

Julio de la Cueva Merino, EL AGGIORNAMENTO DEL COMUNISMO ESPAÑOL: EL PCE Y EL ESPÍRITU DEL VATICANO II, en Carles Santacana (ed.), Europa en España. Redes intelectuales transnacionales, Madrid, Sílex, 2022, pp. 155-179.

Entre 1962 y 1965 se celebró el concilio Vaticano II, un acontecimiento de alcance global que marcó una época y cuya recepción indujo transformaciones, a veces insospechadas, no solo en la Iglesia católica, sino también en otras instituciones y en el conjunto de las sociedades occidentales de tradición cristiana católica. La influencia transformadora del Vaticano II llegó a afectar, incluso, a ambientes y organizaciones cuyos intereses e ideología se encontraban muy alejados –si es que no se posicionaban en contra– del catolicismo o de cualquier otro sistema religioso. El Vaticano II, además, no consistió tan solo en los debates de las sesiones conciliares o en la literalidad de los documentos aprobados en su curso y promulgados por los pontífices. El concilio representó también un “espíritu” dentro de la Iglesia católica, que desbordó sus contornos temporales y doctrinales e informó una corriente de catolicismo progresista que constituyó una de las caras más llamativas del *aggiornamento* de la Iglesia católica¹.

El presente capítulo intentará aproximarse a la manera en la que el Partido Comunista de España (PCE) –y, de forma paralela e interconectada, el Partido Socialista Unificado de Cataluña (PSUC)– recibió y reaccionó a las novedades planteadas por el segundo concilio Vaticano. El *aggiornamento* de la Iglesia católica provocó, a su vez, un insospechado *aggiornamento* del PCE y del PSUC, que evolucionaron hacia posturas más plurales y menos dogmáticas, no solo en relación con el hecho religioso, sino también en relación con la interpretación de su propio marxismo.

Para ello, en primer lugar, se examinará la actitud del PCE hacia el catolicismo, cuya alianza buscó dentro de lo que se conoció como política de Reconciliación Nacional, la cual fue más allá de la famosa declaración de julio

¹ Gerd-Rainer Horn, *The Spirit of Vatican II, Western European Progressive Catholicism in the Long Sixties*, Oxford, 2019.

de 1956. Solo desde la consideración de una predisposición más positiva hacia el mundo católico, fruto de los vínculos que se forjaron con el catolicismo antifranquista, se puede entender la apertura comunista a dejarse interpelar por el catolicismo conciliar en la segunda mitad de los años sesenta y en los setenta. En segundo lugar, se intentará precisar aquellos elementos del concilio, o directamente relacionados con él, que mayor potencial tuvieron de impactar sobre el imaginario comunista y de contribuir a cambiarlo. A continuación, se referirá de qué manera se percibieron esos elementos por parte del PCE y el PSUC y cómo contribuyeron a abrir los partidos a la integración de católicos en su seno. Por último, se reflexionará sobre cómo esta incorporación, así como la recepción de los cambios producidos en el propio catolicismo, acabaron provocando el abandono por parte del PCE y el PSUC de su ateísmo, la adopción del laicismo como posición oficial del partido frente a la religión y la modulación de su dogmatismo marxista-leninista.

1. La reconciliación nacional: la mano tendida del partido

El 17 de abril de 1936, en una alocución radiofónica previa a las elecciones del Frente Popular en Francia, el secretario general del Partido Comunista Francés (PCF), Maurice Thorez, proclamó que los comunistas tenían su mano fraternalmente tendida a los trabajadores católicos para la defensa de los intereses comunes. Esa política y la expresión que la compendió, la *main tendue*, acabó convirtiéndose en símbolo de la aproximación entre dos mundos, en principio, totalmente contrapuestos: el comunista y el católico; o, por ser más precisos, de la primera aproximación de uno de ellos, el mundo comunista al otro, el mundo católico². La misma imagen de la “mano tendida” empleó el secretario general del Partido Comunista Italiano (PCI), Palmiro Togliatti, un año más tarde, recogiendo el guante lanzado por Thorez, aunque presumiendo al tiempo de una larga y sostenida ejecutoria de acercamiento a los católicos por parte de los comunistas italianos, ya incluso desde la década anterior. Ciertamente, en el caso del PCI la originalidad del pensamiento marxista de

² Francis J. Murphy, “La Main Tendue: Prelude to Christian-Marxist Dialogue in France, 1936-1939”, *The Catholic Historical Review*, 60 (1974), pp. 255-270.

Antonio Gramsci había permitido una actitud más abierta del partido hacia la realidad católica. (Togliatti volvería a ofrecer su *mano tesa* a los católicos, de nuevo con esa misma expresión, una vez terminada la Segunda Guerra Mundial)³.

En el caso español, un gesto político similar, de mano tendida del partido a los católicos, hubo de esperar hasta la formulación en 1941 de la llamada política de Unión Nacional⁴. Con anterioridad –y también con posterioridad, pues las inercias no eran fáciles de romper–, el PCE había combinado el ateísmo doctrinario característico de la ideología marxista-leninista con un discurso anticlerical bastante semejante al practicado por el resto de las izquierdas españolas, si bien es cierto que, ya durante la guerra civil, los dirigentes del partido hicieron guiños a los católicos y, después de esta, tomaron distancias e intentaron desentenderse del anticlericalismo radical practicado por republicanos, socialistas y anarquistas durante los años de la República y la contienda⁵. En el manifiesto que lanzó la política de Unión Nacional en junio de 1941, el PCE llamaba “a la lucha unida con todo el pueblo [contra el fascismo] a los católicos”⁶. La idea primigenia de la Unión Nacional y el consiguiente acercamiento del partido a sectores católicos fue de Jesús Monzón, quien la lanzó desde Francia⁷. Monzón probablemente conociera la política de “mano tendida” del PCF y le sirviera de inspiración. En todo caso, la convocatoria apenas logró la adhesión personal de Manuel Giménez Fernández en 1943. No

³ Paolo Spriano, “Togliatti nel 1937 e la rivoluzione democratica”, *Studi Storici*, 20 (1979), pp. 37-57; Daniela Saresella, *Catholics and Communists in Twentieth-Century Italy. Between Conflict and Dialogue*, Londres, 2021, pp. 40-57.

⁴ Para una ampliación de lo sintetizado en este apartado, puede verse Julio de la Cueva Merino, “Los mejores aliados. El Partido Comunista de España ante un catolicismo en transformación (1956-1976)”, en Julio de la Cueva y Joseba Louzao (eds.), *Un 68 católico. Catolicismo e izquierda en los largos años sesenta*, Madrid (en prensa). Para la historia del PCE, pueden consultarse Carme Molinero y Pere Ysàs, *De la hegemonía a la autodestrucción: el Partido Comunista de España, 1956-1982*, Barcelona, 2017, y José Luis Martín Ramos, *Historia del PCE*, Madrid, 2021; para la del PSUC, Carme Molinero y Pere Ysàs, *Els anys del PSUC: el partit de l'antifranquisme (1956-1981)*, Barcelona, 2010, y Giaime Pala, *El PSUC: l'antifranquisme i la política d'aliances a Catalunya (1956-1977)*, Barcelona, 2011.

⁵ Esto último en Mercedes Yusta, “La cultura política comunista durante la guerra civil y el primer franquismo: ¿una “religión laica?””, en Danièle Bussy Genevois (coord.), *La laicización a debate (siglos XIX-XX)*, Zaragoza, 2011, pp. 349-374.

⁶ “Manifiesto del Partido Comunista de España en el exilio tras el ataque de Alemania a la Unión Soviética en el verano de 1941”, en Javier Rubio, *La emigración de la guerra civil de 1936-1939. Historia del éxodo que se produce con el fin de la II República española*, Madrid, 1977, vol. III, pp. 932-946.

