Barcelona), (s. d.).

* **Tusell, Javier**, *Franco y los católicos*. Editorial Alianza. Madrid, 1984.

* **Vallet de Goytisolo, Juan**, *La indisolubilidad del matrimonio según el Derecho Natural*. Speiro. Madrid, 1978.

* **Utrera Molina, José**, *Sin cambiar de bandera*. Editorial Planeta. Barcelona, 1990.

* **Vivo Andújar, Antonio**, *Intervenciones en la preparación y celebración del Concilio Ecueménico Vaticano II*. Pablo Barrachina y Estevan. Obispo de Orihuela-Alicante. Fundación Iglesia de Santa María. Alicante, 2010.

_____, *I Sínodo Postconciliar*. Pablo Barrachina y Estevan. Obispo de Orihuela-Alicante. Fundación Iglesia de Santa María. Alicante, 2010.

* **VV. AA.**, *Al servicio de la Iglesia y del pueblo*. Narcea Ediciones. Madrid, 1984.

* **VV. AA.**, *Conclusiones de las Octavas Jornadas Sacerdotales*. HSE. Toledo, 1986.

* **VV. AA.**, *Cristianos y marxistas*. Alianza Editorial. Madrid, 1969.

* **VV. AA.**, *Divorcio. Documentación. Doctrina de la Iglesia*. ADUE. Madrid, 1980.

* **VV. AA.**, *La historia del franquismo*. DIARIO-16. Madrid, 1995.

* **VV. AA.**, *La Iglesia en España (1950-2000)*. PPC Editorial. Madrid, 1999.

* **VV. AA.**, *La transición de la dictadura franquista a la democracia*. Centre d'Estudis sobre les Èpoques Franquista i Democràtica - Universitat Autònoma de Barcelona. Barcelona, 2005.

* **VV. AA.**, *Las grandes crisis de la Iglesia y su incidencia en el momento actual*. ADUE. Madrid, 1977.

* **VV. AA.**, *Ley sobre el ejercicio del derecho civil a la libertad religiosa*. Ediciones del Movimiento. Madrid, 1967.

* **VV. AA.**, *Primeras jornadas nacionales de las uniones seglares*. Unión Seglar de san Antonio María Claret. Barcelona, 1977.

* **VV. AA.**, «*Y Franco chocó con la Iglesia*». En **Cabellos, Carmelo (Coord.)**, *Historia de la Transición. 10 años que cambiaron España (1973-1983) I y II*. Diario 16. Madrid, 1984. Págs. 33-48.

* **Vegas Latapie, Eugenio**, *Consideraciones sobre la democracia*. Afrodisio Aguado. Madrid, 1965.

* **Wiltgen, Ralph**, *El Rin desemboca en el Tíber. Historia del Concilio Vaticano II*. Criterio Libros. Madrid, 1999.

* **Wojtyla, Karol**, *La renovación en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*. BAC. Madrid, 1982.

* **Xhaufflaire, Marcel**, *La teología política*. Ediciones Sígueme. Salamanca, 1974.

* **Yanes, Monseñor Elías**, *La Acción Católica, un don del espíritu*. Federación de Movimientos de ACE. Madrid, 2000.

* **Zafra Valverde, José**, *Régimen político de España*. Ediciones Universidad de Navarra. Pamplona, 1973.

8.4. FUENTES HEMEROGRÁFICAS

Periódicos

- * ABC.
- * Diario-16.
- * El Alcázar.
- * El Correo Gallego, 17 de julio de 1997.
- * El Día de Cuenca.
- * El Faro de Vigo, 6 de julio de 1997.
- * El Imparcial.
- * El País.
- * La Vanguardia Española.
- * Pueblo.
- * Ya.

4.2.- Revistas

- * Alba
- * Altar Mayor.
- * Boletín Informativo. Fundación Nacional Francisco Franco.
- * Buscad.
- * Cambio-16.
- * CIO.
- * Combate.
- * Communio.
- * Compostelanum.
- * Cuadernos para el Diálogo.
- * Dios lo Quiere.
- * Ecclesia.
- * Fuerza Nueva.
- * Heraldo Español.
- * Hermandad Sacerdotal Española.
- * Hispania Sacra.
- * Historia y Vida.
- * Historia 16.
- * Iglesia-Mundo.
- * La Nación.
- * ¿Qué Pasa?.
- * Realidad.
- * Roca Viva.
- * Sacerdos.
- * Siempre P'alante.
- * Triunfo.
- * Verbo.
- * Vida Nueva.
- * 30 Días en la Iglesia y en el Mundo.

8.5. FUENTES TESTIMONIALES

* Entrevista a don Luis Fernández Villamea, director de la revista Fuerza Nueva, el 4 de febrero de 2010.

* Entrevista al padre don Ángel Garralda García, párroco en la iglesia de san Nicolás de Bari (Avilés), Vice-presidente de la HSE, el 16 de mayo de 2011 y el 14 de enero de 2012.

