
El giro del Concilio. La Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)

The Shift in the Council. The Holy See, Catholic and Communism (1959-1978)

Philippe CHENAUX

Profesor ordinario de Historia de la Iglesia Moderna y Contemporánea en la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Lateranense. Director del *Centro Studi e Ricerche sul Concilio Vaticano II*
philippe.chenaux@fastwebnet.it

Abstract: The attitude of the Catholic Church toward Communism has attracted little attention from specialists in the field of contemporary religious history. Should one see in this relative lack of interest of contemporary Catholic historians the price which has to be paid for a culpable blindness of the Christian conscience, prone to recognize, above all after Vatican II, that Marxist humanism 'is partly true'? Does not the Council mark, in effect, the end of Catholic anti-communism? After presenting the question of communism in Vatican II, we will explore two aspects: the intellectual aspect of dialogue with Marxism in the postconciliar period; and the political aspect of the collaboration of the communist parties in France and Italy in the same period of time.

Keywords: Vatican II, communism, Marxism, dialogue

Resumen: La actitud de la Iglesia católica frente al comunismo ha llamado poco la atención de los especialistas en historia religiosa contemporánea. ¿Hay que ver en este relativo desinterés de los historiadores del catolicismo contemporáneo el precio a pagar por una ceguera culpable de la conciencia cristiana inclinada a reconocer, a partir del Concilio Vaticano II sobre todo, «una parte de verdad» en el humanismo marxista? ¿no marcará el Concilio, en efecto, el fin del anticomunismo católico? Después de haber presentado la cuestión del comunismo en el Concilio Vaticano II, trataremos un doble aspecto: el aspecto intelectual del diálogo con el marxismo en el postconcilio; y el aspecto político de la colaboración de los partidos comunistas en Francia e Italia en el mismo período de tiempo.

Palabras clave: Concilio Vaticano II, comunismo, marxismo, diálogo

En una obra titulada *El mal del siglo. Comunismo, Nazismo y Shoah* (1998), Alain Besançon habla de «el olvido cristiano del comunismo». A diferencia del nazismo, y singularmente de los crímenes perpetrados por este último pueblo contra los judíos (la llamada shoah), el comunismo no habría dado lugar a un verdadero trabajo de memoria histórica en la conciencia cristiana. Una de las razones de esta «extraordinaria amnesia» colectiva sería, según este autor, que los cristianos animados por sus pastores, no quisieron reconocer su parte de responsabilidad en la aventura trágica

del comunismo. «Aunque ha habido bajo el comunismo más mártires a causa de la fe que en ninguna otra época histórica de la Iglesia, no se constata ningún tipo de prisa ni de celo en exaltar este martirologio»¹

Esta constatación de un déficit de memoria por parte de los cristianos frente al comunismo ha de ser matizada si se piensa en algunas obras concretas (A. Riccardi) y publicaciones (Moll) consagradas a los mártires cristianos del siglo XX que, en su conjunto, hacen justicia a las víctimas de la opresión comunista². Provocador y no exento de presupuestos ideológicos, el análisis de Alain Besançon toca, no obstante, un punto neurálgico: el lugar de los estudios sobre la actitud de la Iglesia católica frente al comunismo, en el panorama de la historiografía religiosa reciente. En este punto hay que darle la razón a este ensayista: el comunismo, hasta el momento, no ha llamado la atención de los investigadores en la misma proporción que lo han hecho otros fenómenos ideológicos del siglo pasado como el nazismo o el fascismo y sus derivados. ¿Hay que ver en este relativo desinterés de los historiadores del catolicismo contemporáneo el precio que hay que pagar por una ceguera culpable de la conciencia cristiana inclinada a reconocer, a partir del Concilio Vaticano II sobre todo, «una parte de verdad» en el humanismo marxista?

Vienen a la memoria las fuertes palabras pronunciadas por Pablo VI el día de la clausura de los trabajos conciliares: «La religión de Dios que se ha hecho hombre se ha encontrado con la religión (porque es una) del hombre que se ha hecho Dios». ¿No es cierto que asistimos, a la conclusión del Concilio, a una inversión de la tendencia en el juicio de los católicos sobre el comunismo? ¿No marca el Concilio el fin del anticomunismo católico? De ideología «intrínsecamente perversa» (*Divini Redemptoris*, 19 de marzo de 1937) con la que no se podía cooperar so pena de sanciones que podían llevar hasta la excomunión (Decreto del Santo Oficio, 1 de julio de 1949), el comunismo pasa a ser una forma más de humanismo con cuyos representantes es posible, e incluso aconsejable, establecer algún tipo de diálogo y colaboración en interés del bien común.

Después de tratar sobre la cuestión, ya bien estudiada, del comunismo en el Vaticano II, trataremos sucesivamente un doble aspecto: el aspecto intelectual del diálogo con el marxismo en el postconcilio; y el aspecto político de la colaboración con los partidos comunistas en Francia y en Italia en el mismo período de tiempo³.

¹ Alain BESANÇON, *Le malheur du siècle. Communisme, nazisme, Shoab*, Paris, 1998, p. 121.

² Andrea RICCARDI, *Ils sont morts pour leur foi. La persécution des chrétiens au XXème siècle*, Paris, 2002; *Zeugen für Christus. Das deutsche Martyrologium des 20. Jahrhunderts*, hrsg. von H. Moll, Paderborn, 1999, 2 Bde.

³ Sobre estos aspectos, puede verse mi libro *L'Eglise catholique et le communisme en Europe (1917-1989). De Lénine à Jean-Paul II*, Paris, 2009.

I. EL CONCILIO VATICANO II Y EL COMUNISMO

Como es sabido, el Concilio Vaticano II rechazó condenar de nuevo al «comunismo ateo y sin Dios»⁴. En vísperas del Concilio, el comunismo aparecía como «el error más grave que debía ser condenado (Giovanni Turbanti). Basta con leer las cartas de los obispos enviadas a Roma con motivo de la consulta antepreparatoria del verano de 1959: 286 *vota*, la mayoría procedentes de Italia, España o América latina, pedía una actuación en este sentido. Esta petición de una condena formal del comunismo, que se encuentra en el «informe sistemático» preparado para el Papa a partir de los *vota* de los diferentes episcopados nacionales, no será tomado en cuenta más que parcialmente en el momento de la fase de preparación del Vaticano II. Aunque bastantes comisiones preparatorias (en particular la Comisión doctrinal, la Comisión para el apostolado de los laicos, la Comisión para el clero, la Comisión para los obispos) abordarán la cuestión del comunismo, ningún esquema estará dedicado a este tema.

