

LA CULTURA POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS EN EL ÁREA GERMÁNICA EN EL SIGLO XX: TEMAS Y EJES PRINCIPALES

Giovanni Turco

1. Semántica del problema

Una cosa es la cultura política católica; otra cosa es la cultura política de los católicos; otra es una cultura política de católicos. Desde el punto de vista semántico, tales expresiones no son equivalentes ni fungibles entre sí; más bien son esencialmente distintas, tanto desde una perspectiva ontológica como desde una perspectiva lógica. Como tales, son inconfundibles. Tanto su *ratio essendi* como su *ratio cognoscendi* ponen de manifiesto sus diferencias.

La cultura política católica es indicativa de una cultura política conforme, por sí misma, a la concepción católica de la realidad, ante todo al respecto de la consideración metafísica y ética de la polis. Es, pues, legible *in re*. Se desprende del reconocimiento del orden ontológico y teleológico propio de todo cuanto es. Como tal, es abordable mediante el conocimiento filosófico y teológico (esto es, a la luz de la *recta ratio* y del *intellectus fidei*), así como en base a la experiencia histórica prudencialmente depurada. Se trata de una noción inconfundible con cualquier ideología o con cualquier clase de pensamiento instrumental (o, también, con una opción pretendidamente autolegitimadora).

La cultura católica de los católicos puede significar, tanto aquella cultura católica que es propia de los católicos como tales, como la cultura política de una generalidad de católicos. La primera significación remite a la noción ontológica y esencial anteriormente considerada (la cultura

política católica); la segunda significación se refiere, por el contrario, a una consideración tipológica propia de la generalización empírica (y no conceptual): hace referencia a un ámbito empíricamente determinado y, en cuanto tal, circunscrito, en el que lo que caracteriza a una particular cultura política puede resultar más o menos adecuado al deber ser de la cultura política católica (propiamente dicha).

Mientras que la investigación relativa a la primera acepción requiere, de por sí, introducirse en un análisis filosófico-teológico, la referida a la segunda exige, más bien, un desarrollo empírico reconstructivo, informado por conceptos que permitan identificar los criterios para discernir el *an* del *quomodo*. De otro modo, resulta imposible distinguir la aparición del ser; a falta de tales conceptos, la aproximación epistémica se difumina en una representación sólo nominalmente identificada (refiriéndose convencionalmente sólo a lo que es «denominado» así).

Una cultura política de católicos, finalmente, indica, un dato puramente empírico capaz de asociarse tanto a concepciones más o menos coherentes, como a visiones completamente espurias, bien respecto de la realidad de la política, bien respecto de la del catolicismo. En este caso, la investigación no puede dirigirse sino a una consideración histórico-empírica, distinguiendo sin embargo –so pena de caer en el equívoco que convertiría en falsa toda la reconstrucción– lo que pertenece al campo de las exigencias (satisfechas, no satisfechas o nunca satisfechas), lo que es propio de las configuraciones contextuales, así como lo que pertenece al dominio de los reduccionismos ideológicos.

Como se aprecia, se trata de nociones diferentes e inconfundibles. No homólogas ni análogas, sino solamente parcialmente afines en cuanto al objeto material y no al formal. Su recíproca distinción es posible únicamente bajo la condición de su entendimiento esencia, bien bajo la perspectiva de la *res*, bien bajo el de la *intentio sciendi*.

La primera noción es fundamental y esencial. Como tal, imprescindible para emprender cualquier investigación posterior, tanto de carácter reconstructivo-tipológico, como de carácter empírico-representativo. En ausencia de

esta referencia sustancial, el objeto de estudio permanece por sí mismo indiscernible, confiado al mero convencionalismo nominalista. Las perspectivas ulteriores de análisis, en su respectiva peculiaridad epistemológica, no pueden prescindir de ella completamente.

La reflexión acerca de la cultura política de los católicos en el área germánica se presenta como una investigación filosófica (presupuesto el fondo conceptual teológico) desarrollada a lo largo de los senderos de la historia. Como tal, requiere tanto una necesaria identificación esencial del tema, como la reconstrucción tipológica de las diversas condensaciones que tal cultura ha conocido en determinados contextos. Sin confundir los planos de investigación, se impone indagar tesis y acontecimientos, teorizaciones y realizaciones, sea para reconstruirlas en sí mismas, sea para aprehender la madeja de un itinerario formado por elementos de continuidad y discontinuidad. De ahí que previniendo el riesgo de reducir la secuencialidad a la ingenuidad del *post ergo propter hoc*, la atención se dirija, bien a elementos de fondo, bien a los más eminentes, bien a los elementos antagónicos. Todo ello sin reducir la atención (esencialmente) genealógica a cualquier mecánica de nexos causales.

2. Premisas remotas y próximas

La condición histórica, en cuanto al aspecto político religioso, constituye el fondo sobre el que se ha ido configurando la política de los católicos en el área germánica. Desde el punto de vista contextual, dicha cultura contiene premisas peculiares e ineludibles que permiten identificar problemas y exigencias, dramas y objetivos. En este sentido, pueden identificarse premisas remotas y premisas próximas que –lejos de ofrecer una graduación causal– contribuyen a establecer una auténtica identificación y a proporcionar razones sobre cuestiones objetivas.

Propiamente, la instancia de una cultura política católica, con caracteres de intrínseca irreductibilidad y homogeneidad, aparece, también en el área alemana, a partir de la Revolución francesa, esto es, a partir del paso (evidentemente

radical) de la teoría a la praxis de un proyecto de ordenamiento jurídico-político que portaba en su seno una originaria y sustancial laicización. Así, el problema de pensar el orden político católico (y de restaurarlo, eventualmente) se plantea cuando éste ha sido, más o menos ampliamente, sustituirlo por nuevas legislaciones. En otros términos, la cuestión de los principios e implicaciones de la cultura política católica, como tema de reflexión y propuesta, se presenta cada vez que ésta no resulta identificable con la vigencia de la *res publica christiana*, que igualmente puede evocarse como *ancien régime*.

En la medida en que la secularización de los ordenamientos se va realizando, aparece la exigencia de identificar, bien los principios fundamentales y las instituciones distintivas, bien una fisonomía comprensiva de la *civitas christiana* en cuanto tal, formulada en términos de organismo de pensamiento, capaz de ser propedéutico para la iniciativa dirigida a exigir el respeto, a recuperar la observancia, o a instaurar elementos distintivos. El problema importante y urgente, tanto cuanto graves y profundos son los cambios transmitidos por la Revolución francesa y las conquistas napoleónicas.

En el caso de área germánica esta consideración encierra un relieve añadido. En este contexto, el final de la unidad de la *christianitas* precede, evidentemente al evento revolucionario de la proyección napoleónica. Con la afirmación del protestantismo se produce una fractura que afecta también al plano de la concepción de la política, de donde proviene la instancia de tematizar competencias y límites de la autoridad política y del orden jurídico, así como de la vida social, que permitan distinguir una cultura política propiamente católica, frente a las de inspiración luterana y calvinista.

No es difícil advertir en la cristalización de la fractura producida por la institucionalización de la difusión del protestantismo las premisas contextuales remotas que han contribuido a la coagulación de la cultura política de los católicos en el área germánica. Dichas premisas hunden sus raíces en el establecimiento del Tratado de Paz de Augsburgo (1555) y, más claramente, en el Tratado de Paz de Westfalia (1648).

Como es sabido, el Tratado de Augsburgo se apoya en dos ejes para regular las cuestiones en controversia: el principio del *cuius regio eius religio* y el de *reservatum ecclesiasticum*. Ambos evidencian el relieve dirimente concedido al *status quo*, esto es, a la efectividad de las variaciones determinadas por la prevalencia de fuerzas sobre el terreno. El acuerdo se manifiesta como fruto de un compromiso en términos de poder [específicamente, del poder adquirido por los príncipes protestantes y del derivado de la rapiña de los bienes eclesiásticos (aun partiendo de la fecha de 1552)]. En ambos casos, el tratado se concluye sobre una base cratológica: el criterio resulta ser el del poder, tanto realizado como realizable.

En este marco, la cuestión religiosa se reconduce, no a la política propiamente, sino a la del dominio efectivo. La *religio* queda subordinada a la *regio*, y no viceversa. Por consiguiente, no *cuius religio eius regio*, sino más bien *cuius regius eius religio*, según un criterio esencialmente operativo. Lo que hará emerger en el fondo una cierta (si bien implícita) inmanencia de la cuestión religiosa; hasta el punto de que la organización del poder llega a ser decisiva en relación con la juridicidad de la religión.

En el tratado de Westfalia, el cese del conflicto descansa en la neutralización del propio conflicto, más que en el replanteamiento de las razones de la paz. El tratado se centra en la cristalización de la efectividad y en el desmembramiento del Imperio. Desde el primer eje, el principio de legalidad es soslayado por el reconocimiento de hecho de las conquistas de las coaliciones filoprotestantes. Decae toda validez del Edicto de Restitución (del emperador Fernando), lo que legaliza la posesión de bienes eclesiásticos, pasando de sus legítimos titulares a los nuevos poseedores de hecho (entre 1552 y 1629). Desde la segunda perspectiva, queda sancionada como irrevocable la fragmentación del Imperio, con la consiguiente independización de los principados alemanes y el agotamiento de la autoridad imperial (sobre todo en la parte occidental del Imperio).

El planteamiento cratológico es aún más claro en el Tratado de Augsburgo, en el que las cuestiones jurídico-políticas se reconducen a la mecánica de los poderes actuantes. El

equilibrio no es asegurado por referencia a razones, sino por la relación de fuerzas existentes. El carácter inmanente de la consideración jurídico-religiosa se traduce en la representación efectualista y operativa. En este sentido, el Tratado de Westfalia, como se ha advertido, consolida una fractura temporal y nos introduce ya en el advenimiento de la Europa moderna, que comienza a tomar forma particularmente en el área germánica entre 1517 y 1618 (1). El mecanicismo de los poderes se convierte en criterio funcional de sistemas de alianzas permanentemente inestables y en constante peligro. Las dinámicas del poder ocupan el lugar de las razones políticas.

No es exagerado, por tanto, observar que desde Augsburgo a Westfalia se desenvuelve, en cierto modo, una prospectiva de secularización, en el contexto de una confrontación (contexto *materialiter*) «religioso». La lealtad potestativa-territorial se perfila como mucho más preeminente que la axiológico-religiosa. Una mutación que no sólo se centra en el ámbito germánico en su conjunto, sino también en todo el continente (y más allá), si bien, indudablemente, los criterios y efectos de la cristalización westfaliana dejarán sentir sus más notables efectos en el área alemana.

Por otra parte, no es secundario observar que –tanto en relación con el Tratado de Augsburgo como (particularmente) con el de Westfalia– el reino de Francia contribuyó activamente en el desarrollo de una acción objetivamente disolvente de la *societas christiana*, al sostener, con intenciones anti-imperiales, a las fuerzas protestantes.

Las premisas contextuales de carácter próximo de la cultura política de los católicos en el área germánica se pueden reconocer, bien en la imposición del modelo absolutista-jurisdiccional del setecientos, bien en la afirmación de la actitud romántica.

Bajo el perfil de la política eclesiástica, y de los órdenes institucionales, el jurisdiccionalismo [que defiende el control del Estado sobre las Iglesias], al que son homólogos el

(1) Cfr. FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA, «Premisas generales para una historia de la literatura política española», *Verbo* (Madrid), núm. 261-262 (1988), pág. 69.

febronianismo [de Justinus Febronis] y el jansenismo, superponiendo el poder laico a la jurisdicción eclesiástica confieren una impronta objetivamente laicizante respecto de ordenamientos y normativas. Las cuestiones propias del *intellectus fidei* y de la disciplina canónica se subordinan a la teoría-praxis de la «razón de Estado». Se trata de una trayectoria lesiva, como tal, para el primado de la trascendencia, en beneficio de la autorreferencialidad del poder.

En estas condiciones, con el crecimiento del huracán napoleónico estalla el complejo caleidoscopio de la concepción romántica. Ésta, en los territorios alemanes invadidos por los ejércitos de la Francia revolucionaria, asume una importancia política innegable, hasta el punto de representar una alternativa cultural a la *raison* iluminista y de despertar el aprecio de ordenamiento y costumbres tradicionales. Pero más allá de la incuestionable capacidad evocadora de las reflexiones y representaciones de autores como Novalis, los hermanos Schlegel y, en especial, Franz von Baader, la actitud romántica determinó un universo sentimental construido literariamente y, como tal, artificial.

De este conjunto provienen elementos que no tardarán en verterse desde el irracionalismo vitalista hasta el historicismo idealista. Frecuentemente, el Medioevo cristiano se encuentra impregnado de simplificaciones gnósticas. En tal atmósfera, toma cuerpo el mito (romántico) de la nación (desde Herder hasta Fichte) como destino colectivo cósmico-histórico, pretendidamente dotado de una voluntad común y entendido como un logro necesario alcanzado por la historia universal. Tanto la sensibilidad cultural como las coordenadas políticas que derivan de la misma quedan hipotecadas, bien en lo que se refiere a la lectura del presente, bien con referencia a la inteligencia de lo esencial.