⁷ Manuel Azcárate, *Derrotas y esperanzas: la República, la guerra civil y la resistencia*, Barcelona, 1994, pp. 262-273

obstante, la inclusión de los católicos entre los llamados a combatir el franquismo se convirtió desde entonces en casi ritual entre los comunistas. Ahora bien, cuando se pensaba en católicos, incluso admitiéndose su compromiso antifascista, siempre se pensaba en individuos pertenecientes al campo de las “derechas”: lejos quedaba todavía cualquier consideración de que pudieran existir católicos “progresistas”.

La mano tendida de los comunistas españoles tenía mucho de maniobra retórica y podía combinarse todavía con una profunda suspicacia respecto de la Iglesia católica e, incluso, respecto de los movimientos apostólicos de Acción Católica –incluidos los movimientos obreros– de cuyas intenciones se sospechaba. Sin embargo, desde mediados de los años cincuenta tal desconfianza comenzaría a disiparse, a medida que grupos e individuos católicos se sumaban a la lucha obrera y antifranquista. Una idea de “unidad con las masas católicas”⁸ se abría paso y su puesta en práctica quedaba definitivamente consagrada en junio de 1956 con el enunciado por parte de la dirección del PCE de la Declaración por la Reconciliación Nacional, la cual retomaba alguna de las líneas ya propuestas para la Unión Nacional⁹. Ciertamente la política de Reconciliación Nacional no iba dirigida solo a los católicos, pero los católicos ocupaban un lugar prominente entre los convocados a dejar atrás los rencores provocados por la contienda fratricida y luchar contra la dictadura. En la declaración, unas veces se identificaba a los “católicos” con ese nombre y, en otras, con el de “democristianos” y, en una ocasión, se incluía entre ellos a los partidarios de la “monarquía tradicional”. Pero, más interesante, se reconocían ya “ensayos de colaboración” de católicos, comunistas y otras fuerzas en la movilización obrera y democrática. En cualquier caso, parecía claro que, en un país sociológicamente católico como España, un proyecto político que tratase de integrar y de movilizar a una amplia mayoría de la población resultaba imposible si se prescindía de los creyentes.

A partir de ese momento, los católicos serían sistemáticamente convocados a todas las acciones lanzadas por el PCE y el PSUC, como la

⁸ *Mundo Obrero*, 31 de mayo de 1955.

⁹ Su texto completo en *Declaración del Partido Comunista de España por la reconciliación nacional, por una solución democrática y pacífica del problema español*, Praga, 1956, en <http://www.filosofia.org/his/h1956rn.htm>.

Jornada de Reconciliación Nacional de 1958 o la Huelga Nacional de 1959. Con motivo de esta última, el órgano oficial del PCE, *Mundo Obrero*, admitía por primera vez la existencia de “católicos de izquierdas” entre quienes colaboraban en la preparación de la jornada huelguística. Sería, sin embargo, otra serie de huelgas la que daría el impulso definitivo a la apertura de los comunistas a una colaboración más estrecha y, sobre todo, una consideración más simpática del mundo católico: las huelgas de 1962 y 1963 en Asturias, Vizcaya y otros puntos de España. Un “lugar privilegiado de encuentro” con los católicos eran las “comisiones obreras” que se estaban formando en los centros de trabajo y que muy pronto merecerían las mayúsculas para convertirse en el movimiento obrero por antonomasia durante el franquismo¹⁰. Dirigentes comunistas, como Dolores Ibárruri y Santiago Carrillo, reconocieron paladinamente el protagonismo compartido de los comunistas con los católicos en el éxito fulgurante de las Comisiones Obreras¹¹. No fue este el único ámbito de colaboración entre unos y otros: el movimiento estudiantil, el campo de la intelectualidad antifranquista y la oposición política constituyeron otros tantos espacios donde ambos grupos concurren cada vez con mayor frecuencia.

La política de reconciliación nacional renovó y amplió el ofrecimiento de la mano tendida al catolicismo y, en el clima propiciado por esta –y por el *aggiornamento* eclesiástico que será objeto del punto siguiente–, no es de extrañar que, en la segunda mitad de los años sesenta, el PCE y el PSUC consideraran que la alianza con los católicos se había convertido en la “piedra angular de todo nuestro movimiento democrático de masas”¹².

2. El papa Juan y el concilio Vaticano: la mano tendida de la Iglesia

¹⁰ Emmanuele Treglia, *Fuera de las catacumbas. La política del PCE y el movimiento obrero*, Madrid, 2012, pp. 173-185. Véase también José Babiano Mora, “Los católicos en el origen de Comisiones Obreras”, *Espacio, Tiempo y Forma. Serie V, Historia Contemporánea*, 8 (1995), pp. 277-294, y Enrique Berzal de la Rosa, “Cristianos en el nuevo movimiento obrero en España”, *Historia Social*, 54 (2006), pp. 137-156.

¹¹ Treglia, *Fuera de las catacumbas...*, p. 176.

¹² Santiago Álvarez, “L’alliance des catholiques et des communistes”, *Nouvelle revue internationale*, 9 (septiembre 1968), cit. en Guy Hermet, *Los comunistas en España: Estudio de un movimiento político clandestino*, París, 1972, p. 141.

La puesta en práctica de los principios estratégicos derivados de la política de Reconciliación Nacional y la forja por parte del PCE y del PSUC de una alianza preferente con los católicos progresistas coincidieron con ese momento extraordinario de cambio de época para la Iglesia católica que significaron el pontificado de Juan XXIII (1958-1963) y la celebración del concilio Vaticano II (1962-1965). No es este el lugar para hacer ni tan siquiera una breve síntesis de ambos acontecimientos históricos. Me limitaré a señalar qué hitos de ambos tenían mayor potencial para ser positivamente recibidos por el campo comunista no solo en España sino, al menos, en el conjunto de Occidente¹³.

Sin embargo, previamente, convendrá recordar que, antes del pontificado de Juan XXIII y del concilio Vaticano II, la posición de la Iglesia frente al marxismo y frente al ateísmo que este representaba había sido de intransigencia, al menos por lo que concierne a la posición oficial representada por los papas. No será necesario remontarse a la inclusión en el *Syllabus errorum* (1864) del comunismo entre las “pestilencias [que] han sido muchas veces y con gravísimas sentencias reprobadas”¹⁴. Ya en tiempos más cercanos a la época que nos ocupa, Pío XI publicaba en 1937 su encíclica *Divini Redemptoris* “sobre el comunismo ateo”, en la que condenaba la doctrina marxista y la amenaza representada por el bolchevismo, redoblando la censura ya vertida en otros documentos de su pontificado¹⁵. Su sucesor, Pío XII, movido además por el contexto de guerra fría y de persecución de la Iglesia en los países incorporados a la órbita soviética, reiteraría la condena del ateísmo y del comunismo en diversas intervenciones y documentos, recordando en 1949, a través de un decreto del Santo Oficio, la excomunión que pesaba sobre los comunistas¹⁶. Las condenas pontificias no impidieron, empero, que entre los años treinta y cincuenta se establecieran

¹³ La más completa historia del concilio Vaticano II es la de Giuseppe Alberigo (dir.), *Historia del Concilio Vaticano II*, Salamanca, 1999-2007, 5 vols. Dos síntesis más manejables son la del propio Giuseppe Alberigo, *Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965): en busca de la renovación del cristianismo*, Salamanca, 2015, y la de Hilari Ragner, *Réquiem por la cristiandad: el Concilio Vaticano II y su impacto en España*, Barcelona, 2006.