El conjunto de textos producidos sobre este tema se encuentra reducido a un solo capítulo de un esquema más general titulado *De cura animarum*. Como ha escrito uno de los especialistas de esta cuestión, Giovanni Turbanti, autor de una tesis de referencia sobre la historia de la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, «al inicio del Concilio, no se sabía aún con claridad dónde y cómo una declaración de condena podía tener su lugar»⁵.

Cabe preguntarse por las razones de tal moderación. Algunos han querido ver el efecto de una «negociación» con Moscú: la promesa de no condenar el comunismo a cambio del envío de observadores ortodoxos rusos a la primera sesión del Concilio. Esta tesis no ha encontrado ninguna confirmación en los documentos conocidos hasta ahora. El testimonio del cardenal J. W. Willebrands, en esa época secretario del nuevo Secretariado para la unidad de los cristianos instituido por Juan XXIII, que viajó a Moscú en septiembre de 1962 para encontrarse con los dirigentes del patriarcado, es fundamental en este sentido: «Yo no quería ni podía dar garantías. El Metropolitano nunca me las pidió»⁶. Más que la preocupación de no «irritar» al gobierno soviético en el momento preciso en que se ponía en marcha una

⁴ Se vea a propósito, los estudios bien informados de Vincenzo CARBONE, *Schemi e discussioni sull'ateismo e sul marxismo nel Concilio Vaticano II. Documentazione*, en RSCI, 44 (1990), pp. 10-68, y de Giovanni TURBANTI, *Il problema del comunismo al Concilio Vaticano II*, en *Vatican II in Moscow (1959-1965)*, Alberto Melloni (ed.), Leuven, 1997, pp. 147-187; *Le riflessioni sul comunismo nel concilio Vaticano II*, en *La Chiesa cattolica e il totalitarismo*, a cura di Vincenzo FERRONE, Firenze, 2004, pp. 153-183. Se puede ver igualmente la contribución de Jean-Yves CALVEZ, *Le marxisme au Concile*, en *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, Rome, 1989, pp. 689-702 y el artículo de Paul LADRIÈRE, *L'athéisme à Vatican II. De la condamnation du communisme à la négociation avec l'humanisme athée*, en *Social Compass*, 24 (1977), pp. 374-391.

⁵ Giovanni TURBANTI, *Le riflessioni sul comunismo nel concilio Vaticano II*, p. 159.

⁶ J. Card. WILLEBRANDS, *La rencontre entre Rome et Moscou: souvenirs*, en *Vatican II in Moscow...*, p. 336.

nueva política para el este (la famosa Ostpolitik), las razones de esa moderación hay que buscarlas en las enseñanzas de Juan XXIII. Desde el inicio de su pontificado, el nuevo Papa había querido marcar diferencias respecto a su predecesor en la manera de establecer las relaciones entre la Iglesia y el mundo comunista. Lejos de reiterar las prohibiciones que el Santo Oficio del cardenal Ottaviani había formulado en el pasado (en 1949 y 1959), la encíclica *Mater et Magistra*, publicada con ocasión del 70 aniversario de la *Rerum Novarum*, enfocaba de una manera nueva y positiva la posibilidad de una colaboración de los católicos «con los hombres que no tienen la misma concepción de la vida».

Que en estas relaciones Nuestros hijos estén vigilantes para ser coherentes y para no admitir ningún compromiso en materia de religión y de moral; pero que a la vez sean y se muestren animados por el espíritu de comprensión, desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en las materias que en sí son buenas o de las que se puede sacar algún bien (*Mater et Magistra*, 15 de mayo de 1961)⁷

Dos años más tarde, Juan XXIII irá más lejos, cuando apele a la distinción, en su encíclica *Pacem in terris* (11 de abril de 1963) dirigida «a todos los hombres de buena voluntad», «entre el error y aquellos que lo cometen, incluso si se trata de hombres cuyas ideas falsas o insuficientes afectan a la religión o a la moral», e invitará a no identificar «las falsas teorías filosóficas sobre la naturaleza, el origen y la finalidad del mundo y del hombre con los movimientos fundados en la finalidad económica, social, cultural o política, incluso si estos últimos deben su origen y su inspiración a estas teorías»⁸.

Esta distinción entre las ideologías erróneas y los movimientos históricos que se fundan en ellas, tendría que provocar un efecto liberador abriendo una vía al diálogo, como veremos más adelante, entre católicos y marxistas después del Concilio. Como escribía Pietro Pavan, comentarista autorizado de estos textos quien fue su inspirador y principal redactor, ninguna de las dos encíclicas hablaba «explícitamente de diálogo», y menos de diálogo con los marxistas, «aunque eso sin duda se daba por supuesto, pues la colaboración propuesta entre católicos y no católicos (y por lo tanto, también los marxistas) es una colaboración de persona a persona, es decir entre seres colocados en el mismo plano en cuanto a su dignidad y responsabilidad»⁹. La finalidad pastoral asignada por Juan XXIII al Concilio parecía, por otro lado, excluir toda forma de anatema: «hoy día, la Esposa de Cristo, dirá en la apertura del Concilio, prefiere recurrir al remedio de la misericordia, antes que usar las armas

⁷ *Les enseignements de Jean XXIII*, presentación de Philippe CHENAUX, Saint-Maurice, 2000, p. 37.

⁸ *Ibid.*, pp. 208-209.