Bien mirado, la imagen de la *christianitas* aparece alterada, tanto por la difusión del modelo absolutista iusnaturalista, como por el fervor romántico. Ambos hacen emerger del orden jurídico-político cristiano representaciones impropias. Respecto al impacto de las mutaciones revolucionarias, se trata, objetivamente, de alternativas artificiales y mutiladas, en definitiva homólogas con el desarrollo de la modernidad.

3. Los orígenes del ochocientos

Tras las invasiones napoleónicas, la situación de las instituciones y de los ordenamientos jurídicos en el campo germánico cambió fuertemente, aunque con significativas variantes locales. La Restauración, por motivos diferentes, cristaliza el *status quo* definido tras la paz de Westfalia y la connivencia de Napoleón con las élites filo-iluministas locales (2), no obstante la oposición popular, particularmente mediante la recepción (aun sólo parcial) *Code civil* del napoleónico (3).

Se mantuvieron los efectos destructivos de la legislación en lo relativo a los derechos feudales, los diezmos y los vínculos de la propiedad fundiaria (introducida entre 1792 y 1797), en las medidas secularizadoras de 1803 (4),

(2) La influencia iluminista, aunque prevalentemente diversa del planteamiento francés, en los asuntos normativos alemanes del siglo XVIII fue profunda y duradera, determinando, ya por sí sola, un conjunto de cambios objetivamente revolucionarios. Oportunamente, se ha observado que los esquemas teóricos del absolutismo iluminista de corte prusiano-germánico, exaltados al más alto grado por los exponentes del cameralismo y por los constructores del «Estado policía» [Carlo GHISALBERTI, «Istituzioni e idee in Italia e in Germania tra le due rivoluzioni (1789-1848). Alle origini di due modelli statali», en Umberto CORSINI y Rudolf LILL (eds.), *Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, Bolonia, Il Mulino, 1987, pág. 30], habían marcado profundamente el planteamiento de los aparatos institucionales. En sustancia, las reformas filo-iluministas fueron impuestas por las dinastías reinantes (exigidas por los grupos dirigentes). En un principio, estos cambios no fueron percibidos como revolucionarios, por motivo de la cohesión social y la lealtad general propia de las instituciones tradicionales. (cfr. *ibid.*, pág. 32).

(3) Cfr. *ibid.*, pág. 48: «En algunas de sus áreas, particularmente en las más cercanas a Francia, el Código ejerció una mayor o menor influencia. Máxima, claro está, en Baden, donde se recibió íntegramente [...] pero también en otros lugares, Aunque corregido o enmendado para moderarlo, como en Westfalia, en Berg y, en menor medida en Baviera, utilizado para la reglamentación de las relaciones civiles» (*ibid.*, pág. 49).

(4) La legislación secularizadora había impuesto, entre otras medidas, la supresión de casi todos los monasterios existentes en los territorios católicos de Alemania. Por otra parte, es preciso recordar que «con la secularización de 1803 la población católica había sufrido un considerable menoscabo económico»: Erwin ISERLOH, «Il movimento sociale catolico in Germania dal 1870 al 1914», en Ettore PASSERIN D'ENTRÈVES y Konrad REGEN (eds.), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1944*, Bolonia, Il Mulino, 1977, pág. 44.

así como en la introducción del sistema administrativo francés (adoptado plenamente, como en los departamentos de la orilla izquierda del Rin y de las costas de Mar del Norte, o parcialmente, como en la Confederación Renana, en el Gran Ducado de Berg y en el reino de Westfalia) (5).

En particular, las uniones políticas que formaban la Confederación de Renania aminoraron gran parte de los cambios institucionales introducidos durante el período de dominio revolucionario francés. Prusia, a su vez, aun con las peculiaridades correspondientes a la persistencia de una articulación clasista (6), retomó la dirección de las reformas de cuño racionalista que habían caracterizado el período de Federico el Grande.

Como ha sido observado, «la Revolución francesa ejerció su efectivo y duradero influjo sobre Alemania, no tanto en el período comprendido entre 1789 y 1799, sino solamente después de éste. Las reformas más importantes e incisivas se realizaron en el período que va de 1799 a 1813, bajo influencia de la Francia consular e imperial. Otras medidas inspiradas en la Revolución francesa únicamente se realizaron por completo en tiempos de Vormärz, y en buena medida, sólo con la Revolución de 1848» (7).

Al mismo tiempo, con la Restauración se mantuvieron normas, prácticas y efectos del jurisdiccionalismo del setecientos que eran fuertemente limitativas de la

(5) No obstante la fuerte oposición popular al modelo revolucionario y al predominio hegemónico francés, «el jacobinismo, especialmente en los territorios más occidentales del país, manifestó un fuerte empeño y ejerció una consistente actividad, en la esperanza de “democratizar” Alemania y de favorecer la recepción de las ideas y modelos de organización política y social elaborados en Francia»: Carlo GHISALBERTI, «Istituzioni e idee in Italia e in Germania tra le due rivoluzioni (1789-1848). Alle origini di due modelli statali», *loc. cit.*, pág. 34.

(6) Debe advertirse, por su parte, que en Prusia (debido al impulso del canciller Hardenberg) se abolirá la legislación corporativa en beneficio de una libertad profesional total.

(7) Eberhard WEIS, «I riflessi della Rivoluzione francese e dell'impero napoleonico in Germania», en Umberto CORSINI y Rudolf LILL (eds.), *Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, cit., págs. 59-60.

libertad de las instituciones eclesiásticas (y católicas en general) (8).

Con el final del Imperio (1806) (9) y el emerger de Prusia como catalizador hegemónico, la situación de los católicos se debilitó más aún (10). En el catálogo político. Comenzaron a aparecer como prevalentes hombres y grupos provenientes del protestantismo. Al mismo tiempo, como se ha subrayado pertinentemente, «Baviera, Baden, Württemberg y Assia-Darmstadt, anteriormente miembros de la Confederación Renana, y los territorios de la orilla izquierda del Rin, que desde 1794 a 1814 habían sido franceses, se convirtieron en bastiones del liberalismo en Alemania» (11). La dialéctica entre «grandes y pequeños alemanes» dio lugar a la consolidación de una perspectiva «alemana», capaz de conducir a su concepto toda dimensión política y religiosa.

Por otro lado, la estructura «austriaco-oriental» del imperio de los Austrias, dejó en cierto modo huérfanos a los católicos alemanes. En esta situación, la fractura de 1866, con la derrota de Sadowa que sufrió el Imperio, la emergencia de

(8) No pude silenciarse, en efecto, que «el triunfo de las secularizaciones que debilitaron la posición de los católicos comienza ya en el viejo Imperio, mucho tiempo antes de la Revolución francesa y de Napoleón»: Hans MAIER, «Squilibri fra cattolici e protestanti a partire dal XVIII secolo. Un preludio al “Kulturkampf”», en Rudolf LILL y Francesco TRANIELLO (eds.), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, Bolonia, Il Mulino, 1992, pág. 24.

(9) En cuanto a los profundos cambios institucionales que siguieron al período napoleónico, debe recordarse que entre 1803 y 1814, se pasó, en los territorios alemanes, de cerca de 370 principados y ciudades imperiales (que sumadas a las posesiones de la aristocracia del imperio alcanzaban casi el millar de entidades políticas autónomas) a solamente 41 uniones políticas.

(10) En una visión de conjunto, se ha advertido que «el siglo XIX fue para los católicos alemanes un siglo de graves pérdidas: en el proceso de secularización, perdieron su representatividad pública, vinculada a la Iglesia imperial, así como su organización educativa; en los Estados de la Confederación Germánica, la Iglesia se encontró cada vez más en una posición de dependencia respecto del poder del Estado [...]. La exclusión de Austria del imperio alemán privó a los católicos de su supremacía política. Catolicismo y nación alemana se convirtieron en dos grandezas diversas»: Hans MAIER, «Squilibri fra cattolici e protestanti a partire dal XVIII secolo. Un preludio al “Kulturkampf”», *loc. cit.*, pág. 21.

(11) Eberhard WEIS, «I riflessi della Rivoluzione francese e dell'impero napoleonico in Germania», *loc. cit.*, pág. 64.

la hegemonía Prusia en la Confederación Germánica (12), y la formación de la doble monarquía austro-húngara, aniquiló aún más si cabe el relieve político del catolicismo. En un contexto en el que, como se ha puesto de manifiesto, «la mayoría de los católicos [...] se mantenía subordinada a la lealtad imperial y sostenía la tesis gran-alemana» (13).

A lo largo del siglo XIX (14), al tiempo que la industrialización avanza impulsada preferentemente por emprendedores protestantes y el nacionalismo liberal difunde una imagen del Reich, inicialmente posible y en seguida real, como un Estado nacional-constitucional moderno (con el eclipse de las históricas autonomías de la Confederación Germánica) (15), los católicos alemanes se convirtieron en minoría, si bien se trataba de una minoría compacta y no marginal, generalmente decisiva en los equilibrios políticos (tanto *in fieri* como *in facto esse*).

(12) «Tras la victoria sobre Austria y sus aliados en 1866, Bismark logró dar un paso políticamente decisivo: con el nacimiento de la Confederación del Norte, obligó a la mayoría de los príncipes alemanes a renunciar a su soberanía nacional. De este modo, en 1870 se pudo fundar el Estado nacional alemán, bajo la forma de un Reich, tal como estaba diseñado en las intenciones del movimiento nacional. Constitucionalmente, sin embargo, se trataba de una federación de príncipes (institucionalizada en el *Bundesrat*, es decir, en el Consejo Federal) que estaba dominada por las instituciones del Estado central prusiano (el primer ministro de Prusia era al mismo tiempo canciller federal), y se encontraba vinculada a las instituciones unitarias del Reichstag como parlamento nacional y del Imperio que comprendía Prusia y el Reich»: OTTO DANN, «Il cammino della Germania verso l'unità nazionale alla luce della problematica federalista», en OLIVER JANZ, PIERANGELO SCHIERA y HANNES SIEGRIST (eds.), *Centralismo e federalismo tra Otto e Novecento. Italia e Germania a confronto*, Bolonia, Il Mulino, 1997, pág. 91.

(13) RUDOLF LILL, «L'associazionismo cattolico in Germania dal 1848 al 1914», en ETTORRE PASSERIN D'ENTRÈVES y KONRAD REPGEN (eds.), *Il cattolicesimo politico e sociale in Italia e Germania dal 1870 al 1944*, cit., pág. 88.

(14) Como se ha advertido incisivamente «la época de la Revolución francesa y de Napoleón tuvo, desde el punto de vista de la historia social y constitucional el significado de una fractura más profunda de la que tuvo lugar al inicio de la edad moderna, situable en torno al 1500, para la mayor parte de los Estados alemanes y para otros territorios anexionados por Francia» (Eberhard WEIS, «I riflessi della Rivoluzione francese e dell'impero napoleonico in Germania», *loc. cit.*, pág. 70).

(15) Cfr. OTTO DANN, «Il cammino della Germania verso l'unità nazionale alla luce della problematica federalista», *loc. cit.*, págs. 65-91.

Durante el desarrollo de la Restauración, el catolicismo del área germánica participó conspicuamente en el ultramontanismo, compartiendo la polémica antirrevolucionaria (en seguida antiliberal en concreto) (16). Como se ha hecho notar, es clara su «orientación hacia la tradición [que] encuentra su expresión [entre otros] en el medievalismo, ampliamente difundido por la literatura católica» (17), comprendido el ideal de la sociedad entendida como comunidad ordenada en clases y la premisa de la fecundidad civilizadora del cristianismo. De ahí la necesidad de trasladar a los principios católicos todos los aspectos de la vida social.

De este modo, emergió la conciencia del carácter dirimente de los presupuestos informadores de los acontecimientos revolucionarios. La influencia de autores como Friedrich von Gentz (divulgador de las consideraciones de Edmund Burke) (18), Carl Ludwig von Haller y, más tarde, de Karl von Vogelsgang (19); tanto desde el punto de vista diagnóstico como desde el terapéutico, dicha influencia ofrece indicaciones para leer el presente, así como prospectivas para el porvenir, capaces de propiciar, al menos, un cierto «clima» político-cultural.

(16) En su conjunto, la cultura política católica alemana acogió sin reservas el *Syllabus* de Pío IX.

(17) Hans MAIER, «Squilibri fra cattolici e protestanti a partire dal XVIII secolo. Un preludio al “Kulturkampf”», *loc. cit.*, pág. 28.

(18) Von Gentz fue traductor y difusor en Alemania de las tesis de Burke, expuestas en sus *Reflections on the Revolution in France*, aun asumiendo posiciones no plenamente asimilables a las del pensador anglo-irlandés, y menos todavía al análisis de Joseph de Maistre. Prevalentemente, sostuvo el conservadurismo metternickiano (en sí mismo muy diferente de la filosofía de la historia y de la política de corte contrarrevolucionario).