¹⁴ *Índice de los principales errores de nuestro siglo ya notados en las Alocuciones Consistoriales y otras Letras Apostólicas de Nuestro Santísimo Padre Pío IX*, 1864, § IV, en <https://www.filosofia.org/mfa/far864a.htm> (consulta: 25-1-2022).

¹⁵ Carta encíclica *Divini redemptoris* del Sumo Pontífice Pío XI sobre el comunismo ateo, 1937, en https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

¹⁶ Philippe Chenu, “El giro del Concilio: la Santa Sede, los católicos y el comunismo (1959-1978)”, *Anuario de historia de la Iglesia*, 21 (2012), pp. 321-336.

algunas primeras experiencias, por un lado, de reflexión y diálogo en el terreno del pensamiento teológico y filosófico y, por otro, de encuentro y colaboración en el campo político y social¹⁷.

En cualquier caso, el giro definitivo en la relación entre ambos mundos llegó con el acceso de Angelo Roncalli al solio pontificio, con la celebración del concilio y con los desarrollos del postconcilio¹⁸. Del pontificado del primero, aparte de la sorpresiva convocatoria del concilio ecuménico, impresionó la sencillez de su personalidad y la frescura de sus mensajes, y en particular la de uno: el mensaje radiado un mes antes de la apertura del concilio, en el que definió la Iglesia “como la Iglesia de los pobres”¹⁹. De sus documentos magisteriales, los que mayor impacto produjeron en el mundo secular fueron, con toda seguridad, las encíclicas *Mater et Magistra* (1961) y, sobre todo, *Pacem in Terris* (1963). En la primera, se alentaba a los católicos a “mostrarse animados de espíritu de comprensión para las opiniones ajenas, plenamente desinteresados y dispuestos a colaborar lealmente en la realización de aquellas obras que sean por su naturaleza buenas o, al menos, puedan conducir al bien”²⁰. Más trascendencia tuvo, sin embargo, la *Pacem in Terris*, primero, porque no se dirigía solo a los miembros de la Iglesia católica, como era habitual, sino también “a todos los hombres de buena voluntad”; segundo, porque su contenido social y político resultaba atractivo a los movimientos seculares que se identificaban con ideales de izquierdas –además de empujar a los católicos a actuar en el plano temporal– y, tercero, porque ampliaba la invitación formulada en *Mater et Magistra* a colaborar con los no católicos y animaba a:

“distinguir entre las teorías filosóficas falsas sobre la naturaleza, el origen, el fin del mundo y del hombre y las corrientes de carácter económico y

¹⁷ Stephen Bullivant, “From “Main Tendue” to Vatican II: The Catholic Engagement with Atheism 1936–1965”, *New Blackfriars*, 90 (2009), pp. 178-187; Gerd-Rainer Horn, *Western European Liberation Theology, 1924-1959. The First Wave*, Oxford, 2008; D. Saresella, *Catholics and Communists...*, pp. 59-83.

¹⁸ P. Chenu, “El giro del Concilio...”

¹⁹ “Como Iglesia de todos, en particular como la Iglesia de los pobres” fue la locución exacta: Radiomensaje de Su Santidad Juan XXIII un mes antes de la apertura del Concilio Vaticano II, 11 de septiembre de 1962, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/messages/pont_messages/1962/documents/hf_j-xxiii_mes_19620911_ecumenical-council.html.

²⁰ Carta encíclica *Mater et magistra* de Su Santidad Juan XXIII sobre el reciente desarrollo de la cuestión social a la luz de la doctrina cristiana, 1962, n. 239, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html.

social, cultural o político, aunque tales corrientes tengan su origen e impulso en tales teorías filosóficas. [...] Las corrientes referidas, al desenvolverse en medio de condiciones mudables, se hallan sujetas por fuerza a una continua mudanza. Por lo demás, ¿quién puede negar que, en la medida en que tales corrientes se ajusten a los dictados de la recta razón y reflejen fielmente las justas aspiraciones del hombre, puedan tener elementos moralmente positivos dignos de aprobación?”

Asimismo, consideraba el pontífice que “puede a veces suceder que ciertos contactos de orden práctico que hasta ahora parecían totalmente inútiles, hoy, por el contrario, sean realmente provechosos o se prevea que pueden llegar a serlo en el futuro”²¹. Ciertamente, la encíclica en ningún momento mencionaba el marxismo, pero sentaba las bases de un diálogo que algunos documentos del concilio contribuirían a reforzar.

Fue significativo que el concilio no condenase en ningún momento el “comunismo ateo”, pese a que en su fase antepreparatoria bastantes obispos – especialmente españoles, italianos y latinoamericanos– se dirigieron a la Santa Sede solicitando su condena formal por parte de los padres conciliares²². Ciertamente, en la encíclica *Ecclesiam suam* (1964) –que no era un documento conciliar– el papa Pablo VI decía sentirse obligado a “condenar los sistemas ideológicos que niegan a Dios y oprimen a la Iglesia, [...] y entre ellos especialmente el comunismo ateo”, pero se apresuraba a instar al “diálogo por la paz” y a hallar rasgos positivos en las ideologías ateas, como su “ansia [...] de justicia y de progreso”, o incluso a reconocer los “manantiales cristianos” de donde estas surgían²³. Al año siguiente, el pontífice creó el Secretariado para los No Creyentes con el fin de promover el diálogo con el ateísmo.

Sin embargo, el documento que más repercusión tuvo en el diálogo entre creyentes y ateos, entre católicos y marxistas, fue la constitución pastoral *Gaudium et Spes* –en esta ocasión sí, un documento del concilio–, así como los

²¹ Carta encíclica *Pacem in terris* de Su Santidad Juan XXIII sobre la paz entre todos los pueblos que ha de fundarse en la verdad, la justicia, el amor y la libertad, 1963, nn. 158 y 159, en https://www.vatican.va/content/john-xxiii/es/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html.

²² P. Chenu, “El giro del Concilio...”

²³ Carta encíclica *Ecclesiam suam* del Sumo Pontífice Pablo VI sobre el Mandato de la Iglesia en el mundo contemporáneo, 1964, nn. 44-48, en https://www.vatican.va/content/paul-vi/es/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_06081964_ecclesiam.html.

debates que condujeron a su redacción y aprobación. La *Gaudium et Spes*, promulgada por Pablo VI en diciembre de 1965, proponía la respuesta de la Iglesia católica a los “signos de la época”, entre los que se encontraba el deseo de “establecer un orden político, económico y social que esté más al servicio del hombre y permita a cada uno y a cada grupo afirmar y cultivar su propia dignidad”. Solo por el desarrollo que hacía de la respuesta a este desafío, la constitución constituía ya un documento simpático a sectores progresistas, pero la *Gaudium et Spes* abordaba también el problema del ateísmo. Como no podía ser de otra manera, partía de su rechazo de este, pero reconocía “sinceramente que todos los hombres, creyentes y no creyentes, deben colaborar en la edificación de este mundo, en el que viven en común” y que esto no podía hacerse “sin un prudente y sincero diálogo”. Se abstuvo, además, de anatematizar el comunismo, aunque se dejase entrever este cuando se reprobaban las formas de ateísmo que consideraban que “la religión, por su propia naturaleza, es un obstáculo para esta liberación [económica y social del hombre]” y cuyos defensores, además, cuando “logran alcanzar el dominio político del Estado, atacan violentamente a la religión”. En cualquier caso, la formulación conciliar era lo suficientemente ambigua como para evitar la condena directa del comunismo y, mucho menos, del marxismo²⁴.