⁹ *Le dialogue avec les marxistes dans les documents pontificaux*. Estudio de mons. Pietro PAVAN, DC, 1965, col. 794-795.

de la severidad»¹⁰. El cambio de pontificado no cambió esta línea de actuación. El nuevo pontífice, Pablo VI, se oponía personalmente a toda idea de condena como testimonio su discurso de apertura de la cuarta sesión del concilio en septiembre de 1965. Él mismo valoraba positivamente «la hipótesis de un diálogo», «muy difícil en su realización», con el comunismo ateo en su encíclica programática *Ecclesiam Suam* (6 de agosto de 1964)¹¹. En abril de 1965, creó el Secretariado para los no creyentes con el fin de promover el diálogo con las diferentes formas de ateísmo¹².

El tema del diálogo se convertiría en uno de los temas centrales del nuevo esquema sobre la Iglesia en el mundo de nuestro tiempo (el famoso esquema XIII). Es con ocasión de la discusión de este texto, a partir de febrero de 1963, que la cuestión del comunismo, que prácticamente había desaparecido del orden del día del Vaticano II al final de la primera sesión, vuelve a sacar la cabeza en los debates conciliares. El problema del comunismo no había sido abordado por sí mismo sino en relación con el problema más vasto del ateísmo moderno.

Entre las formas del ateísmo moderno, se lee en la constitución pastoral *Gaudium et Spes*, 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 (n. 20, § 2).

A pesar de las peticiones insistentes de una minoría que no se rendía nunca (una nueva petición del *Coetus Internationalis Patrum*, puesta en circulación en septiembre de 1965, recogió más de 300 firmas), la comisión encargada de la elaboración del texto evitó el pronunciar una nueva condena expresa del comunismo como doctrina y como sistema. Como mucho, se puede leer, en el párrafo siguiente, en un texto que fue añadido en el último momento después de una reunión restringida de los responsables del Consejo de presidencia y de la comisión del papa, que «la Iglesia, fiel a la vez a Dios y al hombre, no cesa de reprobar con dolor y con la más grande firmeza, como ya lo había hecho en el pasado, estas doctrinas y estas maneras de actuar funestas que contradicen la razón y la experiencia común y abajan al hombre de su nobleza nativa». Para disipar toda ambigüedad a este respecto, el texto de la

¹⁰ *Les enseignements de Jean XXIII*, p. 136.

¹¹ Véase el estudio de Giovanni Turbanti, *La recezione comparata delle encicliche «Pacem in Terris» e «Ecclesiam Suam»*, en CVII, 4/2 (2004), pp. 139.

¹² Una útil visión de perspectiva puede verse en la obra de Franc RODÉ, *Eglise nations et démocratie. De la Slovénie au Vatican*, Paris, 1993, pp. 77-90.

Gaudium et Spes renviaba en nota a las condenas anteriores del magisterio pontificio, en particular a la encíclica de Pío XI *Divini Redemptoris* (19 de marzo de 1937) que había estigmatizado el comunismo como «intrínsecamente perverso».

II. EL DIÁLOGO CON LOS MARXISTAS

Cuando uno se interesa por la historia intelectual del catolicismo de los años sesenta y setenta, no puede menos de extrañarse por la fuerte atracción del marxismo sobre la intelectualidad católica del momento. En 1978, el historiador René Rémond señalaba la constante de «una posición dominante» del marxismo «en el universo intelectual de muchos católicos» que él explicaba a la vez por «unas predisposiciones intelectuales» independientes del contenido mismo de la fe (atraída por una visión global y maniquea de la realidad) y por razones más propiamente religiosas y morales (exigencia de justicia, generosidad en el compromiso)¹³. El marxismo podía ser «el horizonte imprescindible de nuestro tiempo» como escribía Sartre en 1960, la persistencia de su «atracción» en Occidente, y singularmente en los medios cristianos, tenía algo de sorprendente si uno piensa en el «descrédito» de los regímenes comunistas del Este y la suerte reservada en estos últimos a la Iglesia del silencio. ¿Es necesario ver en ello uno de los efectos de las enseñanzas del Concilio? Los documentos del Concilio, como acabamos de ver, no tratan explícitamente de la cuestión marxista¹⁴. Cuando la doctrina del ateísmo marxista era evocada, para reprobarla sin nombrarla expresamente, la constitución *Gaudium et Spes* no la separaba de «las maneras de actuar» que habían inspirado a este último; dicho de otra manera, no la separaba de la práctica de los regímenes comunistas. No solo los medios progresistas cristianos del postconcilio evitaron hacer este ligamen entre la doctrina marxista y la práctica comunista, sino que en el interior mismo de la doctrina marxista operaba la distinción entre el marxismo como filosofía materialista y atea y el marxismo como método de análisis e instrumento de lucha social.

Es a favor de esta doble separación como hay que entender, en mi opinión, el encaprichamiento de la intelectualidad católica por la doctrina de Karl Marx después del Concilio. Ciertamente, los católicos no esperaron a los años sesenta para interesarse por el pensamiento del gran filósofo alemán. La época del Frente Popular en los años treinta y más aún la crisis del progresismo cristiano al inicio de los años cincuenta, representaron dos tiempos fuertes en lo que un historiador británico ha

¹³ René RÉMOND, *L'intelligentsia catholique française et le marxisme*, en *Les quatre fleuves*, no 8, Paris, 1978, pp. 74-77.

¹⁴ Jean-Yves CALVEZ, *Le marxisme à Vatican II*, en *Le Deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, pp. 689-702.

llamado «el descubrimiento católico de Marx»¹⁵. Es, por otra parte, en este período de los años cincuenta que se remonta la publicación de las primeras grandes tesis católicas sobre el autor de *El Capital* en el mundo francófono¹⁶. Algunos de estos autores (tales como el jesuita francés Jean-Yves Calvez, o el dominico suizo Georges Cottier) llegarán a ser grandes protagonistas de «este diálogo entre católicos y marxistas» (A. Riccardi) que se abrirá en el inmediato postconcilio¹⁷.