(19) Vogelsgang se mantuvo dentro de la línea de Carl Ludwig von Haller. Fue animador, entre otros, del Círculo de Estudios Germano-Austríacos, después denominado *Freie Vereinigung deutscher und österreichischer Katholiken*, así como editor y redactor de la revista mensual *Österreichische Monatsschrift*, y reformador social. Siempre se mostró crítico con la política del *Zentrum*, considerada meramente pragmatista. No faltan las analogías entre su pensamiento y el de Friedrich Julius Stahl. Sobre todo ello ofrece una visión completa Walter BUSSMANN, «Movimenti conservatori nella prima metà del XIX secolo», en Umberto CORSINI y Rudolf LILL (eds.), *Istituzioni e ideologie in Italia e in Germania tra le rivoluzioni*, cit., págs. 77-93.

Análogamente, se puede señalar la influencia del Círculo de Münster, y particularmente en este ámbito, del barón von Fürstenberg y de la princesa von Gallitzin, el del Círculo de Frankfurt, organizado y presidido por el príncipe Karl von Löwenstein, así como el de la Unión de Friburgo, del que fue protector y director el obispo Gaspard Mermillod, presidente honorario el príncipe von Löwenstein, vicepresidente el conde Gustav Blome, y secretarios el conde Franz Kuefstein y el marqués de la Tour de Pin. Estos centros de estudio, especialmente centrados en la ética social católica, ofrecieron en este ambiente no pocos elementos de inspiración para la elaboración de la *Rerum novarum*.

Para comprender la caracterización de la cultura política de los católicos en el área germana a comienzos del ochocientos, pueden considerarse emblemáticos, en cierto modo, los «actos de Colonia» (1837-1842). En la capital renana, el arzobispo Clemens August von Droste-Fischering destaca por haber puesto en vigor la legislación canónica sobre el matrimonio, y por la publicación del Breve de condena de las tesis del teólogo racionalista Georg Hermes (reprobado por Gregorio XVI en 1835) prescindiendo del *regio exequator*. Se trata de hechos de notable significado político, que contienen al mismo tiempo un modelo civil y una perspectiva de acción. Von Droste-Fischering reivindicó con los mismos, no sólo la *libertas*, sino también la *potestas* propia de la competencia episcopal, más allá de los obstáculos puestos por el jurisdiccionalismo.

Como consecuencia de estos actos, el arzobispo de Colonia fue encarcelado. Von Droste-Fischering fue considerado por Görres y por el círculo más activo del catolicismo alemán como adalid de la libertad de la Iglesia. La Restauración puso así de manifiesto su cualidad de cristalización de los caracteres del absolutismo del setecientos, más que la de ser una recuperación de los órdenes de la *Christianitas*. Abandonando posibles ilusiones, al catolicismo alemán no le quedó más que pasar a la acción, distinguiendo, obviamente, entre hecho y valor. Aun persistiendo entre las filas del clero muchos elementos de formación josefinistas, según las concepciones de S.M.I. José II de Hasburgo-Lorena,

y no faltando tendencias que ensayaban soluciones «conciadoras» (tanto desde la perspectiva intelectual como bajo la perspectiva operativa)

La cultura católica alemana estuvo profundamente marcada por la cuestión social (20), incrementada con la industrialización (más difundida, por lo demás, en las regiones de prevalencia protestante). No se trataba, simplemente, de poner en práctica medidas adecuadas de ayuda para los obreros, sino, sobre todo, de analizar la situación social y de pensar soluciones globales.

En la cultura católica alemana, la cuestión social fue abordada decididamente a partir del *Katholikentag* de 1848, y se convirtió en tema central en el *Katholikentag* de 1863. La reflexión y la acción sobre los problemas sociales se desarrolló, pues, en Alemania mucho antes de la *Rerum Novarum*, en la mitad del siglo XIX (21). La industrialización liberal es vista con justificada desconfianza, al tiempo que surgía una valoración negativa de los conflictos del sistema económico liberal en su conjunto. Pero hay un denominador común en la cultura católica, que no es solamente la polémica antiliberal, sino también la alternativa ideal del mismo, localizada en la sociedad tradicional, comunitaria, orgánica y corporativa.

Uno de los protagonistas de la reflexión y actividades relativas a la cuestión social, junto con Franz von Baader, Franz Josef von Buss y Adolf Kolping, fue sin duda el obispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler, con su *Die Arbeiterfrage und das Christentum* de 1864.

Para Ketteler (22), la cuestión obrera, antes aún que cuestión social es cuestión moral y religiosa. Trae su origen

(20) Para una visión de conjunto, puede consultarse Franz Josef STEGMANN, «Geschichte der sozialen Ideen in deutschen Katholizismus», en Helga GREBING (ed.), *Geschichte der sozialen Idee in Deutschland* Múnich, Olzog, 1969, págs. 375-560.

(21) Cfr. Theodor HERR, «Analisi dell'influsso tedesco sulla *Rerum Novarum*», en Gabrielle DE ROSA (ed.), *I tempi della «Rerum Novarum»*, Roma-Soveria Mannelli, Istituto Luigi Sturzo-Rubbettino, 2002, pág. 62.

(22) Cfr. Konrad REPGEN, «Tratti caratteristici e questioni principali della storia del cattolicesimo sociale in Germania nell'epoca della prima e della seconda rivoluzione industriale tedesca», en Gabrielle DE ROSA (ed.), *I tempi della «Rerum Novarum»*, cit., págs. 164-170.

de la secularización, esto es, del eclipse de la presencia pública del espíritu cristiano. No es un dato meramente contingente; constituye un desenlace propio de una época; en este sentido, es considerado como el más difícil y más importante problema del momento. Para arrojar luz sobre el mismo es necesario recuperar, ante todo, los principios del orden ético, en los que los deberes sociales son vinculantes para las diferentes relaciones civiles.

La cuestión social, por tanto, no es susceptible de remedios axiológicamente neutrales. Puede ser conducida a su solución sólo mediante una regeneración moral y religiosa, así como mediante de una puesta en realidad del relieve político y social del cristianismo. Ketteler rechaza tanto la concepción liberal de la propiedad como la socialista (es decir, tanto la ilimitada disposición como su abolición). Al mismo tiempo insiste en el carácter basilar del matrimonio y de la familia, como pilares de la fisiología de la sociedad.

El análisis ketteleriano pone en evidencia que la condición de servidumbre de los obreros tiene sus premisas en el liberalismo, que mercantiliza las relaciones sociales (23). Para remediar sus efectos, propone medidas normativas y cambios operativos, como exigencias de justicia: desde la reducción del horario de trabajo al aumento de los salarios, desde la obligatoriedad de asegurar al trabajador contra los infortunios y enfermedades hasta el descanso garantizado, desde la prohibición del trabajo infantil y de madres en las fábricas hasta la institución de cajas de ahorro, cooperativas de consumo, formas de cooperación y de copropiedad. Se trataba ante todo, sin embargo, de hacer posible a los obreros el cumplimiento de los deberes religiosos. Desde esta perspectiva, la Iglesia debía desarrollar una actividad caritativa y asistencial, así como promover la acción pública a favor de los trabajadores.

(23) Refiriéndose a las condiciones de los obreros, advierte Ketteler: «Este es pues el mercado de los esclavos de nuestra Europa liberal, construido sobre el modelo de nuestro liberalismo y nuestro espíritu masón» (Wilhelm Emmanuel FREIHERR VON KETTELER, *Sämtliche Werke und Briefe*, vol. I, *Schriften, Aufsätze und Reden*, Maguncia, Hase & Kochler, 1977, pág. 80).

Desde el punto de vista político, su planteamiento de fondo fue inicialmente contrario, y después favorable a la intervención estatal en materia de regulación de las relaciones de trabajo. Rechazaba la concepción hegeliana del Estado, considerando que había ejercido una influencia negativa sobre el propio liberalismo. En *Deutschland nach dem Kriege von 1866*, particularmente, se mostró partidario de la unificación alemana bajo la hegemonía prusiana, pero no en el sentido de que lo considerase algo valioso, sino como aceptación del hecho consumado, desde la premisa hipotética implícita de su carácter irreversible, así como de posibles y eventuales desarrollos posteriores.

Igualmente relevante es la lección de Franz Hitze (sin menospreciar los esfuerzos del conde Gerg von Hertling), en su doble condición de publicista y estudioso, capaz de unir en sí, en cierto modo, doctrina y práctica. Hitze sigue la lección del barón Vogelsang. Originariamente, su modelo era la Cristiandad medieval, de tal manera que su actividad respondía a la intención de reordenar la vida social según principios inspirados en las instituciones medievales.

Hitze fue secretario general permanente de la Asociación *Arbeiterwohl*, y redactor jefe de la revista mensual del mismo nombre. Profesor de Sociología cristiana (24) (Doctrina social cristiana) en la Universidad de Münster, en la Facultad de Teología católica de 1893 a 1920, fue al mismo tiempo diputado en el *Landtag* y más tarde en el *Reichstag*. Sus *Grundzüge für die Organisation von Katholischen Arbeitervereinen* de 1884, constituyen la culminación de su elaboración teórica, así como una importante referencia de la acción social católica.

El catolicismo social alemán se caracteriza por el fervor fundacional y la actividad asociativa. De la Asociación de aprendices (*Gesellenverein*), fundada por Adolf Korpung (futuro capellán de la catedral de Colonia) a la Asociación de empresarios (*Arbeiterwohl*), fundada por el industrial Franz Brandts; de las Asociaciones de obreros (*Arbeitervereinen*) a las Asociaciones de campesinos (*Bauernvereine*); de las Asociaciones de comerciantes (*Katholische Kaufmännische Vereine*) a

(24) Se trató de la primera cátedra de esta materia en Alemania.

la Liga Popular para la Alemania Católica (*Volksverein für das katholische Deutschland*). Esta última operó desde 1890 hasta 1933, en estrecha colaboración con asociaciones obreras, y puede ser considerada como la más importante entre las asociaciones del catolicismo social alemán (25).

Concretamente, las *Arbeiterverfeinen* tenían cometidos formativo-educativos y objetivos asistencialistas-mutualistas (de donde proviene la creación de cajas de ahorro, cooperativas y mutualidades). Los cometidos señalados se consideraban prioritarios (también en orden a la formación de élites sectoriales). El estatuto modelo señalaba cuatro cometidos fundamentales: incremento de la religiosidad, desarrollo de las prácticas ético-profesionales, programación de encuentros de convivencia y formación espiritual y profesional (26).

Desde un punto de vista más estrictamente político se puede advertir que, aun siendo los católicos alemanes históricamente «filoimperiales», aceptaron en general, como un hecho consumado, la unificación alemana llevada a cabo por la Prusia bismarkiana, primero mediante la Confederación del Norte y, después, con la fundación del Imperio; si bien no faltó la conciencia de los riesgos que conllevaba el nuevo diseño estatal para la vida y las instituciones de la población católica y para la propia actividad de la Iglesia.

Desde una perspectiva doctrinal, presenta, sin embargo, un relieve destacado la controversia sobre los sindicatos «mixtos» (católico-protestantes) y sobre los sindicatos

(25) La *Volksverein* llegó a contar con no menos de 805.000 inscritos. Hasta 1914 se organizaron 372.000 cursos de formación. Particularmente, se ha subrayado que «los grupos para la instrucción sistemática de grupos de élite y los “cursos de economía política” fueron muy frecuentados» (Konrad REPGEN, «Tratti caratteristici e questioni principali della storia del cattolicesimo sociale in Germania nell'epoca della prima e della seconda rivoluzione industriale tedesca», *loc. cit.*, pág. 176).

(26) Se ha puesto de manifiesto que «las asociaciones obreras constituían una verdadera organización de masas, cuya eficiencia venía sostenida, válidamente, sobre todo por la institución de secretariados obreros y talleres populares [...] que formaban a los miembros de los consejos sobre toda cuestión relativa a la seguridad, así como sobre otras cuestiones de la vida cotidiana de las que los niveles más inferiores tenían verdadera necesidad» (Konrad REPGEN, *loc. cit.*, pág. 175).

«neutrales» que, atravesaba la intelectualidad del catolicismo social alemán. Se trataba del problema de la licitud (y oportunidad) de la adhesión de los católicos a sindicatos exclusivamente católicos o, en su caso, a los de composición «mixta» (conjunta con protestantes), o incluso a los de carácter «neutral». Evidentemente, la cuestión no tiene un carácter puramente operativo: requiere una valoración ética, así como específicamente prudencial. La polémica enfrentó a dos diversas perspectivas; ambas invocaban su coherencia con la *Rerum novarum*. Esencialmente, sin embargo, la primera reconocía el primado dirimente de la trascendencia (incluso en relación con eventuales ventajas efectivas), con la consiguiente caracterización católica de la acción social, mientras que la segunda terminaba presuponiendo como decisivo el *status quo* y el conjunto de los eventuales beneficios obtenibles.