El concilio no terminó el 8 de diciembre de 1965 –ni siquiera durante el tiempo de su duración su espíritu quedó encerrado entre las paredes del aula conciliar–. Tras el concilio vino el “postconcilio”, un tiempo en el que el que el catolicismo progresista floreció en Europa y en América, interpretando y reinterpretando el Vaticano II y expandiendo su significación más allá de la pura letra y hasta intención de los documentos conciliares. Este impulso renovador se dejó sentir en la teología, en la vida de un número significativo de comunidades católicas, en la experiencia de clérigos, religiosas y religiosos, en el compromiso social y político de muchos católicos²⁵. También el “postconcilio” formó parte del “concilio” y facilitó la recepción de este por los comunistas españoles.

²⁴ Constitución pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo actual, 1965, nn. 19-20, en https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html. Sin embargo, en nota la *Gaudium et Spes* sí se remitía documentos pontificios anteriores que condenaban el comunismo (P. Chenu, “El giro del concilio...”).

²⁵ El trabajo general de referencia para Europa sigue siendo G.-R. Horn, *The Spirit of Vatican II...* Véase también Alessandro Satagata, *La contestazione católica. Movimenti, cultura e politica dal*

3. Una nueva percepción: cuando la religión deja de ser el opio del pueblo²⁶

En los años sesenta y, sobre todo, en su segunda mitad, los comunistas españoles dejaron de contemplar la religión como una falsa ilusión que comprometía la toma de conciencia proletaria para empezar a considerarla como un elemento neutro o, tal vez más aún, como una instancia potencialmente emancipadora. A este cambio de percepción contribuyeron las transformaciones que ya se estaban produciendo en el seno del catolicismo español, pero también de manera muy decisiva la recepción de las novedades introducidas por el concilio y el postconcilio. Estas, además, profundizaron el efecto que ya estaba teniendo la repercusión de los cambios acaecidos previamente en el interior.

La prensa y, en general, las publicaciones comunistas españolas no prestaron tanta atención al desarrollo del concilio Vaticano II como pudieron hacerlo, por ejemplo, los periódicos comunistas italianos²⁷. Esto no quiere decir que, en el caso español, si bien el seguimiento del concilio por parte de los órganos del PCE y del PSUC fuera puntual, y en ocasiones un tanto anodino, el impacto del *aggiornamento* conciliar no resultase, paradójicamente, profundo y duradero.

La figura de Juan XXIII no fue inmediatamente apreciada por los medios comunistas españoles. Nada se dijo –al menos en las principales publicaciones periódicas: *Mundo Obrero*, *Treball*, *Nuestra Bandera*– de su acceso al solio pontificio ni de sus primeros años de pontificado. La encíclica *Mater et Magistra* apenas recibió un comentario condescendiente de Antonio Paz en la revista *Nuestra Ideas*. Paz tan solo reconocía en la encíclica un nuevo lenguaje o alguna nueva inquietud, pero fundamentalmente veía en ella un reajuste de la doctrina

Vaticano II al '68, Roma, 2016; Silvia Inaudi y Marta Margotti (eds.), *La rivoluzione del Concilio. La contestazione cattolica negli anni Sessanta e Settanta*, Roma, 2017; J. de la Cueva y J. Louzao (eds.), *El 68 católico...*

²⁶ “Cuando la religión deja de ser el opio de los pueblos” es el título de un artículo publicado por Emanuele Treglia, que resume muy expresivamente el cambio en la percepción de la religión católica que se operó en las filas del PCE y del PSUC a partir de los sesenta (Emanuele Treglia, “Quando la religione cessa di essere l'oppio dei popoli: il PCE e i tentativi di avvicinamento ai cattolici negli anni Sessanta”, *Spagna contemporanea*, 35 (2009) pp. 101-117).

²⁷ Lorenzo Ettore, “Il Concilio Vaticano II nella stampa comunista italiana (1959-1965)”, *Diacronie*, 8 (4) (2011), <https://doi.org/10.4000/diacronie.3504>.

social tradicional de la Iglesia al “capitalismo monopolista de Estado”, al “neocapitalismo” con sus teorías reformistas. (Incluso así, Paz confiaba en “la colaboración entre católicos y comunistas, sin renunciar a nuestras respectivas ideologías y aun combatiéndonos en el terreno de los principios”²⁸.) Por su parte, la convocatoria del concilio recibió un comentario, mucho más positivo, de Fernando Claudín en *Nuestra Bandera*. El *aggiornamento* que propugnaba Juan XXIII no era ya sintonía con la última fase del capitalismo, sino, según Claudín, adaptación –que “no quiere decir conformidad”– a “un mundo que marcha irresistiblemente hacia el comunismo”. Entendía, en ese sentido, los gestos de aproximación del pontífice a la Unión Soviética y a países socialistas como Cuba, y su “preocupación por la paz”, implícitamente contraria al “imperialismo norteamericano”. Definía, en fin, Claudín los dos sectores que se perfilaban en la Iglesia frente al concilio: la “tendencia integrista” y la “tendencia renovadora”, y dentro de esta una más “progresista, social, que comprende la caducidad del capitalismo y la inevitabilidad de una transformación socialista de la sociedad”²⁹. Este último sector –incluida su tendencia más proclive al socialismo– acabaría siendo identificada en medios comunistas con la etiqueta de “conciliar”, que, a su vez, equivaldría *grosso modo* a “antifranquista”. No en vano declaraba el comité ejecutivo del PCE con motivo del trigésimo aniversario del inicio de la Guerra Civil: “gran parte del catolicismo español se halla en la oposición [...] a través de un proceso que ha sido impulsado por el Concilio Vaticano II”³⁰.

Cuando se produjera el fallecimiento del papa Roncalli en junio de 1963, precedido por la publicación de su encíclica *Pacem in Terris* en el mes de abril, el universal reconocimiento de su figura se abriría por fin paso en la prensa comunista española. De “una mort [...] sentida pels treballadors espanyols i per tot el poble” la calificaba *Treball*, órgano del PSUC; una muerte sentida “entre els qui més [...] [pels] non catòlics”³¹. “Juan XXIII ha representado para nosotros, españoles, la rectificación de ese espíritu inquisitorial y el requerimiento a los

²⁸ Antonio Paz, “Mater et Magistra y la Doctrina Social de la Iglesia”, *Nuestras Ideas*, 14 (octubre 1961-marzo 1962), pp. 31-52. Antonio Paz era el seudónimo de Juan Carlos Rey, español emigrado en Venezuela (Iván Vélez, *Nuestro hombre en la CIA*, Madrid, 2020, n. 91.)

²⁹ F. C., “El Concilio Vaticano II”, *Nuestra Bandera*, 35 (octubre 1962), pp. 88-93.

³⁰ Comité Ejecutivo del Partido Comunista de España, “Declaración del Partido Comunista de España ante el XXX aniversario del comienzo de la Guerra Civil”, *Nuestra Bandera*, 49-50 (mayo-junio 1966), pp. 92-96.

³¹ “Catòlics i comunistes”, *Treball*, julio 1963.

católicos españoles a construir con los españoles no católicos una nueva España de convivencia, de respeto a la dignidad y derechos del hombre”, resaltaba Jesús Izcaray en *Nuestra Bandera*³². O, afirmaba dos años más tarde Santiago Carrillo, el papa Juan, con su *aggiornamento*, había animado en la Iglesia española un “sector de talante juvenil y renovador, una “Iglesia de los pobres” con la que “se abriría la posibilidad de marchar hacia la democracia y el socialismo”³³.