Dos obras, con el Concilio ya en marcha, contribuirán a «lanzar» esta temática del diálogo en la opinión católica. La primera, titulada *Dialogo alla prova. Cattolici e comunisti italiani* (Florence, 1964), surgía de un grupo de intelectuales católicos florentinos reunidos en torno a la revista *Testimonianze*, fundada en 1958 por el padre Ernesto Balducci y que llegaría a ser una de las principales «cajas de resonancia» de la contestación eclesial en Italia (*dissenso cattolico*) al final de los años sesenta¹⁸. La obra, publicada bajo la dirección de Mario Gozzini, se presentaba «como una recopilación de ensayos a cargo de católicos y comunistas (cinco de cada lado) con el fin de estimular la reflexión y de suscitar, por ambas partes, una serie de tomas de conciencia» que parecían venir exigidas por las revisiones en curso que se estaban produciendo tanto en la Iglesia como en el mundo comunista¹⁹. A las enseñanzas de Juan XXIII en la *Pacem in terris* parecía referirse directamente el famoso «memorial de Yalta» de Palmiro Togliatti, especie de testamento político en el cual el secretario general del Partido comunista italiano, fallecido en agosto de 1964, llamaba a sus tropas a un audaz *aggiornamento* pasando por la liquidación «de viejas fórmulas que ya no se correspondían con la realidad del momento», en particular, el abandono de la «vieja propaganda ateísta»²⁰.

El alcalde de Florencia, Giorgio La Pira –cuyas iniciativas en favor de la paz y del diálogo con el este comunista en los años cincuenta estaban en el origen de la fundación de la revista *Testimonianze*–, había celebrado con entusiasmo la publicación de ese documento durante un acto en memoria de Togliatti, delante del consejo mu-

¹⁵ David E. CURTIS, *The French Popular Front and the Catholic Discovery of Marx*, Hull, 1997. Sobre los años cincuenta puede consultarse la obra de Yvon TRANVOUEZ, *Catoliques et communistes. La crise du progressisme chrétien, 1950-1955*, Paris, 2000.

¹⁶ Pierre BIGO, *Marxisme et humanisme*, Paris, 1953; Jean-Yves CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1956; Georges COTTIER, *L'athéisme du jeune Marx et ses origines béguines*, Paris, 1959; Henri-Charles DESROCHES, *Signification du marxisme*, Paris, 1949.

¹⁷ Andrea RICCARDI, *Il potere del papa da Pio XII a Paolo VI*, Roma-Bari, 1988, p. 278.

¹⁸ Daniella SARESELLA, *Il «dissenso» cattolico*, en *La nazione cattolica. Chiesa e società in Italia dal 1958 a oggi*, a cura di Marco IMPAGLIAZZO, Milan, 2004, p. 266. Véanse sobre todo las páginas que esta autora consagra a este libro en su obra más reciente: *Dal Concilio alla contestazione. Riviste cattoliche negli anni del cambiamento (1958-1968)*, Brescia, 2005, pp. 301 sv.

¹⁹ Véase la contribución de Riccardo BURIGANA, *Il Partito Comunista Italiano e la Chiesa negli anni del Concilio Vaticano II*, en *Vatican II in Moscow*, pp. 189-226.

²⁰ Texto citado en GRAMSCL, TOGLIATTI, LONGO, BERLINGUER, *Il compromesso storico*, a cura di P. VALENZA, 1975, p. 129.

nicipal, en septiembre de 1964: según dijo en esa ocasión, había sonado la hora «para esta gran operación de liberación ideológica, histórica y política» que apelaba en sus deseos a la memoria de Yalta²¹. La obra de Togliatti, recibida favorablemente por la prensa comunista, suscitó reservas en una parte del mundo católico. En la *Civiltà Cattolica*, el padre De Rosa estimaba que las condiciones psicológicas para «un auténtico diálogo» entre católicos y comunistas no se daban aún: «está claro que el PCI busca en este momento el diálogo con los católicos con el único objetivo declarado de hacerlos «compañeros de ruta» para la edificación de la sociedad socialista en Italia»²².

La segunda obra es la de Roger Garaudy, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile* (Paris, 1965). Esta obra debía jugar en Francia, salvadas las distancias, el papel que jugó la de Mario Gozzini en Italia. La única diferencia es que la iniciativa emanaba de un intelectual comunista atípico como era Roger Garaudy²³. El diálogo entre «las dos grandes concepciones del mundo» que animan a los hombres, la concepción cristiana y la marxista, se había convertido en «una necesidad histórica» de la edad termonuclear. Este diálogo implicaba que cada uno tomaba conciencia «de aquello que había de fundamental en sus certezas, uno en su fe en Dios, el otro en su fe en la tarea del hombre» para establecer las bases de una cooperación fecunda «entre el humanismo prometeico de los marxistas y el humanismo cristiano»²⁴. Una respuesta católica a esta llamada al diálogo apareció en 1967 bajo la pluma de Georges Cottier en un pequeño libro con prefacio del padre Chenu y que llevaba por título *Chrétiens et marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy* (Paris, 1967). Apoyándose en la experiencia de Madeleine Delbrêl en Ivry, el teólogo dominico señalaba con fuerza en su conclusión «las dimensiones espirituales de un diálogo»: «no es cierto que el reconocimiento de la realidad de Dios sea facultativo al reconocimiento efectivo e integral de la realidad del hombre, imagen de Dios»²⁵. ¿Era esta la señal de un reflujó en esta primera oleada de encuentros entre católicos y marxistas? Faltan aún los estudios concretos para reconstruir con precisión las grandes etapas de este diálogo intelectual del postconcilio. Nosotros podemos, a título de hipótesis y a beneficio de inventario, retomar por nuestra cuenta, afinándola un poco, el esbozo de periodización en tres fases que proponía el historiador italiano Lorenzo Bedeschi, él mismo protagonista comprometido de este período, en su libro *Cattolici e comunisti. Dal socialismo cristiano ai cristiani marxisti*, publicado en 1976²⁶.

²¹ Citado en A. CECCI, *La Pira e il PCI*, en *Testimonianze. Giorgio La Pira*, 21 (1978), pp. 303-304.