* Entrevista a don Blas Piñar López, doctor en Derecho, fundador de Fuerza Nueva, diputado electo de Unión Nacional (1979-1982), el 24 de mayo de 2011.

* Entrevista al padre don Manuel García Álvarez, secretario de monseñor José María Yanguas Sanz, obispo de Cuenca, el 23 de agosto de 2011.

* Entrevista al padre don Ricardo de Perea González, ordenado diácono por monseñor Guerra Campos, y sacerdote diocesano en Sevilla, el 3 de octubre de 2011.

* Entrevista al padre don Antonio Turú Rofes, mcr, y presidente de la HSE, el 5 de octubre de 2011.

* Entrevista a don Ricardo de la Cierva, catedrático emérito de Historia Contemporánea en las Universidades de Alcalá de Henares y Complutense de Madrid, senador (1977-1979) y diputado de UCD (1979-1982), Ministro de Cultura (1980-1982), el 20 de octubre de 2011.

* Entrevista al padre don Jaime Caro Rodríguez, mcr, sacerdote regular en Barcelona, el 3 y 8 de diciembre de 2011, y el 18 de enero de 2012.

* Entrevista al padre don José Ignacio Dallo Larequi, fundador y director en Pamplona de la revista Siempre P' delante, el 18 y 25 de enero, y el 1 y 15 de febrero de 2012.

* Entrevista al padre don Juan Manuel Cabezas Cañabate, Servi Trinitati. Profesor de Derecho Canónico en el Instituto «San Dámaso» de Madrid, el 4 de febrero de 2012.

* Entrevista a don Francisco José Fernández de la Cigüña. Abogado y escritor, el 6 y el 13 de febrero, y el 14 de abril de 2012.

* Entrevista a monseñor Fernando Sebastián, arzobispo emérito de Pamplona, el 16 de febrero de 2012.

* Entrevista a don Alberto Ruiz de Galarreta. Doctor en Medicina, Coronel médico de la Armada. Vicepresidente de la Fundación Elías de Tejada, el 18 de febrero de 2012.

* Entrevista el 30 de marzo de 2012 al padre don Antonio Fernández Ferrero. Vicario General de la Diócesis y profesor del seminario de Cuenca. Biógrafo de don José Guerra Campos.

* Entrevista el 15 de mayo de 2012 al padre don Dimas Pérez Ramírez, ex-profesor del seminario de Cuenca.

* Entrevista el 15 de mayo de 2012 a monseñor Gabino Díaz Merchán, arzobispo emérito de Pamplona.

* Entrevista el 19 de mayo de 2012 a sor María del Carmen Pedreira Ancochea, misionera del Divino Maestro, hermana del padre Román Pedreira Ancochea.

* Entrevista el 24 de mayo de 2012 al padre don Feliciano Torremocha Ajenjo, ex-Secretario General del Obispado de Cuenca (1974-1996).

* Entrevista el 24 de mayo de 2012 al padre don Antonio Vivo Andujar, Secretario del obispo de Orihuela-Alicante, monseñor don Pablo Barrachina, durante trece años. Perito en el Concilio.

* Entrevista el 24 de mayo de 2012 a doña María Luisa Rodríguez Aisa, profesora emérita de Relaciones Internacionales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense. Presidente de la ADUE.

* Entrevista el 24 de octubre de 2012 a doña Rosa María Menéndez Carrillo, viuda de don Jaime Caldevilla García-Villar, primer director de la revista Iglesia-Mundo.

* Entrevista el 19 de noviembre de 2012 al padre don Felipe-Gil Peces y Rata, Canónigo Archivero de la catedral de Sigüenza-Guadalajara.

* Entrevista el 28 de noviembre de 2012 al padre don José María Díaz Fernández, Canónigo Archivero y Deán de la catedral de Santiago de Compostela.

* Entrevista el 28 de noviembre de 2012 al padre don Santos Saiz Gómez, Deán de la catedral de Cuenca (1992-2011).

* Entrevista el 6 de marzo de 2013 al padre don Santiago Calvo, Canónigo Archivero y ex-Deán de la catedral de Toledo. Secretario personal del cardenal don Marcelo González Martín durante 43 años.

* Entrevista el 22 de mayo de 2013 al padre don Aquilino Navarro García, ex-director espiritual en el Seminario de san Julián, ex-Secretario de Catequesis y otras obras de apostolado en la diócesis de Cuenca, vicario durante veinte años en la parroquia de san Esteban (Cuenca).

8.6. OTRAS FUENTES

Enlaces en internet

* **Linz, Juan J.** «*Archivo Linz de la transición española*». Madrid. Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales. Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, 2006 (Consulta: 30-03-2011).

Disponible en Web: <http://www.march.es/ceacs/linz/>

* **Carli, Romina De.** «*El anticlericalismo de derechas según El Alcázar, durante los gobiernos de Luis Carrero Blanco y Carlos Arias Navarro*». Madrid. Universidad Complutense, s/f (Consulta: 21-12-2011).