La lectura que se hizo de la *Pacem in Terris* en las publicaciones comunistas no pudo ser más positiva: una encíclica que, en marcado contraste con la tradición de la Iglesia romana y con el discurso reaccionario de la dictadura franquista, defendía los derechos humanos, se avenía con la democracia, abogaba firmemente por la paz y animaba a los católicos a colaborar con “otros movimientos históricos”, permitiendo la colaboración con el comunismo. Apreciaba acertadamente Jesús Izcaray en *Nuestra Bandera* que la encíclica fortalecía las posiciones de los “católicos progresivos o simplemente situados en terrenos antifranquistas”. Más contundente era la conclusión de Luis Costa en *Realidad*: una encíclica como la *Pacem in Terris* resultaba para el franquismo, simplemente, “subversiva”³⁴.

De los documentos del concilio propiamente dichos el que mayor y casi único interés despertó en los medios comunistas españoles –salvo referencia puntual o circunstancial a otros, como *Lumen Gentium*– fue la constitución *Gaudium et Spes*. Su mejor expositor fue Manuel Azcárate, que la consideró “un hecho sin precedentes”, pues “jamás la Iglesia se había sentido obligada a definirse así ante los problemas del mundo”. En algunas de sus proposiciones, según Azcárate, “los marxistas podemos ver un ‘reflejo’, en la Iglesia, del potente movimiento de liberación de los trabajadores y los oprimidos del que hemos sido iniciadores”. Además, la “nueva época” a la que hacía referencia la constitución, ¿qué otra cosa podía ser si no “la época del tránsito del capitalismo al

³² Jesús Izcaray, “Una encíclica de paz”, *Nuestra Bandera*, 36 (enero-junio 1963), pp. 31-40; Luis Costa, “Una encíclica para los hombres de buena voluntad”, *Realidad*, 1 (septiembre 1963), pp. 88-94. Las alusiones al *aggiornamento* iniciado por Juan XXIII y a la *Pacem in Terris* fueron relativamente frecuentes en la prensa comunista en los años sucesivos.

³³ Santiago Carrillo, *Después de Franco ¿qué?: la democracia política y social que preconizamos los comunistas*, París, 1965, pp. 76-79. Parecidas referencias, con alguna actualización referida, por ejemplo, a la *Gaudium et Spes*, en Santiago Carrillo, *Nuevos enfoques a problemas de hoy*, París, 1967, pp. 116-140.

³⁴ J. Izcaray, “Una encíclica de paz”, *Nuestra Bandera*, 36 (enero 1963), pp. 31-40; Luis Costa, “Una encíclica para los hombres de buena voluntad”, *Realidad*, 1 (septiembre 1963), pp. 88-94.

socialismo”? Apreciaba Azcárate la propuesta por parte de la *Gaudium et Spes* de valores democráticos e, incluso, “contrarios *radicalmente* a la esencia del capitalismo”. Destacaba, además, que el documento conciliar desligase a la Iglesia de “sistema alguno político, económico, social” y reconociese el derecho de los católicos a la discrepancia en materia política. Por todo ello,

“en nuestra opinión, después del concilio no queda ninguna barrera, en el plano de los principios, que haga imposible el que, en determinadas circunstancias, una Iglesia católica tome una actitud abierta, positiva, ante los progresos del movimiento democrático y socialista y pueda incluso colaborar de verdad con un Estado socialista.”³⁵

En cualquier caso, más que la constitución en sí, el interés lo despertó el debate en torno a uno de los grandes temas que la integraban (o que integraban lo que entonces se llamaba –hasta que tuviera título definitivo– “esquema XIII”, sobre “la Iglesia y el Mundo Moderno”). Tal tema era el del ateísmo y llamó la atención en particular un discurso que se pronunció en el aula conciliar. El orador que, inopinadamente, concitó no solo la atención sino también el aplauso del comunismo español fue José Guerra Campos, a la sazón obispo auxiliar de Madrid y consiliario nacional de Acción Católica española. Guerra Campos intervino en la sesión en octubre de 1964 abogando por que el concilio animase el diálogo “positivo” y “sincero” con el marxismo³⁶. La llamada al diálogo de Guerra Campos fue acogida muy favorablemente por Santiago Álvarez en las páginas de *Mundo Obrero* y Santiago Carrillo se refirió a ella en una entrevista para la televisión cubana, destacando “su esfuerzo por comprender el sentido humanista del comunismo”³⁷.

Un comentario mucho más minucioso mereció de Azcárate en *Realidad*. Azcárate agradecía a Guerra Campos su apuesta, que aceptaba, por el diálogo

³⁵ Manuel Azcárate, “Aspectos del diálogo cristiano-marxista”, *Realidad*, 11-12 (noviembre-diciembre 1966), pp. 5-23. Véase también, por ejemplo, Santiago Álvarez, “Los comunistas y la colaboración con los católicos”, *Nuestra Bandera*, 47-48 (febrero-marzo 1966), pp. 71-79; “Ante la proyectada ley sindical Marcelino Camacho responde a una encuesta de SIGNO”, *Mundo Obrero*, 1ª quincena abril 1967.

³⁶ La intervención de Guerra Campos, bajo el título con el que se publicó en la revista *Ecclesia*, “Precisiones sobre el ateísmo marxista”, fue recogida, por *Realidad*, 5 (mayo 1965), pp. 3-8.

³⁷ Santiago Álvarez, “A propósito de un discurso en el concilio Vaticano”, *Mundo Obrero*, 2ª quincena enero 1965, pp. 4-5; “Interviú del camarada Santiago Carrillo en la T.V. cubana”, *Mundo Obrero*, 2ª quincena febrero 1965, p. 5. Una primera mención a la intervención de Guerra Campos ya se hizo en “Diálogo y acción común”, *Mundo obrero*, 2ª quincena de noviembre de 1964, p. 3.

en el plano intelectual, a la par que le recordaba que la colaboración entre católicos y comunistas ya se estaba produciendo en el plano de la acción. En un texto, largo y complejo, Azcárate citaba profusamente a algunos autores que estaban protagonizando la exégesis progresista del concilio en España: José María González Ruiz, José Gómez Caffarena, Miguel Benzo, José Luis López Aranguren, Joaquín Ruiz Jiménez, entre otros. Asumía la crítica marxista de la religión, pero negaba que de ella se pudiera desprender que la religión “ha sido y será siempre ‘opio’”. Más aun, afirmaba el “fondo social progresivo, humanista, del cristianismo primitivo”, que no habría desaparecido del todo a lo largo de la historia del cristianismo. De hecho, el *aggiornamento* representado por Juan XXIII y el concilio significaría una “descongelación” de ese cristianismo, al romper la Iglesia con las fuerzas reaccionarias. Y desde el comunismo se debía acoger generosamente ese *aggiornamento* y emprender un diálogo y una colaboración con el catolicismo en la “lucha por el progreso”³⁸. Y es que, como concluía Santiago Carrillo dos años más tarde: “la religión portadora de una corriente católica [...] ya no actúa como opio, y constituye objetivamente un fermento de progreso”³⁹

4. Conversando con el enemigo: el diálogo cristiano-marxista

El diálogo entre católicos y comunistas, o “diálogo cristiano-marxista”, como se denominó en la época, no constituyó, desde luego, una particularidad española. Antes bien los comunistas –y los católicos– españoles se integraron en una red internacional que proporcionó los medios que hicieron efectiva la comunicación intelectual entre ambos mundos.

Probablemente, la entidad que organizó los encuentros cristiano-marxistas de mayor repercusión global fue la Paulus Gesellschaft, una organización católica alemana fundada en 1955 por el sacerdote Erich Kellner para favorecer el intercambio entre la teología y la ciencia⁴⁰. Ya en 1964, el

³⁸ Manuel Azcárate, “Anotaciones de un marxista”, *Realidad*, 5 (mayo 1965), pp. 9-34.