La polémica, que se extendió de finales del siglo XIX a la primera década del XX, profundizó una fractura que ponía de manifiesto la existencia de otras de mayor relieve aún. Efectivamente, se perfilaba, en el marco de algunos sectores de la cultura católica alemana, la posibilidad de considerar como axiológica (y teológicamente) «neutrales» los ámbitos propios de las relaciones económico-sociales, al menos desde un punto de vista operativo.

Es oportuno poner de manifiesto que se inclinaron expresamente en contra de las tesis «neutralistas», tanto el obispo de Breslavia Georg von Kopp, como el obispo de Treveris Michael Felix Korum, sosteniendo que no existen sectores de la vida ética (y soteriológicamente) indiferentes; de este modo excluían la aceptabilidad de todo planteamiento de la cuestión liberal, aun solamente de manera implícita.

La controversia tuvo su epílogo con la Carta de San Pío X *Singulari quadam* de 1912. El texto pontificio precisa que, por sí misma, la mejor forma de organización sindical es la confesional; sin embargo, considerando los aspectos prudenciales de la cuestión, se permite la adhesión a sindicatos interconfesionales, dando por sentada, no obstante, la necesidad de que los miembros de los sindicatos «mixtos» sean, al mismo tiempo, miembros de Asociaciones católicas

de categoría. De esta manera, por un lado se consolida la valoración de principio de la unidad entre acción social, fundamentación ética y connotación teológica, y por otro lado, la cuestión viene oportunamente considerada en sus términos fácticos (sin prescindir de su alcance o absolutizar su importancia).

Un dato ulterior de la época que ha contribuido a caracterizar la cultura política de los católicos en el área germánica a partir del siglo XIX es, sin duda, la *Kulturkampf*. Consistió en una «batalla» entre el Estado alemán y el catolicismo a propósito de una acción de control sistemático que incluía importantes limitaciones, de la acción de la Iglesia. Se actuó mediante una legislación y una praxis administrativa de imposición de vinculaciones, con la consiguiente represión, hasta llegar a la confiscación de bienes eclesiásticos por parte del Estado. Todo ello en un marco de crecientes medidas vejatorias que recayeron, no sólo sobre las órdenes religiosas, sino también sobre el episcopado, el clero y los fieles. La *Kulturkampf*, que, según la enfática expresión de Rudolf Virchow, se presentaba como una «batalla de civilizaciones» afectó, no solamente a una Alemania unificada desde Prusia, sino también a Suiza y al Imperio de los Habsburgo.

Semejante política de laicización se desarrolló, en el área germánica, entre 1871 y 1875, aunque, finalmente se extendió hasta 1887. Tanto a través de la legislación como a través de medidas administrativas, golpeó duramente a la Iglesia, desde la premisa del primado del Estado. El Estado como tal, el Estado moderno, aparecía con la pretensión de integrar en su seno a la Iglesia y, por consiguiente, de regular su actividad, al menos en su aspecto inmediatamente público. En consecuencia, se presentó como adversario, propagando la conciencia de su antagonismo frente al catolicismo alemán.

No se trató de un equívoco histórico, sino de una coherente consecuencia del exclusivismo teórico-práctico del Estado-nación, erigido desde la base misma del principio de soberanía (de la nación hecha Estado). Como se ha advertido, «para los liberales se trataba de un nuevo desafío, puesto que consideraban la realización de la unidad nacional, tanto

en Alemania como en Italia, como la legítima victoria de la concepción moderna del Estado» (27). Dicha concepción, en efecto, no admite respecto del Estado ningún tipo de subordinación a un principio superior, ni cualquier vínculo de lealtad que trascienda al poder, ni ninguna asociación, ni otra jurisdicción que no esté regulada por (y por tanto sometida a) su ordenamiento. Con mayor razón, la unidad nacional, entendida propiamente desde el unitarismo moderno excluye en relación con el Estado-nación toda excedencia de autoridad y obligatoriedad, puesto que toda vinculación superior comprometería por sí misma la unidad nacional.

La *Kulturkampf*, si bien por una parte constituye sólo un capítulo de la lucha contra la Iglesia emprendida por el liberalismo durante los siglos XVIII y XIX en toda Europa y América latina, por otra parte asume en Alemania una virulencia particular y un carácter paradigmático, haciendo de la *Kulturkampf* una categoría tipológica de la modernidad política; hasta el punto de que, como se ha observado, «en ningún lugar de Europa la lucha entre Estado e Iglesia se desarrolló con tanta aspereza como en el estado nacional alemán fundado en 1871» (28).

Como consecuencia de la nueva normativa, para ser asignado a un cargo eclesiástico era necesario: ser alemán, haber estudiado en Alemania y contar con la aprobación del Estado. Las instituciones de formación eclesiástica sólo podían existir bajo control estatal. De modo que, entre otras cosas, se imponía al candidato un examen de filosofía, de historia y literatura alemana; disciplinas, a su vez, compuestas según la ideología del Estado. De la misma manera, se imponía a los obispos la obligación de denunciar a los candidatos a cargos eclesiásticos que objetaban tales imposiciones. En consecuencia, la mayor parte del seminario fue cerrada poco a poco.

Se prescribió la obligación a los vicarios capitulares, y en general a los nuevos nombrados para los cargos eclesiásticos

(27) Rudolf LILL, «Il *Kulturkampf* in Prussia e nell'Impero germanico (fino al 1878)», en Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, traducción italiana, *Storia della Chiesa*, vol. IX, Milán, Jaca Book, 1988, pág. 37.

(28) *Ibid.*, pág. 34.

de jurar obediencia a todas las leyes del Estado. El poder público vetó repetidamente nombramientos eclesiásticos, y se arrogó el derecho de alejar a los eclesiásticos de sus propios puestos. En conjunto, el poder disciplinario de los obispos y superiores religiosos resultó fuertemente minado; específicamente quedaba excluida toda jurisdicción del papa sobre la Iglesia de Alemania.

En este contexto, fueron expulsados de todo el territorio del *Reich* los jesuitas y todas las órdenes religiosas de algún modo afines a los mismos, con la consiguiente supresión de sus casas; hasta llegar a la supresión de todas las órdenes religiosas, salvo las hospitalarias. Se introdujo además una ley relativa al control estatal de las escuelas, que desautorizaba a la Iglesia en el cometido de dirección de la instrucción; así como el nombramiento de inspectores (estatales), hasta entonces competencia eclesiástica. A lo largo de esta trayectoria se fue extendiendo el control estatal también sobre la enseñanza de la religión en las escuelas.

Para sojuzgar la Iglesia a la voluntad del Estado no se ahorraron sanciones económicas. A toda infracción de las normativas vejatorias le correspondían reparaciones económicas relevantes. Emblemática, entre casos análogos, fue la suspensión de financiación estatal al obispo Kremenz, com motivo de las medidas adoptadas contra los «viejos católicos» y otros adversarios del dogma de la infalibilidad pontificia; llegando incluso a imponer la democratización de la administración patrimonial de las diócesis, que quedaba así sustraída a los obispos, y el bloqueo de la financiación estatal a la Iglesia.

La *Kulturkampf* alcanzó su orto, en cierto modo, con la «ley del púlpito»; ésta preveía la prohibición explícita de hacer referencia a las medidas del Estado contra la Iglesia en el curso de la prédica, con una evidente limitación de la libertad de predicación. Las sanciones, que no tardaron en llegar, preveían la cárcel y el exilio.

Debe destacarse que los términos de la constitución en vigor no suponían obstáculo alguno a las medidas vejatorias tomadas contra los católicos alemanes. Es más, por vía interpretativa quedaron limitadas las garantías constitucionales

establecidas en los artículos 15 y 18, en el sentido de que dichas garantías debían entenderse de conformidad con las leyes del Estado, y no al revés (29).

Frente a la puesta en práctica de las medidas persecutorias, la actitud de gran parte de los católicos alemanes fue la de la resistencia, sosteniendo valientemente notables sacrificios. Un efecto indirecto de la *Kulturkampf* consistió en una mayor unión del clero, laicado y episcopado, tanto bajo una consideración disciplinaria cuanto bajo una consideración doctrinal. Precisamente esta tenaz resistencia puso las premisas de una superación, al menos parcial, de la legislación vejatoria (30).

No faltaron, sin embargo, en el desarrollo del conflicto, grupos de «católicos de Estado» que afirmaban la preeminencia de la lealtad hacia el *Reich* (bajo dirección prusiana) y aprobaban la legislación anticatólica. Todavía más significativo fue el hecho de que el liberal *Reichspartei*, fundado por el príncipe Chlodwig zu Hohenlohe, que tuvo defensores y votantes también entre los católicos, como se ha comprobado, «se convirtiera en el motor de la *Kulturkampf*. Todas las

(29) Es indicativo de semejante praxis normativa que vaciaba la letra de la constitución (aun en el respeto formal de los procedimientos legales) el hecho de que «el gobierno prusiano [...] aprobó una ley que limitaba fuertemente las garantías previstas por los artículos 15 y 18 (5-4-1873) [...]. Se añadió al artículo 15 la precisión de que la autonomía que éste reconocía a la iglesia estaba “sujeta a las leyes del Estado y a la vigilancia que él mismo establecía”. La libertad para el desempeño de los cargos eclesiásticos (art. 18) se limitó en el sentido de que el Estado se reservó la regulación por ley la extensión del poder disciplinario eclesiástico, así como el poder relativo a la formación y destino de los eclesiásticos» (Rudolf LILL, *loc. cit.*, pág. 45).

(30) La *Kulturkampf* concluyó sólo hacia 1887. La política de *ralliement* de León XIII propició, también en el caso de Alemania, nuevas concesiones. Y ello no sin tensiones con aquellos sectores de las asociaciones católicas que pretendían resistir y obtener algo más que compensaciones. En el conjunto «de la legislación de la *Kulturkampf* continuaron en vigor la vigilancia de las escuelas por parte del Estado [...], el matrimonio civil, el control del púlpito, la expulsión de los jesuitas (hasta 1917), el deber de denunciar (de forma atenuada); por su parte, los párrafos de la constitución relativos a la Iglesia fueron abolidos. Por tanto, la superioridad del Estado frente a la Iglesia resultó ser mucho mayor que en 1871»: Rudolf LILL, «La conclusiones del *Kulturkampf* in Prussia e nell'Impero tedesco», en Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, cit., pág. 86.

leyes del *Kulturkampf* establecidas o aprobadas en el Imperio alemán [...] entre los años 1871-1874 provienen directamente de este partido y, precisamente, de su miembros católicos» (31).

La *Kulturkampf* no tuvo lugar solamente en el *Reich* alemán; también se dio en Austria y Suiza (para limitarnos únicamente al área germánica), con una innegable sincronía de acciones y una evidente homogeneidad de planteamientos.

En Austria, la *Kulturkampf* se inició con antelación al de Alemania, con la derrota de Sadowa (1866), esto es, con la debilitación de la monarquía y la subida de los liberales al gobierno. En este contexto, el Concordato de 1855 fue combatido y, poco a poco, resultó cada vez más inoperante frente a la legislación ordinaria y las medidas administrativas. Por lo demás, el Concordato estaba objetivamente en contraste con la nueva Constitución, de inspiración liberal (1867). Se sucedieron las leyes que limitaban cada vez más las prerrogativas y la libertad de la Iglesia, como la que secularizaba la organización eclesiástica, aboliendo la inspección eclesiástica de las escuelas e instituyendo a continuación la escuela estatal aconfesional, o bien aquella otra ley sobre el matrimonio que, aun manteniendo el matrimonio religioso, concedía al Estado la jurisdicción sobre las cuestiones matrimoniales.

Los obispos austríacos opusieron una firme resistencia, llegando a renunciar a obedecer la ley que imponía consignar en un tribunal los actos relativos a los matrimonios. El obispo de Linz, tomando posición explícita en contra de dicha ley fue arrastrado por la fuerza ante un tribunal. Las disposiciones que imponían la laicidad se sucedieron en un *crescendo* que finalizó con la denuncia del Concordato, con el pretexto del cambio de naturaleza de la Iglesia tras la proclamación del dogma de la infalibilidad pontificia. Esta situación continuó después de 1870 con ulteriores intervenciones normativas de carácter liberal.

(31) Christoph WEBER, «La “liberale Reichspartei”. Cattolici anti-ultramontani nella prima fase del *Kulturkampf*», en Rudolf LILL y Francesco TRANIELLO (eds.), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, cit., pág. 331.

En Suiza (32), el escenario de la *Kulturkampf* no fueron sólo algunos cantones, sino también toda la Confederación en su conjunto, afectando, por lo tanto, a todos los grupos lingüísticos. No se opuso únicamente el laicismo de Estado a las obras de la Iglesia, sino también un catolicismo liberal a un catolicismo fiel a la tradición y a la jerarquía.