²² Gabriele DE ROSA, *Cattolici e comunisti «provano» il dialogo*, en id., *Cattolici e comunisti oggi in Italia. Via italiana al socialismo e dialogo con i cattolici*, Roma, 1966, p. 41. Un juicio análogo en las columnas del *Osservatore romano*, 22 marzo de 1965 (U.F., Come Mosca intende il «dialogo» con i cattolici),

²³ Cfr. Roger GARAUDY, *Mon tour de siècle en solitaire. Mémoires*, Paris, 1989, pp. 216-222.

²⁴ Roger GARAUDY, *De l'anathème au dialogue. Un marxiste s'adresse au concile*, Paris, 1965, p. 121.

²⁵ Georges COTTIER, *Chrétiens et marxistes. Dialogue avec Roger Garaudy*, Paris, 1967, p. 184.

²⁶ Milan, 1976, pp. 212-219.

La primera fase, eufórica pero muy breve, es aquella de los últimos meses del concilio y de los primeros del postconcilio. La perspectiva es la que había indicado Juan XXIII en la *Pacem in Terris*: se trataba, antes que nada, de conocerse, sin prejuicios de ningún tipo, con el fin de ver que es lo que era posible realizar juntos. El gran encuentro organizado en Salzburgo en abril de 1965 bajo los auspicios de la Paulus-Gesellschaft y que reunió durante varios días más de doscientos teólogos, intelectuales y sabios sobre el tema «Cristianismo y marxismo hoy día», se situaba en esta perspectiva²⁷. El fundador de la Paulus-Gesellschaft, el profesor Erich Kellner de Munich, quiso precisar desde el principio el sentido que convenía dar a este diálogo «entre teólogos cristianos e ideólogos marxistas»:

La «Paulus-Gesellschaft» está convencida de que el hombre concreto es más importante que el sistema. El diálogo de hombre a hombre, que ni niega ni borra de ninguna manera las oposiciones, sino que lucha, duramente y fraternalmente, con el adversario ideológico por la solución de los problemas que les son comunes, en la solidaridad de una responsabilidad compartida en cuanto al futuro del hombre: este diálogo es tan querido en nuestra sociedad que una discusión concreta es valiosa a sus ojos²⁸.

Entre los principales teólogos católicos presentes en este «primer gran intercambio internacional entre cristianismo y marxismo» (Roger Garaudy), se encontraban los nombres de Jean-Yves Calvez, Dominique Dubarle, Giulio Girardi, Johann Baptist Metz, Karl Rahner, Marcel Reding. Sin estar físicamente presente, el presidente del Secretariado para los no creyentes, el cardenal König, arzobispo de Viena, había hecho llegar su adhesión. Se advierte aquí otra característica, según Bedeschi, de esta primera fase del diálogo: la benevolencia de las jerarquías respectivas, tanto las vaticanas como las soviéticas. La moción final del congreso, adoptada por amplia mayoría, no contenía ningún compromiso para el futuro: «el diálogo, se leía, debería ser, según la misma fórmula, desarrollado y ampliado»²⁹. La Paulus-Gesellschaft haría, en los años siguientes, reediciones de la experiencia en Herrenchiemsee (Baviera) sobre el tema: «Humanismo cristiano y humanismo marxista» (28 de abril – 1 de mayo de 1966); en Marienbad (Checoslovaquia) sobre el tema «Creatividad y libertad en una sociedad humana» (27 de abril – 1 de mayo de 1967).

La segunda fase, cuyo punto de partida es el congreso de la Paulus-Gesellschaft de Herrenchiemsee en Baviera, en abril de 1966, se caracteriza por la constatación de una convergencia doctrinal entre cristianismo y marxismo concebidos como dos formas de humanismo proyectados hacia el mismo futuro. El teólogo

²⁷ Véase la edición francesa de las actas de estas jornadas: *Marxistes et chrétiens. Entretiens de Salzbourg*, Paris, 1968.

²⁸ *Ibid.*, p. 25.

²⁹ *Marxistes et chrétiens*, p. 362.

alemán Johann Baptist Metz, profesor de teología fundamental en la Universidad de Münster, ilustra este tema mostrando que el cristianismo llevaba también, un mensaje de esperanza para el futuro y que acababa de rendir cuentas frente a un mundo expectante, desarrollando lo que él llamaba «un humanismo de la esperanza creadora». Otros intervinientes (Karl Rahner, Giulio Girardi) le siguieron los pasos al reconocer la posibilidad de una colaboración práctica con el comunismo en vista de la construcción de una sociedad a la altura del hombre. La perspectiva trazada por restos teólogos católicos se remontaba a la sugerida por Roger Garaudy y el grupo de la revista *Testimonianze*: la de un diálogo entre un cristianismo y un marxismo renovado, es decir, despojados de sus respectivos dogmas y centrados en lo esencial de sus valores humanistas. El presidente de la Paulus-Gesellschaft, el doctor Arthur Jores, lo había declarado en la apertura del congreso de Herrenchiemsee: «El hombre de hoy es cada vez más abierto y a la vez rechaza cada vez más el dogmatismo»³⁰. El coloquio de Marienbad del año siguiente, confirmó esta evolución hacia la búsqueda de una convergencia doctrinal entre los dos humanismos. Experto en el concilio y consultor del Secretariado para los no creyentes, el padre Giulio Girardi se presentó como el principal teórico del lado católico, de esta convergencia basada sobre lo que él llamaba «una reinterpretación humanista del cristianismo y del marxismo» encaminada hacia «la elaboración de un proyecto histórico de orden profano» entre cristianos y marxistas³¹. El religioso salesiano, nacido en El Cairo en 1926 de padre italiano y de madre siro-libanesa, pagó su compromiso militante con el socialismo con una serie de desgracias en los años siguientes: alejamiento del Ateneo Salesiano de Roma (1969), más tarde del Instituto Católico de París (1973), después del Centro *Lumen Vitae* de Bruselas (1974), y finalmente la exclusión de su orden y la suspensión *a divinis* (1977). Otro salesiano, el padre Vincenzo Miano, secretario del Secretariado para los no creyentes y especialista del ateísmo marxista, se aferró a precisar cuales eran las condiciones (libertad, pluralismo ideológico) de un auténtico diálogo entre católicos y marxistas³². El mismo padre Miano sería citado parcialmente, al año siguiente, por un representante del ala radical de la naciente teología de la liberación, el jesuita brasileño Hugo Assmann, con motivo de una reunión en Génova bajo los auspicios del Consejo ecuménico de las Iglesias³³. Para el Vaticano, la hora de poner

³⁰ DC, 1966, col. 1133.