³⁹ S. Carrillo, *Nuevos enfoques...*, p. 132.

⁴⁰ Daniel Francisco Álvarez Espinosa, “Cristianismo y marxismo: ¿un diálogo de otro tiempo?”, *Historia Actual Online*, 18 (2009), pp. 161-177; Heléna Toth y Todd H. Weir, “Religion and

psicólogo Miquel Siguán y el jesuita Alfonso Álvarez Bolado habían participado en una reunión en Colonia a la que acudió también el filósofo marxista polaco Adam Schaff. De ahí salió la propuesta de celebrar al año siguiente una reunión de diálogo cristiano-marxista en Salzburgo entre el 29 de abril y el 2 de mayo. Al encuentro acudieron cerca de 300 participantes. Del lado marxista asistieron figuras como los franceses Gilbert Mury y Roger Garaudy, quien se había erigido en el principal representante del diálogo marxista con la religión dentro del PCF, los italianos Lucio Lombardo Radice y Cesare Luporini, que representaban un papel semejante al de Garaudy en el PCI, el austriaco Walter Hollitscher o el germano-oriental Robert Havemann y un buen número de otros miembros de los partidos comunistas de la Europa del Este. Del lado cristiano participaron figuras no menos relevantes: así, los teólogos Karl Rahner, Marcel Reding, Gustav Wetter, Yves Calvez, Dominique Dubarle y Giulio Girardi. Desde España se desplazaron intelectuales católicos de diversos campos académicos: los mencionados Álvarez Bolado y Siguán, Olegario González de Cardedal, Luis Díez del Corral y Jesús Aguirre, futuro duque de Alba⁴¹. Al coloquio de 1965 en Salzburgo, seguirían otros dos, asimismo organizados por la Paulus Gesellschaft: en Herreninsel Chiemsee, Alemania, entre el 28 de abril y el 2 de mayo de 1966, y en Mariánské Lázně (Marienbad), Checoslovaquia, entre el 27 de abril y el 1 de mayo de 1967. La mayoría de los participantes de los encuentros anteriores repitieron, aunque con algunas novedades reseñables. Desde el campo cristiano, se sumaron a los debates los prestigiosos teólogos Yves Congar, Johann Baptist Metz y Jürgen Moltmann. Desde el campo marxista, en ambas reuniones se hicieron presentes –y ello fue una novedad– dos comunistas españoles: Santiago Álvarez y Manuel Azcárate. Este último dejó por escrito sus impresiones del encuentro de Herreninsel, donde se sintió particular y positivamente impresionado por las intervenciones de Rahner y Metz⁴².

Socialism in the Long 1960s: From Antithesis to Dialogue in Eastern and Western Europe”, *Journal of Contemporary History*, 29 (2020), pp. 127-138.

⁴¹ Miguel Siguán, “Una evocación”, *El Ciervo*, 491 (febrero 1992), pp. 5-7; Olegario González de Cardedal, “Cristianismo y marxismo hoy”, *El Ciervo*, 491 (febrero 1992), pp. 8-10; Daniela Saresella, “The Dialogue between Catholics and Communists in Italy during the 1960s”, *Journal of the History of Ideas*, 75 (2014), pp. 493-512.

⁴² “Coloquio internacional de católicos y marxistas”, *Mundo Obrero*, 2ª quincena mayo 1966, p. 3; “Coloquio de católicos y marxistas”, *Mundo Obrero*, 1ª quincena junio 1967, p. 5; Manuel

Por aquel entonces, Azcárate ya se había convertido –como hemos tenido ocasión de advertir– en el máximo experto, dentro del PCE, en el diálogo entre cristianos y marxistas. “Para nosotros, para nuestra generación de marxistas, en nuestra juventud decir católico era decir enemigo”, señalaba el comunista español en la ponencia que presentó en Marienbad. Las cosas, evidentemente, habían cambiado mucho en los años del concilio y del postconcilio, como denotaba ampliamente en esa ponencia, en la que se hacía un esfuerzo, muy informado en el plano teológico, por valorar “los procesos que se desarrollan en el seno del catolicismo y que han permitido, que facilitan, esa praxis del diálogo”, tanto en el ámbito español como internacional⁴³. Azcárate había llegado a esa especialización en el diálogo con los católicos por dos vías: por un lado, se había aproximado a la *intelligentsia* católica como encargado dentro del partido de la relación con los intelectuales; por otro, se había incorporado a los coloquios de la Paulus Gesellschaft, gracias a su amistad con Roger Garaudy. Influyó, además, el hecho de que, como director de la revista “de cultura y política” *Realidad*, viajara con frecuencia a Roma, donde la publicación se editaba, desde 1963. En Italia descubrió un comunismo más abierto e intelectualmente libre y entró en contacto, asimismo, con un catolicismo que se renovaba al compás del concilio⁴⁴.

De hecho, en Roma conoció Azcárate al teólogo progresista José María González Ruiz en la primavera de 1963, esa misma primavera en la que Juan XXIII publicaba la *Pacem in Terris*. También en Roma conoció a otro teólogo en la misma línea postconciliar, el jesuita José María Díez-Alegría, profesor de la Universidad Gregoriana⁴⁵. De González Ruiz publicó en *Realidad* el extracto de una conferencia pronunciada por este en el Centro de Documentación Conciliar de Roma en octubre de 1965 y reprodujo la conversación que sostuvieron a continuación. En ella, Azcárate se interesaba por las posibilidades de diálogo y colaboración del comunismo con el catolicismo “desalienado” –en expresión

Azcárate, “Recuerdos del diálogo”, *El Ciervo*, 491 (febrero 1992), pp. 10-11; M. Azcárate, “Aspectos...”

⁴³ Manuel Azcárate, “Práctica y teoría en el diálogo cristiano-marxista”, *Realidad*, 14 (julio 1967), pp. 35-45.

⁴⁴ M. Azcárate, *Derrotas y esperanzas...*, pp. 343-344.

⁴⁵ *Ibidem*; José María González Ruiz, “Introducción” a VV.AA., *El encuentro: diálogo sobre el diálogo*, Barcelona, 1977.

empleada por González Ruiz– que estaba saliendo del concilio⁴⁶. El comunista español reconocía la importancia de la discusión en el terreno filosófico, incluso admitía convergencias en el terreno ideológico, fruto del desarrollo del pensamiento católico postconciliar, en el que llegaba a distinguir, impresionado, una “actitud revolucionaria”. Sin embargo, se sentía más interesado por el diálogo político, el cual consideraba más “resolutivo”, más inserto “en una tensión dirigida hacia la acción histórica”, y, además, frente a las reticencias expresadas por algunos teólogos católicos, partidarios de limitar el diálogo al terreno de las ideas, más acorde con las propias enseñanzas del concilio⁴⁷.

De ese “diálogo”, “colaboración”, “acción común”, debería salir “algo radicalmente nuevo en orden a las relaciones entre marxistas y católicos”, “algo nuevo” que atañía no solo a los católicos, sino que obligaba a los propios comunistas españoles a replantearse “una serie de cuestiones” fundamentales: “sobre nuestra concepción del Estado socialista; sobre una democracia auténticamente socialista y dotada de un sistema parlamentario efectivo, con existencia de pluralidad de partidos políticos; sobre un pluralismo ideológico y una confrontación de ideologías”⁴⁸. El partido parecía *aggiornarsi* al compás del *aggiornamento* católico e interpelado por este.