En el mundo helvético, tras la guerra del *Sonderbund* y la creación del Estado federal (y a pesar de la derrota de los cantones católicos), se registró un notable incremento de las actividades de los institutos religiosos que afectó también a los cantones protestantes. Sin embargo, entre 1873 y 1885 fueron numerosas las medidas vejatorias del poder político respecto de los obispos y párrocos. En este marco, sirvan de ejemplo las expulsiones de eclesiásticos que expresaron públicamente obediencia a las definiciones del Concilio Vaticano I.

La nueva legislación helvética cristalizó el laicismo del Estado, poniendo las premisas de sucesivas acciones opresivas. Con la revisión de la Constitución de la Confederación de 1874 se establecieron, entre otras disposiciones, la prohibición de fundar nuevos conventos, la supresión de la jurisdicción eclesiástica, el matrimonio civil, así como un artículo expresamente dirigido contra los jesuitas. En suma, como se ha dicho, la nueva Constitución contenía «artículos especiales para luchar contra la Iglesia» (33).

No obstante la fuerte presión ejercida contra los católicos, ni las normativas persecutorias ni el apoyo prestado a la nueva «Iglesia de los cristianos-católicos suizos» debilitaron la fidelidad a Roma de la mayor parte de los católicos suizos, hasta el cambio debido, particularmente, a la acción mediadora de Anton Philipp von Segesser (34). La tenaz resistencia de

(32) Para una consideración sintética cfr. Oskar KÖHLER, «Lo sviluppo del cattolicesimo in Svizzera», en Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, cit., págs. 91-99.

(33) Peter STADLER, «Il *Kulturkampf* in Svizzera. Un caso a se?», en Rudolf LILL y Francesco TRANIELLO (eds.), *Il «Kulturkampf» in Italia e nei paesi di lingua tedesca*, cit., pág. 454.

(34) Aun siendo católico, Segesser consideraba a las partes en conflicto, Estado e Iglesia casi como portadoras de dos formas opuestas de absolutismo. Para su valoración político-religiosa a este respecto, véase Anton Philipp VON SEGESSER, *Der Kulturkampf*, Berna, Wyss, 1875.

los católicos, por una parte, y las dificultades del radicalismo laicista, por otra, permitieron, después, alcanzar una conclusión del conflicto en la que se había producido «una batalla sin vencedores ni vencidos» (35).

4. La perspectiva del *Zentrum*

La fundación del partido político que asumió la denominación de *Zentrum* (*Deutsche Zentrumspartei*) estuvo precedida por la de diversos partidos similares que, si bien por una parte anticipaban algunos de sus rasgos, por otra parte se diferenciaban en mayor o menor medida; de hecho, después del nacimiento del *Zentrum* terminaron confluyendo en él. Su fisonomía programática testimonia algunas tendencias presentes en la cultura política de los católicos del área germánica (36).

A este respecto, son particularmente relevantes las experiencias de dos formaciones. En 1869 nació en Baden el *Katholische Volkspartei*, que a pesar de presentarse con la calificación de «católico» hizo suya la perspectiva de la separación entre Estado e Iglesia. En conjunto, constituyó una especie de partido «católico-democrático», propugnando el sufragio universal y la plena libertad de asociación y enseñanza. Paralelamente, en el mismo año apareció el *Bayerisch Patriotische Partei*, que si bien era expresión de la tradición del catolicismo político bávaro y no hacía referencia a las coordenadas del democratismo cristiano, invocaba el sufragio universal (sustancialmente con una función estratégica antiliberal).

El *Zentrum* fue fundado en Soest, Westfalia, en 1870. Tras las elecciones de 1870, el *Zentrum* prusiano pasó a ser el *Zentrum* alemán, que era más bien una federación de

(35) Peter STADLER, «Il *Kulturkampf* in Svizzera. Un caso a se?», *loc. cit.*, pág. 455. Siempre que se tenga en cuenta que «la jurisdicción eclesiástica fue abolida, que el matrimonio civil era obligatorio, que no era posible crear nuevos episcopados sin la aprobación de la Confederación; a lo que se añadió más tarde la democratización en la elección de los párrocos y, en diversos cantones, la posibilidad de rechazar o destituir al clero» (*ibid.*, págs. 456-457).

(36) Para una visión de conjunto del catolicismo político alemán organizado en partidos entre los siglos XIX y XX, cfr. Rudolf MORSEY, *Von Windthorst bis Adenauer*, Paderborn-Múnich-Viena-Zúrich, Ferdinand Schöningh, 1997.

partidos, más que un partido con una organización piramidal. Programáticamente, se presentó como «Partido de la Constitución», teniendo como lema: «Por la verdad, el Derecho y la libertad». El rasgo más destacado que le caracteriza frente al régimen del *Reich* bismarckiano (y a la incipiente *Kulturkampf*) es la defensa de la libertad de la Iglesia y, por lo tanto, de los católicos como tales. Esta finalidad se reivindicaba, no con argumentos sustanciales, sino fundamentalmente sobre la base de la libertad establecida en la Constitución.

El *Zentrum* no conoció importantes erosiones doctrinales internas, si bien se había delineado en su seno, sobre todo a partir de 1918, un ala de derechas y otra de izquierdas, la primera apoyada prevalentemente en una línea monárquica y confesional; la segunda, por el contrario, inclinada hacia una concepción republicana y democrática. Como no podía ser de otra manera, el partido sufrió dos escisiones en su derecha, entre 1918 y 1921, es decir, en el clima incierto y turbulento de la República de Weimar.

Desde un ángulo panorámico, puede advertirse que el *Zentrum*, más que una propia y verdadera «democracia cristiana» fue en sustancia, un partido católico-liberal (37). La «vía a la modernidad», llevada a cabo objetivamente por el *Zentrum*, no pasaba por la asimilación de los fermentos del modernismo social, sino que se realizó a través de la asunción (sea implícita o explícita) del planteamiento liberal del ordenamiento político. En conjunto, se trató de una vía practicada, más que teorizada. En efecto, aunque sus miembros se adhirieron a la ortodoxia católica, vino caracterizado, como subrayaron frecuentemente sus críticos, por un cierto «pragmatismo» y por «operaciones de reparación».

Desde su fundación (38), el *Zentrum* se inspiró en el modelo católico-liberal de Montalembert. Desde la perspectiva de

(37) Es muy significativo que De Gasperi, más que referirse al *Zentrum* como antecedente del CDU, sostuviera que desarrolló una política liberal.

(38) Sobre algunos aspectos de la cultura política del *Zentrum*, véase Emma FATTORINI, «Il cattolicesimo politico tedesco. Il partito del *Zentrum*», en Gustavo CORNI y Pierangelo SCHIERA (eds.), *Cultura politica e società borghese in Germania fra Otto e Novecento*, Bolonia, Il Mulino, págs. 241-284.

la orientación pragmática ha sido muy importante, ya desde su nacimiento, la acción de los hermanos Reichensperger y de las *Historische-Politische Blätter*. Es también relevante que algunos de entre los más activos miembros de primera hora, como los hermanos Reichensperger, colaboraran en el diario *Le Correspondent*. En su seno encontraron eco diversas tendencias, desde la católico-social a la católico-liberal. Más exactamente, estas direcciones se corresponden con la católico-social-tradicional y con la católico-nacional-liberal. Los primeros, aun dotados de mayor consistencia y de autorizados sostenedores eclesiásticos, no desempeñaron un papel decisivo, sino que, en el fondo, quedaron marginados; mientras que los segundos fueron efectivamente prevalentes desde el ángulo de la orientación y la acción.

En concreto, debe revelarse que Ludwig Windthorst, su líder más longevo, estuvo influenciado en su juventud por las tesis del teólogo racionalista, después condenado y aislado, Georg Hermes. Muchos de sus fundadores discreparon a propósito del dogma de la infalibilidad pontificia. Poco después, algunas revistas cercanas al *Zentrum* fueron acusadas de modernismo. Y colaboradores de San Pío X, como monseñor Umberto Benigni, así como editoriales de prensa que apoyaban estas actividades, como la *Correspondencia Romana*, polemizaron con la trayectoria del *Zentrum*, así como se manifestaron contrarias al *Volkswverein*.

El *Zentrum* reclamó y llevó a la práctica una efectiva independencia respecto de las jerarquías eclesiásticas y las asociaciones católicas (39). De modo emblemático puede decirse con Windthorst que tenía un alma «alemana, no romana». Y esta misma línea se prolongó gracias a otros exponentes de relieve, como Lieber y Brüning. El *Zentrum* apelaba, aun en defensa de la libertad de los católicos, a los artículos más explícitamente liberales de la Constitución federal, y desde esta misma orientación, votó contra las leyes antisocialistas propuestas por Bismarck. Por otra parte, no carece de relieve que la Constitución de Weimar, aprobada con el apoyo del *Zentrum* y sostenida por éste, sancionaba la «plena libertad de

(39) Cfr. Rudolf LILL, «L'associazionismo cattolico in Germania dal 1848 al 1914», *loc. cit.*, pág. 78-79.

creencias y de conciencia de todos los ciudadanos» (art. 135), así como la «irrelevancia jurídica de la confesión en lo que se refiere al goce de derechos civiles y políticos» (art. 137).

Es más, tampoco es baladí señalar el rechazo del *Zentrum* (precedido del de conspicuos sectores de la cultura política católica alemana, bien es cierto que en un contexto de vivos debates) a aprobar los seguros sociales estatales, en beneficio del desarrollo de las cajas de seguros y de invalidez en el campo profesional y local; se afirmaba que una cosa era «ser pensionista de la Ditta [empresa]» y otra distinta «ser pensionista del Estado». En el primer caso, la vinculación tiene un fundamento objetivo y equitativo; en el segundo, por el contrario, se sitúa en el campo de la expansión operativa de las actividades de la autoridad estatal. De aquí proviene, por lo demás, tanto el reenvío a las autonomías profesionales, como la diferencia respecto de los monopolios estatales (40). A su vez, es destacable también, en el ámbito del *milieu* del *Zentrum*, la persistencia de temas como: la crítica del parlamentarismo, la polémica ante el sufragio universal, la propuesta de voto de base corporativa, o el ideal de la monarquía cristiana.

La cultura política del *Zentrum* alemán puede sintetizarse mediante una aparente paradoja. Se trata del «partido católico» más antiguo, pero a la vez menos característico en tal sentido. Hasta el punto de que incluso se ha señalado una «absoluta falta de principios» (41). En su seno, efectivamente, convivían diversas tendencias del catolicismo político que encontraban acomodo sobre la base de las premisas, más o menos implícitas de la aceptación: a) del Estado moderno [unitario-federalista de base prusiana], y b) de la nación [en su configuración (moderna) romántica (*völklich*)].

(40) «El Centro prefería la creación de cajas de seguro e invalidez organizadas en el ámbito de la profesión y de las regiones. La vinculación a los organismos intermedios se unía a la desconfianza ante la intervención del Estado» (Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIX-XX siècles*, vers. it., *Partiti politici e democrazia cristiana in Europa. Otto e Novecento*, Milán, Jaca Book, 1983, pág. 86).

(41) Ernst-Wolfgang BÖCKENFÖRDE, «Der deutsche Katholizismus im Jahre 1933. Eine kritische Betrachtung», *Holland* (Múnich), núm. LIII (1960-62), pág. 215.

Bien mirado, el *Zentrum* no podía ni siquiera definirse como «partido católico», ya que desde su origen resultó ser un partido interconfesional. No sólo acogía en su seno a protestantes y liberales, sino que hacía de la lealtad al nuevo Estado un criterio fundamental. Desde sus orígenes, en efecto, el *Zentrum* trató de ser, no *Reichfeindlich* [hostil al Imperio], sino *Reichfreundlich* [amigo del Imperio] (42). Después de que Bismarck abandonase la escena, en concreto, el *Zentrum* se adhirió claramente a la posición del Reich guillermino (43). A su vez, con la caída del Imperio después de la Gran Guerra, el *Zentrum*, haciendo gala de análoga lealtad estatal será fiel a la República de Weimar (44).

El *Zentrum* fue un partido ideológicamente laico, a pesar de la frecuente guía clerical. Era, *formaliter*, aconfesional, no obstante, *materialiter*, su composición prevalente de católicos. En su conjunto fue modernizador, si bien defendía la libertad de la Iglesia, la de asociación profesional y sindical, la de fundación y dirección de escuelas confesionales, así como el reconocimiento a todos los efectos del matrimonio canónico. Fue también un partido esencialmente parlamentario, es decir, que al formar parte del parlamento, admitía su legitimidad, sus competencias y sus reglas; en este sentido, fue un partido constitucional y, por tanto, leal a la Constitución, primero del Imperio y después de la República, concibiendo su propia acción política en los términos y límites de la Constitución misma (45).

En definitiva, el *Zentrum*, al menos en lo que se refiere a sus dirigentes, consideraba la adopción del liberalismo como

(42) Sobre esta problemática se centra, entre otros, Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIX-XX siècles*, cit., págs. 75-79.