³¹ Texto publicado en su obra *Marxisme et christianisme*, París, 1968, pp. 233-300. La traducción francesa de la obra, aparecida dos años más tarde en Italia con un prefacio del cardenal König, contiene un epílogo de Roger Garaudy. En la misma línea, la obra de Ruggero ORFELI, *Marxismo e umanesimo*, Roma, 1970. Cfr. Daniella SARESELLA, *Dal Concilio alla contestazione*, pp. 386-401.

³² DC, 1967, col. 1705-1709.

³³ Véase el testimonio de Georges COTTIER, *Un regard rétrospectif sur le dialogue avec les marxistes*, NV, 2000/4, p. 80.

los puntos sobre las íes había llegado. En menos de dos años, el Secretariado para los no creyentes publicará dos instrucciones más bien restrictivas, la segunda de ellas destinada particularmente a las facultades de teología, sobre la cuestión del diálogo³⁴.

La tercera fase, que se abre con los sucesos de mayo del 68 y el inicio de una fuerte contestación eclesial, corresponde a lo que Denis Pelletier llama «el momento de la izquierda»³⁵. De la confrontación crítica se pasa en pocos meses a «la integración pacífica» de dos doctrinas, y al evento de una «teología de la violencia» que legitima, desde un punto de vista cristiano, el recurso a métodos revolucionarios en nombre de la lucha de clases y a una lectura progresista de las enseñanzas conciliares³⁶. No es mi propósito establecer aquí con precisión la nomenclatura y la cartografía de las diversas expresiones de este *gauchismo* católico francés y europeo de finales de los sesenta. Me limitaré a examinar rápidamente dos obras aparecidas a mitad de los setenta cuyos autores son representantes tanto en la temática como en el fondo de este «momento de la izquierda».

La primera obra es la de monseñor Ancel, *Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes* (Paris, 1975). Antiguo superior de la Congregación del Prado, largo tiempo obispo auxiliar de Lyon, Ancel había participado en el Concilio y presidió, de 1964 a 1970, la Comisión episcopal para el mundo obrero. Bajo su autoridad, en otoño de 1968, la Comisión de obispos aprobó una carta a los católicos franceses especialmente consagrada al mundo obrero «que destacaba por su tono reivindicativo»³⁷. La misma comisión episcopal del mundo obrero, en aquel momento presidida por monseñor Maziers, arzobispo de Burdeos, había publicado bajo su inspiración, en mayo de 1972, un nuevo documento realizado «a partir de entrevistas con militantes cristianos cuyos compromisos temporales están marcados por la opción socialista»³⁸. Insistiendo en su propuesta de «una lectura cristiana de la lucha de clases», en lo que se había presentado como su libro testamento, monseñor Ancel perseguía el mismo propósito. Se trataba, por así decirlo, de inculturar este concepto central del análisis marxista en la doctrina social cristiana:

Al nivel de la doctrina marxista, la expresión «lucha de clases» está indisolublemente ligada al materialismo ateo; sin embargo, en el mundo obrero, en relación a la masa, la expresión «lucha de clases» tiene otro significado. Para los trabajadores, en efecto, lo que es esencial a la «lucha de clases», es en primer lugar la opresión

³⁴ DC, 1968, col. 1665-1676; 1970, 1105-1108.

³⁵ Denis PELLETIER, *La crise catholique. Religion, société, politique en France (1965-1978)*, Paris, 2005, pp. 101 sv.

³⁶ Lorenzo BEDESCHI, *op. cit.*, pp. 216 sv.

³⁷ Denis PELLETIER, *op. cit.*, p. 84.

³⁸ DC, 1972, 471- 477.

colectiva de la que son víctimas, y también la obligación que se les impone de actuar conjuntamente para liberarse de ella³⁹.

La segunda obra es la de Philippe Warnier, *La foi d'un chrétien révolutionnaire* (Paris, 1975). Animador del movimiento La Vie Nouvelle, Philippe Warnier había sido uno de los organizadores de las grandes concentraciones de la izquierda cristiana en Rennes (1972) y en Dijon (1974). El estará en el origen del intento, abortado, de implantar en Francia, después de España, Italia, Portugal y Bélgica, el movimiento «Cristianos por el socialismo» (CPS) lanzado en Chile en abril de 1971⁴⁰. Basada en su experiencia militante, la obra de Philippe Warnier, sin esconder las divergencias de objetivos y de estrategia entre los cristianos revolucionarios, retomaba por su cuenta todos los aspectos de la lucha de clases marxista en medio de los años setenta: sostener la lucha por la liberación de los pueblos del Tercer mundo, limitación de la influencia de la clase dominante en todas las células de la vida social, combate ideológico en el seno de todas las instituciones de la vida social, esfuerzo de transformación de las mentalidades. Reflexionando sobre su adhesión al marxismo, aceptaba el ateísmo marxista como un «ateísmo metodológico» que elimina «el Dios “tapa huecos” de nuestras ignorancias humanas» y como una crítica saludable de la religión «concebida como un combate contra una ideología religiosa que aparta a los hombres de su responsabilidad en los problemas reales»⁴¹.

Diez años después del Concilio, el cardenal König constataba con amargura en las columnas del *Osservatore Romano* que el diálogo había «llevado a algunos a identificarse tan bien con sus interlocutores que habían llegado a perder su identidad cristiana»⁴². Una época, aquella del izquierdismo y de los intentos de simbiosis entre cristianismo y marxismo y, característica de la primera mitad de los años sesenta, que estaba a punto de concluirse. El «schock» que representó para occidente la publicación de Archipiélago Gulag (1974) de Aleksandr Solzhenitsyn se llevó por delante la buena conciencia revolucionaria de una parte de la *intelligentsia* de la izquierda⁴³. La llegada de un papa polaco al trono de Pedro, tres años más tarde, muy decidido a romper con el totalitarismo comunista, acabó de modificar la situación. El Consejo Pontificio para el Diálogo con los no creyentes (rápidamente rebautizado como Consejo Pontificio para la Cultura) podía, bajo la égida de su nuevo presidente el

³⁹ A. ANCEL, *Pour une lecture chrétienne de la lutte des classes*, Paris, 1975, p. 17.