5. Un fruto inopinado del postconcilio: eurocomunismo, militancia de católicos y laicismo

El diálogo implicaba un “nosotros” y un “ellos”, que podían entenderse en el campo de la acción política “tras las nuevas perspectivas abiertas por Juan XXIII y el Concilio Vaticano”, pero que distaban en el terreno filosófico. Para Carrillo, que apostaba sin ambages por la colaboración con los católicos y que había reconocido, alborozado, que la religión que “nuestros hermanos católicos [...] profesan ya no es exactamente aquella que Marx llamaba el opio de los

⁴⁶ José María González Ruiz, “El humanismo ateo y el Dios bíblico”, *Realidad*, 7 (noviembre 1965), pp. 33-42; “Conversación del P. José María González Ruiz y Manuel Azcárate”, *Realidad*, 7 (noviembre 1965), pp. 43-48.

⁴⁷ M. Azcárate, “Aspectos...”; M. Azcárate, “Práctica y teoría...”; M. Azcárate, “Recuerdos...”

⁴⁸ M. Azcárate, “Práctica y teoría...”. Las cuestiones son las que planteaba Santiago Carrillo en su libro,

pueblos”, consideraba que la evolución conciliar y postconciliar se trataba “de un momento de la lenta marcha hacia la superación de toda alienación religiosa”. Aunque pensase que “la negación de la existencia de Dios no es la tarea capital del Partido Comunista”, ello no significaba “abandono de nuestra concepción global del mundo, ni subestimación del carácter global de nuestra ideología”:

“A nuestro entender, Dios se extinguirá en la mente de los hombres cuando el mundo deje de ser un ‘valle de lágrimas’, cuando la humanidad viva feliz, tranquila, sin temores ni miserias, cuando la ciencia sea patrimonio de las masas. Los católicos no piensan, naturalmente, así. [...]. Nosotros estamos convencidos de la razón de nuestras ideas. Ellos tienen fe en las suyas.”⁴⁹

La “concepción global del mundo” que proponía el comunismo, que parecía incluir necesariamente una declaración de ateísmo, se asemejaba mucho a una fe religiosa, con algunos elementos adicionales que transformaban la militancia comunista en la adhesión a una especie de iglesia: fe y obediencia ciega al partido y su doctrina, sentido de redención, incorporación al partido como conversión, práctica de la autocrítica como confesión, culto a los dirigentes, desprecio infinito de los disidentes⁵⁰. No era de extrañar, pues, que los creyentes católicos que se afiliaban al partido se sintiesen incomprendidos, menospreciados o incluso presionados para abandonar su fe o, al menos, según había puesto el propio Lenin como condición, a no hacerla pública⁵¹. En su intervención en Herreninsel, Girardi había reflexionado sobre “el fin del integrismo” católico que había representado, “al menos en línea de principio”, el concilio Vaticano II y se preguntaba cuándo el marxismo pondría fin al suyo. En la introducción del libro que recogía la intervención de Girardi —y otras—, Jesús Aguirre glosaba que el valor del diálogo cristiano-marxista, “*ad intra* del marxismo”, estribaba “en la lucha marxista contra su propio integrismo”⁵².

⁴⁹ S. Carrillo, *Nuevos enfoques...*, pp. 122, 131-132, 137.

⁵⁰ David Ginard i Feron, “Sobre héroes, mártires, tumbas y herejes. Culturas militantes de los comunistas españoles (1939-1962)”, en Manuel Bueno Lluich y Sergio Gálvez Biesca (eds.), *Nosotros los comunistas: memoria, identidad e historia social*, Madrid-Sevilla, 2007, pp. 41-89; M. Yusta, “La cultura política comunista española...”

⁵¹ Francisco Fernández Buey, *Sobre izquierda alternativa y cristianismo emancipador*, Madrid, 2021, pp. 143-144; Alfonso C. Comín, “Sobre la militancia de cristianos en el Partido”, *Revista de Fomento Social*, 125 (enero-marzo 1977), pp. 9-31.

⁵² Jesús Aguirre, “La historia del diálogo y algunos pronósticos”, en Jesús Aguirre (ed.), *Cristianos y marxistas: Los problemas de un diálogo*, Madrid, 1968, pp. 13-34; Giulio Girardi, “Marxismo e integrismo”, *ibídem*, pp. 67-98.

Tal lucha contra el integrismo marxista daría un paso de gigante en el PCE y el PSUC cuando se eliminara el “nosotros” y el “ellos”, cuando de la “colaboración” se pasara a la “integración”, cuando los católicos en el partido ya no fueran tolerados, mientras mantuviesen su fe en privado, sino que se buscara activamente su incorporación. Y el momento simbólico del tal integración se produjo en 1974, cuando se incorporó al PSUC y al PCE un nutrido grupo de integrantes de la Organización Comunista Bandera Roja. Bandera Roja se había formado en Cataluña a partir de la confluencia de antiguos miembros de PSUC como Jordi Solé Tura y Jordi Borja y de católicos progresistas como Alfonso Carlos Comín y Juan N. García-Nieto. La enorme proyección, nacional e internacional, de la figura carismática de Comín llamó la atención de Gregorio López Raimundo, secretario general del PSUC y de Antoni Gutiérrez Díaz, que lo sustituiría en el cargo en 1977, y de Dolores Ibárruri y Santiago Carrillo, presidenta y secretario general del PCE, respectivamente. Todos ellos estaban vivamente interesados por incorporar militantes católicos en el partido. Antoni Gutiérrez, en particular, pensaba que no se trataba solo de que católicos y comunistas lucharan juntos dentro del mismo partido –como era, quizá, la idea de Carrillo–, sino “de potenciar la lucha marxista a partir de los elementos revolucionarios que podía aportar el cristianismo”⁵³.

Alfonso Comín representaba, de alguna manera el epítome del catolicismo progresista, la representación del “espíritu de Vaticano II”, en su versión preconiliar, conciliar y postconiliar. Procedente de una familia carlista, ya en los años cincuenta evolucionó hacia un catolicismo de izquierdas, a partir de su contacto con las ideas de Emmanuel Mounier y otros pensadores católicos avanzados y de su incorporación a la revista *El Ciervo*. Pasó por el Frente de Liberación Popular (FLP), el Frente Obrero de Cataluña (FOC) y, desde 1970, Bandera Roja. Entretanto, había evolucionado hacia posiciones marxistas, reivindicando la compatibilidad del pensamiento marxista con la doctrina cristiana. En 1973 introdujo en España el movimiento Cristianos por el Socialismo, creado el año anterior por un grupo de sacerdotes en Chile, y que

⁵³ Jordi Solé Tura, *Una historia optimista: memorias*, Madrid, 1999, pp. 307-308; Francisco Martínez Hoyos, *La cruz y el martillo: Alfonso Carlos Comín y los cristianos comunistas*, Rubí, 2009, pp. 137-142; C. Molinero y P. Ysàs, *De la hegemonía,,,*, pp. 100-106. La cita de Gutiérrez en entrevista con F. Martínez Hoyos, *La cruz...*, p. 142.

tuvo una proyección internacional notable, sobre todo en Italia, de la mano del religioso salesiano Giulio Girardi. Tras su ingreso en el PCE y el PSUC, en 1975 Comín entró a formar parte de sus respectivos comités centrales y comités ejecutivos⁵⁴.

Comín sabía la trascendencia para el PSUC y el PCE de su ingreso y la del grupo que arrastraba tras de sí y, en el proceso negociador, puso sus condiciones: los católicos se incorporarían siempre y cuando se les permitiese la expresión pública de su fe dentro del partido. De hecho, inmediatamente después de su ingreso, se creó en el seno del PSUC la comisión Militancia Comunista y Cristianismo, en la que participaron el mismo Comín, el jesuita Joan N. García-Nieto, el escolapio Jaume Botey, el sacerdote Lluís Hernández, así como, Gregorio López Raimundo, Montserrat Roig y Manuel Sacristán, entre otros. La comisión abordó diversas cuestiones teóricas, como la crítica marxista de la religión, y colaboró en la elaboración de los documentos del PCE y el PSUC sobre la militancia de cristianos en el partido⁵⁵.