(43) Esta posición no comprendía la que generalmente era distintiva de la intelectualidad católica. Como se ha subrayado, «esta “nacionalización” del partido despertó, no obstante, las críticas de católicos conservadores de las *Historisch-politische Blätter*, que se habían mantenido fieles al ideal de la Gran Alemania, denunciando la aceptación del militarismo y del imperialismo» (Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, pág. 87).

(44) Semejante línea política condujo a una decidida oposición, cada vez mayor, de vastos sectores del catolicismo alemán enfrentados al *Zentrum*.

(45) Cfr. Emma FATTORINI, «Il cattolicesimo politico tedesco. Il partito del *Zentrum*», *loc. cit.*, págs. 248-249.

solución frente a las normativas liberticidas anticatólicas, análogamente a las tesis católico-liberales que Lamennais expresaba en el periódico *L'Avenir* (46).

A lo largo de la parábola parlamentaria del *Zentrum*, emergió, tanto la dicotomía, teórica y práctica, como el paso de una fase inicial a otras sucesivas, relativa a *Interessenpartei* y *Staatspartei*. Se trata de la alternativa entre un partido que sostiene y defiende intereses determinados (en este caso los religiosos y sociales de la población católica) y otro que está al servicio del Estado (casi como una articulación y función del mismo). La segunda connotación se revela como caracterizadora, particularmente a partir de 1928. En todo caso ha de tenerse en cuenta que durante la *Kulturkampf*, el *Zentrum* adoptó, en general, una política de «colaboración nacional».

En sustancia, la cultura política expresada por el *Zentrum* y fermentada en torno a éste apuntaba a la modernidad, a través de la aceptación del Estado moderno que, precisamente en cuanto tal (federal) se constituía en Alemania como Estado unitario. El *Reich*, bajo la guía prusiana, evidencia esta fisonomía mediante la radicalización de su pretensión de control sobre la vida de la Iglesia.

Por otro lado, la unidad alemana es muy diferente de una unión y de una unificación; aun realizada bajo la forma federal, pone de manifiesto la actitud, típica del romanticismo político del ochocientos, según la cual es el Estado el que realiza la nación, a la vez que la nación legitima al Estado, hasta el punto de identificarse de hecho con aquella. Al mismo tiempo, el Estado como nación se condensa en su poder de hecho, es decir, consecuentemente, en su poder. De ahí la teoría-práctica según la cual debe ser el Estado-nación el que fije los términos de la acción de la Iglesia, puesto que ésta se encuentra «en el» Estado y por ello, subordinada a él.

En este sentido, el *Zentrum* hizo propia, al menos implícitamente, la concepción romántica (*völklich*) de la nación, que pretendía subsumir en sí a la patria. Desde esta perspectiva, la nación, tanto desde el ángulo naturalista, que la

(46) A este respecto permítaseme reenviar a Giovanni TURCO, «L'affaire Lamennais e il dibattito sulla libertà religiosa: un caso paradigmático», *Diritto e religioni* (Cosenza), vol. VIII, núm. 1 (2013), págs. 283-322.

identificaba con la sangre (*Blut*) y con el territorio (*Boden*), como desde la base de su identificación con un común destino cósmico-histórico, de donde deriva una «misión» a cumplir en la «historia universal», llega a expresarse, tal nación, como una voluntad colectiva, de donde deriva un esfuerzo educativo permanente. Por consiguiente, la razón comprende en sí la vida de todos cuantos pertenecen a la misma, incluida la Iglesia, exigiendo como consecuencia una lealtad absoluta. Por lo tanto, la voluntad de la nación adquiere sentido en la voluntad del Estado (más bien se hace una con la misma). Respecto de ésta, pues, no puede darse otra posibilidad operativa que no sea la de «amigo» o «enemigo».

Es oportuno observar a este respecto que el diario oficial del *Zentrum* se denomine *Deutschland*, y que para el *Katholikentag* de 1922 resultara decisiva la noción de «pueblo alemán»; el *Zentrum* fue ya desde sus inicios, un «Partido de la Constitución», es decir, del Estado.

La aceptación más o menos implícita del Estado en la concepción moderna (47) y de su legitimación a través de la nación parece darse sobre un doble presupuesto: a) su carácter irreversible en cuanto hecho consumado, o mejor, como una especie de necesidad histórica en el seno de la cual sólo es posible desarrollar una acción política; y b) su positividad axiológica, que en cuanto tal, cualifica el hecho como un dato de valor. Si bien en un primer momento puede considerarse prevalente el primer presupuesto, aunque acompañando en cierta medida del segundo, poco a poco fue haciéndose predominante el segundo, hasta sustituir al primero.

En definitiva, a través del *Zentrum*, cualesquiera que fueran las intenciones de sus exponentes, los católicos alemanes, o al menos gran parte de ellos, se integraron en la «nueva» Alemania, «construida» a partir de las batallas de Sadowa y Sedan. No se trató de una «vía doctrinal» de la cultura política católica confluyente con la modernidad y sus realizaciones políticas, sino más bien de una «vía práctica». Como tal, dicha vía no presuponía una explícita valoración positiva de la

(47) Esta actitud se manifestó también en función antisocialista, terminando por avalar, al menos indirectamente, el «socialismo de Estado» prusiano.

modernidad como epifanía del cristianismo (hasta ser considerada incluso una epifanía laica), tal y como se ha dado en las teorizaciones de la democracia cristiana. Actuó pragmáticamente, pues, haciendo suya la defensa de algunas instancias del catolicismo (político) mediante una actitud en conjunto liberal conservadora.

La cultura política de los católicos alemanes entre los siglos XIX y XX manifestó su más amplia coherencia y validez en el campo del asociacionismo, sobre todo social, más que propiamente político (48). En concreto, obtuvo sus resultados más conspicuos en el ámbito de la acción y formación de los círculos obreros, con expresión sindical también (49).

En el marco del asociacionismo católico alemán, más allá de las circunstancias ya señaladas, pueden mencionarse emblemáticamente (con anterioridad y hasta independientemente del *Zentrum*) el *Borromäusverein* (1844), en lo relativo al desarrollo de la publicística católica, en oposición a la liberal; el *Deutschland Katholische Verein* (1848), principalmente centrado en la formación popular; el *Piusverein* (1848), para la defensa de la libertad y los derechos del catolicismo; la *Görresgesellschaft* (1876), dedicada a la ayuda a profesores universitarios católicos marginados o expulsados de la Universidad (50). Pueden señalarse además, el *Verein des deutschen Katholiken* (1872), promovido por el príncipe Karl zu Löwenstein y presidido por el barón Felix von Loë, de inspiración católico-tradicional y de tendencia pro Gran Alemania, que se hizo solidario del Papa y se adhirió expresamente al Syllabus; y el *Volksverein für das katholische Deutschland* (1890), que en 1914 superó los ochocientos mil inscritos.

(48) A este respecto se ha advertido que «Alemania [fue] [...] el país del asociacionismo católico» (Rudolf LILL, «L'associazionismo cattolico in Germania dal 1848 al 1914», *loc. cit.*, pág. 74).

(49) A título ejemplificativo puede señalarse que en el *Katholikentag* de *Bochum* (1889), Franz Hitze subrayaba la contaba 168 asociaciones obreras, 51 de mineros, 37 de jóvenes trabajadores y 20 de obreras (cfr. Erwin ISERLOH, «Il movimento sociale cattolico in Germania dal 1870 al 1914», *loc. cit.*, pág. 54).

(50) La sociedad se articuló en cuatro secciones: filosofía, historia, ciencias jurídicas y sociales y ciencias naturales.

De modo ejemplar, puede señalarse el planteamiento del Estatuto de la Liga Popular para la Alemania Católica, tal y como aparece en su primer artículo (51). Se puede leer en él que el fin de ésta era la «lucha contra los errores y tendencias subversivas que se producían en el campo social, y la defensa del orden cristiano en la sociedad». En 1906 una modificación del Estatuto eliminó sus partes más polémicas, pero conservó su perspectiva general; su primer artículo declaraba, en efecto, que la finalidad del *Volksverein* es la de «promocionar el orden cristiano en la sociedad». Merece destacarse también que a cargo de esta sociedad se realizaron «cursos de preparación social práctica», dirigidos especialmente a dirigentes de sindicatos cristianos y asociaciones obreras. De este modo, se evidenciaba la necesidad de formar una «clase dirigente» católica (52) capaz, precisamente en cuanto tal, de llevar a cabo estimaciones y acciones en orden a la defensa e instauración de un «orden social cristiano».

En conjunto, aunque con algunas divergencias entre las asociaciones y en el interior de las más representativas, se pueden entrever elementos de continuidad con el planteamiento tradicional del catolicismo alemán: ultramontano, corporativista, social, autonómico, antiliberal y antisocialista, así como en estar de acuerdo en el diagnóstico según el cual el liberalismo no era una alternativa al socialismo, sino más bien su premisa y matriz (53). En especial, persistió la instancia corporativa, que aportó a estas asociaciones un notable *humus* intelectual, al menos hasta la mitad del siglo XX.

(51) Hay que advertir, sin embargo, que la Liga popular estuvo marcada desde sus comienzos, particularmente por obra de sus miembros del área renana, por tendencias democrático-cristianas, recibiendo las críticas de algunos obispos, como Kopp y Korum.

(52) «Se dedicó una atención particular a la formación de cuadros directivos [...]. A este propósito, se organizaron regularmente “Cursos de preparación social práctica” entre 1892 y 1900 [...]. En éstos, se formaban los líderes de las asociaciones obreras y de los sindicatos cristianos» (Erwin ISERLOH, «Il movimento sociale catolico in Germania dal 1870 al 1914», *loc. cit.*, pág. 60).

(53) Cfr. Winfried BECKER, «Il *Zentrum* e l'enciclica *Rerum Novarum*. I riflessi dell'enciclica sociale sul cattolicesimo politico in Germania», en Gabrielle DE ROSA (ed.), *I tempi della «Rerum Novarum»*, cit., págs. 153 y 161.

En el contexto que se considera, al pasar de la segunda mitad del siglo XIX a la primera mitad del XX, se configuraron algunas líneas clave de la cultura política de los católicos austríacos. Como se ha observado, «en el Imperio de Austria sólo tardíamente surgió una formación política comparable al Centro alemán, capaz de mantener un carácter propio, expresado con su misma denominación de Partido cristiano-social [...]. La propia existencia de un fuerte partido conservador, sostenido por la aristocracia católica y por el clero, hacía inútil la formación de un partido de defensa católica sobre la base del modelo alemán o belga» (54). En este marco, el Partido cristiano social Austro-Húngaro (1907) trae su origen de la fusión del *Vereinigten Christen* y del *Katholische Konservative Volkspartei* (1895), fundado por un ex zuavo pontificio, el Barón Dipauli.

La cultura política católica austríaca debe mucho al pensamiento y a la acción del barón Karl von Vogelsgang, un prusiano convertido al catolicismo y, por ello, trasladado después a Austria, que retomó algunas de las tesis del pensamiento de Ludwig von Haller y de los autores contrarrevolucionarios del siglo XIX.

La fisonomía del catolicismo político austríaco se presenta ya en su origen vinculada a la defensa del orden social cristiano, a la doctrina del corporativismo católico, así como a la polémica antiliberal y antisocialista; en una línea «romana» y ultramontana, Gran-Alemana y no nacionalista.

En cuanto partido, se trata, como se ha dicho, de «un partido cristiano social conservador, no de centro, más social que el Centro pero, sin embargo, no tan influenciado por el catolicismo liberal [...] más romano también, y más ultramontano que el Centro. Deudor, gracias a Vogelsgang del pensamiento de la Gran Alemania, rechazó, a propósito de la nacionalidad, las fórmulas unitarias y nacionalistas alemanas» (55). Fue visto con simpatía, por lo demás, por el propio heredero al trono, el archiduque Francisco Fernando, en cuanto elemento de estabilidad social y continuidad política.

(54) Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIX-XX siècles*, cit., pág. 90.

(55) *Ibid.*, pág. 94.

De 1922 a 1938, salvo un intervalo entre 1929 y 1930, el cargo de la cancillería será desempeñado por un cristiano social. Son particularmente relevantes las cancillerías de monseñor Ignaz Seipel (de 1922 a 1924 y después, de 1926 a 1929) y a continuación de Engelbert Dollfuss; el primero fue herido en atentado en 1924 y el segundo fue asesinado en 1934; ambos empeñados en hacer frente a la crisis económica y a la agresividad socialista. En este período, tuvo una singular influencia sobre la cultura política de los católicos austríacos (con una vuelta a la temática tan querida por el barón Vogelsgang) el pensamiento de Otmar Spann (56) y el de Dietrich von Hidebrand. A pesar de sus diferentes premisas y sus diversos presupuestos, los dos fueron críticos con la liberaldemocracia y con el socialismo, teorizando una concepción orgánica, comunitaria y corporativa de la sociedad.