Disponible en Web:

http://www.ahistcon.org/docs/murcia/contenido/pdf/07/romina_de_carli_taller07.pdf

* **Cebrián, Juan José.** «*¿El mito del apóstol Santiago?*». Santiago de Compostela. 21RS-LA REVISTA, 2006 (Consulta: 12-02-1012).

Disponible

en

Web:

<http://blogs.periodistadigital.com/21rs.php/2006/12/03/p59576>

* **Díaz Merchán, Monseñor Gabino.** «*Los obispos españoles en la transición*». Oviedo. Conferencia pronunciada en la Fundación Hidroeléctrica del Cantábrico. Arzobispado de Oviedo, 2001 (Consulta: 15-12-2010).

Disponible en Web:

http://www.iglesiadeasturias.org/documentos/otros_documentos/archivos/Obispos_y_Transicion.pdf

* **Fernández de la Cigüña, Francisco José.** «*Iglesias nacionalistas y crisis sacerdotal*» (Consulta: 15-12-2011).

Disponible

en

Web:

<http://www.esnips.com/displayimage.php?pid=21040573>

_____. «*Lecturas XXV. Un libro extraordinario. Escritos de monseñor Guerra Campos sobre el sacerdocio*» (Consulta: 15-12-2011).

Disponible en Web: <http://www.intereconomia.com/blog/ciguenatorre/lecturas-xxv-un-libro-extraordinario-20110909>

_____. «*Libros XII. Monseñor Guerra Campos*» (Consulta: 15-12-2011).

Disponible en Web:

<http://blogs.periodistadigital.com/laciguenatorre.php/2006/10/09/p49204>

* **Gil Fernando – Corleto, Ricardo.** «*Los orígenes de la Iglesia en España*». Buenos Aires. Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003 (Consulta: 15-04-2012)

Disponible en Web:

<http://usuarios.advance.com.ar/pfernando/DocsIglMed/OrigIglesiaEspana.html>

ml

* **Martín Patino, José María.** «*Tarancón y la Guerra Civil*». Burriana (Castellón). Conferencia pronunciada con motivo del centenario del nacimiento del cardenal Tarancón, 2007 (Consulta: 19-12-2011).

Disponible en Web:

http://cardenaltarancon.org/descargas/pdf/jsimposium/martinpatino_cas.pdf

* **Martín de Santa Olalla Saludes, Pablo.** «*La actitud de la Iglesia ante la represión ejercida por el Régimen de Franco*». En VV. AA. *Las prisiones franquistas* (Consulta: 19-04-2012).

Disponible en Web: <http://www.cefid.uab.es/files/comunicIII-2.pdf>

* **Germinans.** «*El fracaso de la vía Volem bisbes catalans*» (Consulta: 29-04-10).

Disponible en Web:

<http://infocatolica.com/blog/germinans.php/1004290956-el-fracaso-de-la-via-volem-bi>

6.2.- Epístolas

* Carta de monseñor José Guerra Campos al padre don Román Pedreira Ancochea, 29 de septiembre de 1995.

* Carta del padre don Román Pedreira Ancochea a monseñor José Guerra Campos, 29 de junio de 1997.

* Carta del padre don Feliciano Torremocha al padre don Román Pedreira Ancochea, 29 de mayo de 1998.

* Carta del padre don Román Pedreira Ancochea al director de la revista “Roca Viva”, 12 de octubre de 1998.

* Carta del padre don Román Pedreira Ancochea a los hermanos Dolores y Manuel Guerra Campos, 12 de julio de 1999.

* Escrito inédito del padre don Román Pedreira Ancochea. Semblanza sobre “Don José Guerra Campos”, 21 de octubre de 1997.

NOTAS

(1) Escritos no firmados por monseñor Guerra Campos pero que responden al estilo de don José, o bien se le atribuyen a él, o bien han sido publicados con su autorización. Aunque muchos de los textos del BOOC están sin firma y los atribuimos a la «Redacción» del Boletín, son obra de don José, que se ocupó del Boletín desde 1973 hasta 1992. No los hemos incluido entre sus obras porque son breves crónicas de actos litúrgicos, nombramientos y actividades diocesanas. Hemos reservado la categoría de obras propias aquellas de naturaleza más o menos doctrinal.

(2) Textos editados postmortem por amigos o simpatizantes de su figura.

(3) Estos artículos son generalmente reproducciones de los escritos pastorales de don José, publicados en su mayoría en el Boletín Oficial de la Diócesis de Cuenca.

(4) Se trata de una selección de textos de monseñor Guerra Campos.

(5) Artículo imputado a monseñor Guerra Campos en la prensa, cuya autoría don José niega explícitamente (vid. «*Mentís de monseñor Guerra Campos...*»). En Boletín Oficial Obispado Cuenca, 9-10 (1984) 297).