En la declaración del comité ejecutivo del PCE de febrero de 1975, el partido asumía “la presencia de los comunistas cristianos y su promoción a los diversos órganos de representación del partido, sin ningún tipo de discriminación, con los mismos derechos y deberes que cualquier otro militante”, partiendo del reconocimiento “de una evolución de la Iglesia que se ha venido desarrollando a partir del Concilio Vaticano II y que hoy en España se caracteriza, en primer lugar, por la quiebra del nacional-catolicismo” –obviando, curiosamente y tal vez por mor de la brevedad, experiencias anteriores–. La declaración del comité central del PSUC de septiembre de 1976, más extensa, realizaba un excursus histórico más prolongado, aunque la referencia seguía siendo el concilio, al reconocer la “fisonomía conciliar de algunos sectores de la Iglesia catalana ya antes del Concilio Vaticano II” y que “la celebración de este Concilio, así como la publicación previa de la encíclica *Pacem in Terris*, dieron un impulso considerable a estos fenómenos latentes”. Admitían, además, los comunistas catalanes que “el ingreso de cristianos en el seno del Partido viene

⁵⁴ Sobre Alfonso Comín, el citado F. Martínez Hoyos, *La cruz ...*; Francisco J. Carmona Fernández, *Cambios en la identidad católica: La juventud de Alfonso Carlos Comín*, Madrid, 1995. Sobre la compatibilidad de marxismo y catolicismo, Alfonso Comín, *Cristianos en el partido, comunistas en la Iglesia*, Barcelona, 1977.

⁵⁵ F. Martínez Hoyos, *La cruz...*, p. 141 y 146-147.

a fortalecer su carácter laico y viene a superar ciertas corrientes que pretendían mantener la tendencia a identificar comunismo con ateísmo”. En fin, concluían:

“Todo lo que hemos dicho resitúa el marco de referencia establecido a partir de las tesis de Lenin sobre la militancia de cristianos dentro del Partido. La crítica marxista de la religión ha de tener en cuenta los cambios históricos sucedidos en la Iglesia durante el siglo XX, especialmente después de la segunda guerra mundial, así como el importante fenómeno que supone el Concilio Vaticano II, que ha facilitado que el peso de los cristianos revolucionarios en el conjunto de los ambientes cristianos sea cada día mayor.”⁵⁶

Del carácter laico del partido y de la necesidad de superar la crítica marxista de la religión, se habló mucho en el coloquio “Cristianismo y socialismo en libertad”, celebrado en Barcelona en mayo de 1979, organizado por la ya mencionada comisión Militancia Comunista y Cristianismo. Ya el año anterior se había dado un paso significativo en el IX Congreso del PCE al declararse en sus nuevos estatutos como "un partido laico" y abandonar el leninismo como doctrina oficial del partido⁵⁷. En el coloquio de Barcelona intervinieron algunos veteranos del diálogo cristiano-marxista internacional (Manuel Azcárate, Giulio Girardi, Antoine Spire, Jean Ellenstein, Lucio Lombardo-Radice), junto a miembros del PSUC y teólogos españoles (Alfonso Comín, Gregorio López Raimundo, Antoni Gutiérrez, Reyes Mate, Josep Maria Rovira Bellosó, José I. González Faus, José María Díez Alegría).

En el documento de trabajo presentado por la comisión al coloquio –muy probablemente obra de Comín– se hacía una alusión a sendos frutos latinoamericanos del concilio, hasta aquel momento inéditos en los documentos del partido: la Teología de la Liberación y las conferencias de Medellín (1968) y Puebla (1979) del Consejo Episcopal Latinoamericano. Pero más significativa que la referencia latinoamericana fue el vínculo italiano que, asimismo, buscaba el documento. Este vínculo, tantas veces implícito, se volvía ahora explícito: con

⁵⁶ “Declaración del Comité Ejecutivo del Partido Comunista de España. Militancia de cristianos en el Partido” y “Declaración del Comité Central Partit Socialista Unificat de Catalunya, Militancia de cristianos en el Partido”, en A. Comín, *Cristianos...*, pp. 193-196 y 201-210. También el Partido Comunista de Euskadi hizo su propia declaración, *ibidem*, pp. 196-201.

⁵⁷ “Un partido laico que admite a los creyentes”, *El País*, 22 abril 1978, y C. Molinero y P. Ysàs, *De la hegemonía...*, pp. 301-341.

alusiones al discurso pronunciado en Bérghamo en 1963 por Palmiro Togliatti – planteando la necesidad de nuevas relaciones entre comunistas y creyentes–, al X Congreso del PCI de aquel año o al más reciente congreso del partido italiano de 1979, como referentes para los partidos españoles⁵⁸. Sin embargo, lo más trascendental de las referencias al PCI probablemente era que estas se producían en un contexto en el que se ligaba la superación de la “vieja identificación que se había creado entre comunismo y ateísmo” en el PCE y el PSUC y la afirmación de “su carácter laico en los estatutos” con la posición eurocomunista que venían adoptando los partidos comunistas españoles, italiano y francés. Esto, según el documento, sería lo que distinguía a los partidos eurocomunistas de los partidos “confesionales” de la Europa del Este. Esto y que “el proyecto eurocomunista aparece hoy como una alternativa socialista capaz de incorporar el cristianismo liberador y desalienado, en toda su dimensión plenamente evangélica, en el proyecto de construcción de una nueva sociedad y de un hombre nuevo”⁵⁹. El eurocomunismo se identificaría, pues, con el proyecto de un comunismo integrador de los cristianos, superador del viejo confesionalismo ateo y verdaderamente laico, en cuanto no hacía doctrina del partido ninguna afirmación en torno a la religión.

El PCE y el PSUC experimentaron una evolución en su relación con el catolicismo que los llevó de la enemistad y desconfianza a la colaboración, el diálogo y, finalmente, la integración de católicos en el seno de sus formaciones. Aunque las primeras fases de este proceso se habían iniciado en los años cincuenta, la recepción del concilio Vaticano II entre las filas comunistas españolas permitió profundizar en él y animar un diálogo más amplio y sincero entre marxismo y catolicismo, en un clima global que, asimismo, lo propició. La transformación o *aggiornamento* del catolicismo que cristalizó en el Vaticano II y que permitió una nueva relación de los partidos comunistas españoles con los católicos, paradójicamente condujo a un *aggiornamento* de los propios partidos,

⁵⁸ Comisión Militància Comunista i Cristianisme del C.C. del PSUC, Cristianismo y socialismo en libertad, Barcelona, 1979, pp. 7-12.

⁵⁹ Ibídem, pp. 12-15. Parecidos conceptos en la intervención de A. Comín en el coloquio, “Aportaciones de la presencia de cristianos en el proyecto eurocomunista. Consecuencias para los partidos”, ibídem, pp. 159-172. Curiosamente, el dossier de la *Revista de Fomento Social* sobre militancia de los católicos en los partidos comunistas, editado dos años antes, se había titulado “Eurocomunismo y cristianismo (*Revista de Fomento Social*, 125, enero-marzo 1977).

que se vieron obligados a reformular sus presupuestos sobre la religión y evolucionar hacia un verdadero laicismo, que excluyera cualquier formulación de confesionalismo ateo, en el marco internacional proporcionado por el eurocomunismo.