5. El drama del siglo XX

No carece de interés el hecho de que, en los albores del nuevo siglo, nada más finalizar la Primera Guerra Mundial, el abate Brauns, entonces capellán del *Volksverein*, teorizara el nacimiento de una democracia cristiana alemana como partido interconfesional, capaz de asumir la democracia moderna, no sólo con carácter operativo, sino también como condición de una correcta praxis. En este contexto, el clero joven, proveniente de Acción Católica y del Movimiento litúrgico, comienza a marcar distancias con el catolicismo político, en una especie de «elección religiosa» *avant la lettre*.

En la nueva situación, marcada por la derrota militar, el desastre postbélico y el caos político-social que le siguió,

(56) Spann, aun sosteniendo que el «ordenamiento corporativo constituye la expresión política más completa de la visión universalista de la sociedad» (Othmar SPANN, *Der Wahre Staat*; vers. it., *Il vero Stato*, III vols., Padua, Ar, 1987, pág. 33), afirma, de un lado, el primado del poder sobre la realidad de la comunidad política (negando así su carácter natural), y, de otro lado, evidencia una concepción hegelianamente dialéctica de los valores (para la que cada valor se afirmaría sólo en oposición a su contrario, lo que supone, pues, relativizarlos). De manera que, «en ausencia de un poder soberano apoyado en la fuerza ninguna sociedad es posible» (pág. 22), y al mismo tiempo, «para ser totalmente consistente, integral, cada realidad exige una realidad contrapuesta» (pág. 24).

Alemania se inclinó hacia una secularización cada vez más extensiva. El *Zentrum*, no sostenido ya precisamente por las jerarquías eclesiásticas, sino más bien considerado por ellas mismas abiertamente adversario (57) fue acusado de «traición a la patria», sufriendo una verdadera hemorragia de aprobaciones; hasta el punto de que el clero y las asociaciones católicas se distanciaron del Partido de manera cada vez más decidida. Muchos católicos, algunos representantes del alto clero y de los sindicatos cristianos, no participaron en la alianza con la socialdemocracia, que en 1924 recibió un gran impulso, hasta llegar a teorizar una *ganz grosse Koalition*, la cual, por otra parte, habría estado en la misma orientación con la evidente disposición del *Zentrum* de llegar a un entendimiento «con los liberales y, después, con los socialistas» (58).

El *Zentrum* se solidarizará con la República de Weimar, a cuyo nacimiento contribuyó directamente, participando de su crisis y su ocaso; mientras, la propia República se considerará ilegítima por vastos sectores del catolicismo alemán (59).

(57) Es emblemático el siguiente episodio: «en un multitudinario congreso en Munich, el cardenal Faulhaber, había replicado al joven Adenauer, dirigiendo a los católicos [del *Zentrum*] el epíteto de “traidores y perjuros”, por haber aprobado una “Constitución sin Dios» (Stefano TRINCHESE, «Leone XIII e la *Rerum Novarum* nella formazione della classe dirigente germanica tra impero e repubblica: recezione e stimoli in alcuni cattolici popolari italiani», en Gabrielle DE ROSA (ed.), *I tempi della «Rerum Novarum»*, cit., pág. 229).

(58) Pietro SCOPPOLA, «Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer: analogie e difference», en Gian Enrico RUSCONI y Hans WOLLER (eds.), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, Bologna, Il Mulino, 2005, pág. 182.

(59) «Sólo con mucho esfuerzo y engañosas argumentaciones basadas en el pragmatismo de la política, o a trabajosas justificaciones teológico-morales, los exponentes del Centro trataron de defenderse de la insistente acusación de perjurio y traición que se les dirigía [...]. En las discusiones acerca del pro y el contra de la legitimidad de la adhesión de los católicos a la nueva forma estatal intervinieron numerosas personalidades de la futura clase dirigente alemana: a favor de la aceptación del nuevo orden se manifestó [...] Adenauer, y el canciller Marx tuvo que esforzarse no poco para justificar a los ojos de los católicos de la Roma papal su comportamiento y el de sus compañeros de partido en los meses de la revolución» (Stefano TRINCHESE, «Leone XIII e la *Rerum Novarum* nella formazione della classe dirigente germanica tra impero e repubblica: recezione e stimoli in alcuni cattolici popolari italiani», *loc. cit.*, pág. 231).

De 1919 a 1932, esta formación participó en todas las coaliciones de gobierno, compartiendo decisiones y responsabilidades, incluso la aceptación del ascenso de Hitler a la cancillería (31 de enero de 1933) y la concesión de plenos poderes al mismo (23 de marzo de 1933). Con la llegada al poder del nacionalsocialismo, el *Zentrum* continuará, en sustancia, manteniendo una actitud de lealtad hacia el Estado: *Reichsfreundlich* y no *Reichfeindlich*, como finalidad de sus principios.

Con la nueva Constitución, se atribuyó a los católicos una igualdad legal de tipo liberal. Para el *Zentrum*, que había compartido y apoyado tal posición, afirmando programáticamente, por ejemplo, la igualdad de principio entre las confesiones religiosas frente a la ley (60), o la eliminación, conforme al paradigma liberal democrático de toda intervención estatal en las nóminas eclesiásticas, sólo le queda, en el fondo, como vinculación con las instancias católicas, la defensa de la escuela confesional y la política concordataria. Sin embargo, en la nueva situación, el *Zentrum* no será el único partido que recibirá votos de los católicos (61).

Frente a una República nacida de la derrota, al igual que frente al *Reich* bismarckiano, el *Zentrum* se confirmó como un «partido constitucional», o mejor, como un «partido de la Constitución». En esta clave, a lo largo de un ambiente cada vez más marcadamente liberal, el canciller Brüning afrontó la crisis política y económica con una mentalidad sustancialmente técnico administrativa. El *Zentrum* es expresamente «fiel a la República», según expresión de uno de sus líderes más representativos de la época, Wilhelm Marx, registrando entre sus componentes una explícita adhesión a la concepción moderna de la democracia, como en el caso de Karl Joseph Wirth, que establecerá una línea política sustancialmente democristiana cada vez más «abierta a la izquierda» (62).

(60) Cfr. Emma FATTORINI, «Il cattolicesimo politico tedesco. Il partito del *Zentrum*», *loc. cit.*, pág. 255.

(61) Cfr. Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIX-XX siècles*, cit., pág. 176.

(62) Cfr. Emma FATTORINI, *Germania e Santa Sede. Le nunziature di Pacelli fra la Grande guerra e la Repubblica di Weimar*, Bolonia, Il Mulino, 1992, págs. 171-176.

En este contexto, el *Zentrum* sufrió una crisis cada vez más profunda. Consciente de la misma, el Partido llevó a cabo un provisional intento de recomposición de sus divisiones internas sobre una base clerical, con la excepción de monseñor Kaas. El esfuerzo organizativo de la jerarquía se concentró más que nada en la Acción Católica, en torno a la cual se intentó reconstruir una unidad de los católicos bajo la jerarquía clerical y con el objetivo esencial de «colaboración con el apostolado jerárquico». De ahí el progresivo abandono de enfrentamientos en cuestiones políticas y la correlativa dedicación a la formación y a la acción, con la consecuencia de una progresiva despolitización de los católicos, en especial de los que se encontraban más vinculados por las directivas de las jerarquías eclesiásticas.

Desde estas premisas, frente a la «revolución nacional» propugnada por el nacionalsocialismo (63), el *Zentrum* no quiso aparecer como compuesto de «enemigos del Estado», de manera que terminó consintiendo la llegada de Hitler a la Cancillería votando la *Ermächtigungsgesetz*, la ley mediante la cual el gobierno obtenía un poder legislativo casi ilimitado.

A comienzos de los años treinta en Alemania florecieron tentativas dirigidas a alcanzar un Concordato entre la República y la Santa Sede (64). El clima parecía propicio dada la voluntad del gobierno bávaro de lograr una definición positiva de «materias mixtas», y por la voluntad (contextual) del gobierno federal de hacer un precedente Concordato de marco muy amplio respecto de los «regionales». El cardenal Gasparri siguió con atención estas circunstancias y el nuncio Pacelli, no siempre de acuerdo con las valoraciones del Secretario de Estado, demostró una notable capacidad de negociación.

(63) Acerca de la continuidad y radicalización entre imperio, república y régimen nacionalsocialista, de nación y Estado en Alemania, cfr., entre otros, Wolfgang KASCHUBA, «Memoria collettiva e identità nazionale nella Germania postbellica: le strategie politiche di rilegittimazione», en Giovanni MICCOLI, Guido NEPPI MODONA y Paolo POMBENI (eds.), *La grande cesura. La memoria della guerra e della resistenza nella vita europea del dopoguerra*, Bolonia, Il Mulino, 2001, en especial págs. 360-362.

(64) Sobre las negociaciones para lograr el Concordato, cfr. Emma FATTORINI, *Germania e Santa Sede*, cit., págs. 201-229.

Por otra parte, con el progresivo afianzamiento del nacionalsocialismo, y, en seguida, con la realidad del régimen, las negociaciones entraron en un clima de lisonjas y amenazas, de ventajosas ofertas y de temibles proyectos (65). Los centros del Estado, con Hitler ya en el poder, esperaban un indudable resultado propagandístico y una implícita legitimación, sobre todo en lo que se refiere a los católicos, pero también a nivel internacional (66). Pero no solo. Para el régimen, se trató, en definitiva, de eliminar, precisamente mediante el Concordato, toda posibilidad de catolicismo político. En la Santa Sede se abrió paso la convicción de la exigencia del Concordato como defensa legal frente al nuevo régimen, desde el momento en que, tras la aprobación de la ley de plenos poderes de Hitler, el gobierno podía derogar los aspectos de la Constitución que contenían algún reconocimiento de la Iglesia, dejando a ésta sin tutela alguna.

El modelo del Concordato con Alemania de 1933 siguió, en cierto modo, el modelo de Concordato con Italia de 1929. En sustancia, con el Concordato se excluyó cualquier influencia de la Iglesia sobre la vida política, propia del Estado en exclusiva, excluyendo, pues, al clero de dicha vida política. No carece de importancia que en apoyo del Concordato se expresara la Asociación «*Kreuz und Adler*», refiriéndose a Franz von Papen, exponente del *Zentrum* que llegará a ser vicescanciller de Hitler en 1933 (67).

A propósito del trasfondo del Concordato con la «nueva» Alemania, no puede dejar se considerarse la actitud «concordataria» de Pío XI, y más aún la de Benedicto XVI.

(65) Sobre las negociaciones, contempladas sobre todo en una perspectiva «romana», cfr. Konrad REGEN: «La politica estera dei papi nel periodo delle guerre mondiali», en Hubert JEDIN (ed.), *Handbuch der Kirchengeschichte*, vers. it., *Storia della Chiesa*, vol. X/1, Milán, Jaca Book, págs. 64-74.

(66) Es emblemático el hecho de que el Concordato (art. 16) previera la obligación de juramento de los obispos de fidelidad al *Reich* y al *Land*, si bien con reservas: «como conviene a un obispo».

(67) Acerca del papel de von Papen en la llegada al poder de Hitler se puede ver, entre otros, Leo VALIANI, «L'avvento del nazismo in Germania», en AA. VV., *Trent'anni di storia politica italiana*, Turín, ERI, 1967, págs. 265-276.

Constituye casi un esquema, una guía basada en la posibilidad de una construcción efectiva y duradera de las controversias con los Estados modernos por vía legal; con la convicción, más o menos implícita, de que es posible apoyarse en las normas concordatarias para lograr estabilidad en las relaciones entre Estado e Iglesia, cuestionadas por el laicismo liberal y socialista.

Se perfila así el convencimiento de una estabilización institucional de los Estados modernos que, de alguna manera, dejaría en un segundo plano su carácter constitutivamente ideológico, y por tanto, convencional y pragmático. En este sentido, la normalización concordataria de las relaciones con los Estados, surgida de las premisas de la modernidad, descansa en el presupuesto apriorístico de su carácter irreversible y de la posibilidad de su coexistencia con la Iglesia, o incluso de su «cristianización». En cambio, comporta la despolitización del catolicismo (asociado), el cual no tendría más remedio que pasar a formar parte del Estado (que por sí mismo está por encima de toda discusión).

La política concordataria ofrece objetivamente (68), por el contrario, a los Estados con los que se lleva a cabo, y de los que eventualmente recibe indemnizaciones económicas a cambio de su renuncia al principio de restitución (de los bienes eclesiásticos expropiados) (69), la lealtad de los católicos en relación con las instituciones, aun con las caracterizadas por un destacado laicismo y, más o menos explícitamente, una legitimación de su poder, casi una *sanatio in radice* de sus propios orígenes revolucionarios. En este marco se delinea el objetivo debilitamiento de la cultura política católica, así como una neutralización, al menos tendencial, de las cuestiones políticas.

El Concordato, aunque se concluyó, gracias a la indubitable sagacidad del nuncio Pacelli (70), con una serie de

(68) Más allá de cualquier valoración de las intenciones subjetivas de los protagonistas, a partir del papa Ratti.

(69) Como en el caso del Concordato de 1929 con el Reino de Italia.