⁴⁰ Véase Denis PELLETIER, *op. cit.*, pp. 164-167.

⁴¹ Philippe WARNIER, *La foi d'un chrétien révolutionnaire*, Paris, 1975, p. 34.

⁴² OR, 14-15 abril de 1975 (texto citado en la obra de Franc RODÉ, *Eglise, nations et démocratie. De la Slovénie au Vatican*, Paris, 1993, p. 82).

⁴³ Falta, en lo que yo conozco, un estudio preciso sobre el «efecto Solzhenitsyn» en el mundo católico. En su defecto, sirve la obra de Jean SÉVILLIA, *Le terrorisme intellectuel de 1945 à nos jours*, Paris, 2004, pp. 98-121.

cardenal francés Paul Poupard, organizar una serie de encuentros con los filósofos marxistas de países del Este en los años 80 (Lublijana en 1984, Budapest en 1986, Klingenthal en 1989), la relación de fuerzas entre las dos doctrinas ya no era la de diez años atrás. El marxismo ya no era la filosofía dominante de la época: «entre los intelectuales, destaca René Rémond, el anticomunismo está a la moda»⁴⁴. En enero de 1990, en una entrevista célebre en *Le Figaro*, el cardenal Decourtray, arzobispo de Lyon, lamentaba «una cierta connivencia» de los sacerdotes y obispos de su generación con el comunismo⁴⁵.

III. LA COLABORACIÓN CON LOS PARTIDOS COMUNISTAS

La primera ofensiva tentadora del Partido comunista francés hacia los católicos se remonta a la época del Frente popular. La política de «mano tendida» lanzada por Maurice Thorez en vísperas de las elecciones de mayo de 1936 suscitó reacciones variadas en el mundo católico francés, que iban desde el rechazo puro y simple hasta diferentes formas de aceptación más o menos marcadas. El Vaticano de Pío XI tuvo que intervenir con firmeza a través del episcopado para poner fin al equívoco. La experiencia de los «católicos comunistas» durante la Liberación de Italia había durado poco. En julio de 1949, en el momento más álgido de las tensiones este-oeste, el Santo Oficio había publicado un decreto prohibiendo toda forma de colaboración de los católicos con los partidos o las organizaciones que se inspiraban en el comunismo. Para cortar de raíz toda idea de un cambio en la línea oficial, el cardenal Ottaviani, de acuerdo con el nuevo presidente de la Conferencia episcopal italiana, cardenal Siri, republicó este decreto en los inicios del pontificado de Juan XXIII. Al final del Concilio, *La Civiltà Cattolica*, como hemos visto, había establecido su oposición a toda forma de diálogo con los marxistas bajo el pretexto de que se corría el riesgo de hacer el juego al partido comunista italiano.

A pesar de las aperturas pastorales de Juan XXIII y del inicio de un diálogo organizado entre intelectuales católicos y marxistas, el fin del concilio no dio paso a una nueva ofensiva de acercamiento de los partidos comunistas occidentales hacia el mundo católico. Será necesario esperar a la mitad de los años 70 para que este acercamiento se produzca favorecido por un doble contexto diplomático y político. En el plano diplomático, la firma del Acta final de la Conferencia de Helsinki (31 de julio de 1975) consagraba un proceso de distensión entre los dos bloques. En el plano político, la aproximación de los partidos francés, italiano y español manifestaba una voluntad de autonomía frente al hermano mayor soviético y de búsqueda de

⁴⁴ René RÉMOND, *Notre siècle*, Paris, 1991, p. 735.

⁴⁵ DC, 1990, p. 326.

una nueva vía, propiamente democrática, hacia el socialismo que recibirá el nombre de eurocomunismo. En noviembre de 1975, una declaración común entre el PCF y el PCI insistía en la necesidad de una gran unión de todas las fuerzas populares para la construcción del socialismo, incluyendo las «fuerzas populares de inspiración cristiana», las cuales, se leía en la declaración, «pueden y deben tener un papel importante en la creación de una nueva sociedad»⁴⁶. Tratemos de ver, rápidamente, cuál fue la respuesta del mundo católico (obispos, clero, laicos) en Francia e Italia a tal propuesta.

La adhesión de los católicos al marxismo no implicaba obligatoriamente su adhesión al partido comunista. En Francia, la esfera de influencia de los cristianos revolucionarios se mostraba al menos dividida frente a la estrategia de la Unión de la izquierda y del Programa común. En su libro, ya citado, Philippe Warnier reconocía la existencia de una división entre la estrategia política de los *gauchistes*, que preconizaban una estrategia de unión «de todas las fuerzas (políticas, sindicales, culturales, religiosas) que se decían de extrema izquierda», y la estrategia política de los que juzgando «que era ilusoria la constitución de una fuerza política de extrema izquierda», se tomaban en serio «la fuerza de un movimiento de masa unitario surgido a causa de la alianza del P.C y del P.S. alrededor de un Programa común (incluso si, a menudo, ellos mismo contestaban su contenido)»⁴⁷.

Esta división entre *gauchistes* y partidarios de la Unión de la izquierda debía salir a la luz pública de modo tormentoso durante una reunión tenida en Orleans en junio de 1976 con el fin de lanzar el movimiento “Cristianos por el socialismo” en Francia⁴⁸. La llamada lanzada a los cristianos, tres días más tarde en Lyon, por el secretario del Partido comunista francés Georges Marchais asumía en este contexto, toda su plena significación: «hoy día, en Francia, la acción común de comunistas y de cristianos debe tomar una nueva dimensión. Esta acción puede y debe revestir una importancia decisiva»⁴⁹. Las reacciones a este nuevo ofrecimiento de mano tendida fueron, en su conjunto, reservadas, yendo desde la ironía tranquila hasta la franca hostilidad. Mientras que un católico de izquierda como Georges Hourdin podía alegrarse «de este retorno del hijo pródigo» que, «después de largo tiempo errando en el dédalo de las dictaduras orientales», «descubría las necesidades y la grandeza de la democracia bajo el prisma de Francia y del cristianismo»⁵⁰, el obispo de Estrasburgo, monseñor Elchinger, en una homilía muy comentada, pronunciada en la catedral el

⁴⁶ Declaración de fecha 15 de noviembre de 1975 (reproducida en BERLINGUER, CARRILLO, MARCHAIS, *La vía europea al socialismo*, Milán, 1976, p. 59).

⁴⁷ Philippe WARNIER, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁴⁸ Denis PELLETIER, *op. cit.*, p. 166.

⁴⁹ Discurso pronunciado en Lyon el 10 de junio de 1976, en Georges MARCHAIS y Georges HOURDIN, *Communistes et chrétiens. Communistes ou chrétiens*, Paris, 1976, pp. 45-46.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 66.

11 de julio de 1976, ponía en guardia a los cristianos contra una «alianza política» que no podía más que empujarlos «a desviarse del mensaje evangélico» «sacralizando» el principio de la lucha de clases, «la herejía del siglo»⁵¹. Estamos lejos de la declaración «Por una práctica cristiana de la política», adoptada por la asamblea plenaria del episcopado francés en octubre de 1972, en la cual se legitimaba el pluralismo político de los católicos y se discutía con benevolencia los postulados y los análisis de la «ciencia marxista»⁵². Los obispos franceses se enmendaron publicando, uno tras otro, dos documentos sobre el cristiano y el marxismo en julio de 1977, en los cuales la adhesión de los católicos al partido comunista era considerada de manera muy crítica⁵³.

En Italia, las aperturas del partido comunista no se limitaron al llamamiento a los electores católicos, sino que tomaron la forma de un vasto diseño estratégico de alianza gubernamental con la Democracia cristiana, el partido de los católicos en el poder ininterrumpidamente desde el fin de la guerra. La idea de este «nuevo gran compromiso histórico» (*compromesso storico*) entre las dos principales formaciones de la península itálica fue lanzado por el mismo secretario general del PCI, Enrico Berlinguer, en octubre de 1973 al día siguiente del golpe de estado del general Pinochet en Chile⁵⁴. En el congreso de fundación del movimiento «Cristianos para el socialismo» celebrado en Bolonia en septiembre de 1973, y calificado de «evento histórico» y de «giro» por la prensa italiana, el padre Giulio Girardi había llamado a los católicos a hacer una «elección creadora» en favor del socialismo y de la lucha de clases⁵⁵. El eco suscitado por un intercambio de cartas entre un obispo italiano, monseñor Luigi Bettazzi y el secretario del Partido comunista italiano, Enrico Berlinguer, revela el clima de aquellos años⁵⁶.

En julio de 1976, al día siguiente de las elecciones legislativas marcadas por la fuerte subida del Partido comunista, el obispo de Ivrea, monseñor Bettazzi, conocido por sus simpatías pacifistas e izquierdistas, dirigía una carta abierta al Secretario general del PCI, Berlinguer, para expresarle su preocupación por el futuro «cristiano y humano» de Italia, dominado por «un partido que profesa explícitamente la ideología marxista, evidentemente irreconciliable con la fe cristiana». En su respuesta, fechada el 7 de octubre de 1977, el dirigente comunista italiano, refiriéndose al artículo 2 de los estatutos de su partido, negaba que éste «en tanto que partido» «profese explícitamente la ideología marxista como filosofía materialista atea». ¿Había, pues,

⁵¹ DC, 1976, 725-727.

⁵² *Ibid.*, 1972, coll. 1011-1023.

⁵³ *Ibid.*, 1977, pp. 684-196.

⁵⁴ *Il compromesso storico*, p. 31.

⁵⁵ Giulio GIRARDI, *Chrétiens pour le socialisme*, Paris, 1976, pp. 49 sv.

⁵⁶ Rassegna della stampa su *Lo scambio di lettere Berlinguer-Bettazzi e i rapporti fra il PCI e i cattolici*, 14 dicembre 1977.

cambiado el Partido comunista italiano? El *Osservatore Romano* salió a la palestra para expresar su «perplejidad» y recordar «la incompatibilidad entre la profesión de fe cristiana y la aceptación de los presupuestos doctrinales del marxismo»⁵⁷. Una refutación más argumentada de la pretendida «laicidad política» del PCI aparecerá poco después en las columnas de *La Civiltà Cattolica*⁵⁸. El secuestro y posterior asesinato del Secretario general de la DC, Aldo Moro, por las Brigadas rojas en la primavera de 1978, seguido unos meses más tarde, por la muerte del papa Pablo VI (6 de agosto de 1978), marcarían trágicamente el final de este período de apertura política entre católicos y comunistas en Italia.

A diferencia del diálogo intelectual de la segunda mitad de los años sesenta, impulsado por la iniciativa de los católicos, la política de apertura de mitad de los años setenta era el resultado de una nueva estrategia de unificación por parte de los partidos comunistas occidentales. Si los marxistas respondieron positivamente a la invitación al diálogo de los cristianos, no se encontrará la misma respuesta por parte de los cristianos (jerarquía y fieles confundidos) a la propuesta de «mano tendida» de los comunistas. La realidad era que los aires de la historia ya soplaban en otra dirección. A la vez que el comunismo desvelaba su rostro centralizador y que el marxismo había cesado de ser la filosofía indispensable de la época, los católicos redescubrían el sentido de su identidad a partir de una lectura menos parcial de las enseñanzas del Vaticano II.

⁵⁷ OR, 17-18 octubre de 1977. Traducción francesa en la DC, 1977, pp. 938-940.

⁵⁸ *Il PCI è un partito politico laico? Riflessioni sulla lettera dell'on. Berlinguer a mons. Bettazzi*, CC, 128 (1977), pp. 209-220.