(70) Cfr. Emma FATTORINI, *Germania e Santa Sede*, cit., particularmente págs. 209-229.

reconocimientos legales a la Iglesia (71), no impidió en absoluto la persecución que desencadenó el régimen nacionalsocialista. La letra de las normas no ofrecía garantía real alguna respecto de la efectividad del poder; ni siquiera la invocación de los artículos del Concordato detuvo la vehemencia del totalitarismo; ninguna norma, ni el ordenamiento entero, fueron eficaces para tutelar lo que, sin embargo, afirmaban garantizar. El Concordato, sin necesidad de cambiar ninguna fórmula, fue vaciado de contenido por vía interpretativa y aplicativa. En este sentido, no hay más remedio que reconocer el fracaso del Concordato, en especial, el fracaso de la confianza positivista depositada en la eficacia de las disposiciones legales del Estado de Derecho (72).

En definitiva, la vía de los Concordatos, en relación con los Estados, y la contextual de la hegemonía de la Acción Católica, en relación con el asociacionismo católico, se reveló como un itinerario clerical hacia una ulterior secularización de la vida política. Lejos de contener el laicización, como era probablemente la intención de Pío XI, la política concordataria la reforzó, la consolidó, y contribuyó a su extensión; además, con una implícita legitimación, al menos en lo que se refiere a los católicos, de los Estados de diseño ochocentista, surgidos de la herencia de la Revolución, con la ilusión de poder poner casi entre paréntesis sus connotaciones basilares; dirigiéndose, en definitiva, en el sentido de una aceptación del Estado liberal y, después, del totalitario. En este sentido, la *mens concordataria* influyó también sobre la cultura política de los católicos alemanes.

(71) El nombramiento de los obispos correspondía al Vaticano, previa conformidad del Estado. Las órdenes religiosas eran libres siempre que los superiores fueran alemanes. Se aseguraba el sostenimiento económico de la Iglesia por parte del Estado, y la educación religiosa era obligatoria en todas las escuelas de cualquier orden y grado. Las Universidades bávaras conservaron las Facultades de teología católica, con docentes poseedores de la autorización de los obispos locales.

(72) Sobre la política de control autoritario y las persecuciones del catolicismo alemán por parte del tercer Reich, cfr., entre otros, Ludwig VOLK, «La Chiesa nei paesi di lingua tedesca (Germania, Austria, Svizzera)», en Hubert JEDIN (ed.), *Hansbuch der Kirchengeschichte*, vers. it., *Storia della Chiesa*, vol. X/2, Milán, Jaca Book, 1988, págs. 494-500.

En el contexto del final de la Segunda guerra mundial y de la derrota bélica de Alemania, nació la CDU (*Christlich Demokratische Union Deutschlands*, Unión Cristiano Demócrata de Alemania) y la CSU (*Christlich Soziale Union*, Unión Cristiano Social). Los protagonistas de ambos partidos, no sin enfrentarse a dificultades internas, decidieron no emprender actividades de acuerdo con el *Zentrum*, aunque provenían en buena medida de experiencias semejantes, sino fundar partidos expresamente demócrata-cristianos. El resultado que se conseguirá con ello pasa así de un liberalismo católico, más o menos tematizado, a un explícito demócratismo cristiano (73). En cierta medida, este tránsito se llevará a cabo bajo la dirección de la elaboración de la ideología católico-democrática formulada por los teóricos italianos y por las tesis de Jacques Maritain, así como mediante la adaptación de las tesis de algunos autores que cultivaban en el área germánica la Ética social cristiana (74).

El cambio de perspectiva política en relación con la tradición del catolicismo social alemán y también en relación con la línea de acción original del *Zentrum* es innegable. Desde la defensa de la libertad exigida como obligación moral, se pasa a la plena asunción de la doctrina liberal; desde una consideración positiva de las autonomías sociales, se pasa a propuestas de nacionalización; desde concepciones organicistas, se pasa a hipótesis de cogestión de las empresas.

Los efectos de esta mutación, que se desarrollará especialmente a partir del fallecimiento de Pío XII y que abarcará, pues, a una amplia parte de la cultura política del catolicismo alemán, se pueden apreciar con claridad si se repara en el prestigio de que gozaba la Iglesia, y en la autoridad que se le reconocía, tanto entre la población como entre las propias fuerzas de ocupación, en los años inmediatamente pos-

(73) Para un pormenorizado análisis de conjunto de las vicisitudes del catolicismo demócrata cristiano alemán tras la Segunda Guerra Mundial, cfr. Rudolf MORSEY, *Von Windthorst bis Adenauer*, cit., págs. 435-592.

(74) Acerca de estos desarrollos, prestando particular atención al problema de la naturaleza del bien común, permítasenos reenviar al texto Giovanni TURCO, «Il bene comune in questione», en Stefano FONTANA (ed.), *Le chiavi della questione sociale*, Verona, Fede & Cultura, 2018, pág. 32-63.

LA CULTURA POLÍTICA DE LOS CATÓLICOS EN EL ÁREA GERMÁNICA

teriores a la finalización de la Segunda Guerra Mundial (75). Tanto más cuanto que en el período postbélico, el catolicismo alemán se empeñó en la «cristianización de la sociedad», en el entendimiento de la prioridad de la reconstrucción moral y religiosa sobre cualquier otra reconstrucción material. Desde este ángulo se insistió particularmente en el carácter imprescindible del derecho a la vida del inocente, de la defensa del matrimonio y de la familia, así como de la escuela confesional y de la posición jurídica de la Iglesia.

En conjunto la jerarquía eclesiástica se mostró cada vez más alejada de los partidos políticos, incluidos el CDU y el CSU, hasta el punto de que una parte de los obispos alemanes se inclinó por el rechazo de la nueva Constitución. A pesar de ello, en su horizonte intelectual, algunas instancias presuponían ya la aceptación, al menos implícitamente, de los criterios liberales, y finalmente, también la Constitución de la Alemania Federal, de factura liberal, fue aceptada. Como se ha puesto en evidencia en este marco, «no obstante una serie de notables acontecimientos, la Iglesia falló en la realización de su propósito principal, esto es, la cristianización del ordenamiento estatal y social» (76). En efecto, «la disponibilidad y capacidad de los católicos, sean los políticos o sean los fieles en general, para reconocer y defender exigencias específicamente católicas disminuyó progresivamente en el período postbélico. Y ello a causa, tanto de la creciente laicización como de la pérdida de peso de las posiciones ideológicas y religiosas en la vida política de la República Federal alemana» (77). Y también, especialmente, a causa de la influencia intelectual de corrientes teológicas que tenían como presupuesto la aceptación de premisas propias del racionalismo moderno. Por lo demás, resulta sintomático el hecho de que «en los años sesenta [...] las

(75) Sobre este punto, cfr. Burkhard VAN SCHEIWICK, «La Chiesa cattolica e il rinnovamento politico nella Germania occidentale (1945-1958)», en Umberto CORSINI y Konrad REPGEN (eds.), *Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia*, Bolonia, Il Mulino, 1984, págs. 79-98.

(76) *Ibid.*, pág. 90.

(77) *Ibid.*, pág. 95.

escuelas confesionales cerraron, con escasas excepciones, y que esta decisión no provocó ninguna reacción de protesta entre los católicos» (78).

En cierto modo, el complejo horizonte de los partidos demócrata-cristianos alemanes puede sintetizarse en el paso de la *Socialreform* a la *Socialpolitik*. El objetivo de la primera era la instauración de un orden social cristiano; se trataba de una reforma que debía realizarse como alternativa a los cambios introducidos en los ordenamientos en los siglos XVIII y XIX. Mientras que el objetivo de la segunda residía en la construcción de una línea operativa en el ámbito del Estado liberal democrático capaz de asumir y hacer propios todos aquellos presupuestos, desarrollándolos en un sentido más bien democrático dirigista. Se trata de una «política social» hecha con los instrumentos del poder estatal, con las modalidades y objetivos fijados ocasionalmente por los poderes públicos.

El democratismo cristiano alemán, especialmente bajo la dirección de Adenauer, mantuvo una actitud pragmática, más que doctrinal. Sin embargo, no puede ocultarse que éste sirvió de guía a la CDU, en contradicción con el episcopado alemán (79), en el marco de un general y progresivo debilitamiento de los vínculos entre el Partido y la jerarquía eclesiástica. Tampoco debe minusvalorarse el hecho de que Adenauer había expresado repetidamente sus convicciones ideológicas liberal-democráticas, y, en este sentido, abiertamente occidentalistas; de donde deriva que la liberal-democracia pasara de ser un medio a ser considerada una finalidad, de condición operativa a ser considerada valor en sí misma. Y ello no sin que emerjan perspectivas declaradamente democrático socializantes (80).

(78) *Ibid.*, pág. 96.

(79) Cfr. Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIX-XX siècles*, cit., pág. 255.

(80) «El programa de Ahlen de 3 de febrero de 1947 hacía hincapié en la necesidad de reformas estructurales. Atacaba el capitalismo, reclamaba la socialización, pero no la estatalización de las grandes industrias, sobre todo las mineras y siderúrgicas, y se inclinaba a favor de la planificación» (Jean-Marie MAYEUR, *op. cit.*, pág. 258). Tal programa se expondrá expresamente por el secretario general de la CDU Kurt Biedenkopf.

Así como el *Zentrum* (81) se había adherido al diseño institucional de la Alemania bismarckiana y guillermina sin poner en discusión la parte sustancial, la CDU-CSU, del mismo modo, hizo propio el planteamiento occidentalista y atlantista concretado por la nueva Constitución y los esquemas producidos por la «guerra fría» (82).

La democracia cristiana alemana en su conjunto, a lo largo de la trayectoria que cubre más de medio siglo, contribuyó a la asimilación de la democracia moderna, como fundamento de gobierno y no como forma de gobierno, por parte de la cultura política del catolicismo alemán. Su posición, cada vez más laica y tecnocrática ha terminado convirtiendo en poco más que nominal su «inspiración cristiana» (83). De este modo, es fácil constatar que dicho planteamiento ha contribuido al avance del proceso de secularización, realizado también mediante cambios legislativos.

Por otro lado, también en el área germánica, la crisis que siguió al Concilio Vaticano II ha incidido no sólo en la teología, sino también en la cultura política de los católicos, haciendo prevalecer perspectivas horizontalistas e inmanentistas. Como se ha subrayado, «tras los elogios primeros de la época postconciliar, formulados abundantemente, la desilusión por el curso efectivo de los acontecimientos se hizo inevitable» (84). Tanto más cuanto que los cambios doctrinales, litúrgicos y disciplinarios se habían impuesto a los episcopados exigiendo una obediencia que, bajo otros

(81) El *Zentrum* se mantendrá aún activo después de la Segunda Guerra Mundial, pero cada vez más en claro declive: en 1949 contará aun con 10 diputados (en oposición a Adenauer), y en 1953, coaligado con la CDU, sólo contará con uno.

(82) En definitiva, puede advertirse que «la CDU contribuyó, efectivamente, a legitimar el régimen fundado sobre el liberalismo, no sólo en sentido económico, sino también político, así como el Centro había integrado a los católicos alemanes en los valores de la Alemania guillermina» (Jean-Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie chrétienne XIX-XX siècles*, cit., pág. 265).

(83) También la notable presencia de exponentes protestantes en su seno ha hecho que la CDU haya hecho propio un genérico reclamo a unos «principios cristianos», pero no a la doctrina de la Iglesia católica.

(84) Ludwig VOLK, «La Chiesa nei paesi di lingua tedesca (Germania, Austria, Svizzera)», *loc. cit.*, pág. 507.

aspectos, se había considerado sin importancia, favoreciendo las experiencias e ideologismos más diversos (85).

Efectivamente, también en este contexto se ha comprobado que, en la medida en que las categorías intelectuales se inmanentizan, la teología se vuelve ideología, la escatología se convierte en futurología, la esperanza deja su lugar a lo proyectivo, la secularización se asume como una teofanía; y ello con la inevitable expulsión de la verticalidad axiológica y teológica y con la consecuente muerte de toda cultura política realmente católica. En este sentido, la hegemonía de los planteamientos neo-modernistas y progresistas en el campo religioso ha contribuido objetivamente al eclipse de la conciencia del nexo, intelectual y moral, existente entre catolicismo y orden político.

6. Para una geografía de la cultura política del novecientos de los católicos del área germánica

La cultura política de los católicos del área germánica, considerada desde un perfil tipológico, registra una multitud de direcciones. Éstas son reconducibles, al igual que toda la cultura católica formada tras la Revolución francesa, a tres concepciones fundamentales: a) la tradicional; b) la perspectiva católico-liberal; y c) el punto de vista católico democrático.

La primera descansa en la apelación al orden social y político cristiano, y aparece como alternativa a las tesis derivadas del racionalismo político moderno; se encuentra en continuidad con las tesis caracterizadoras del magisterio

(85) Emblemáticamente, se ha observado, por lo que se refiere a la liturgia en el período postconciliar, lo que podría extenderse a casi todos los ámbitos de la fe y de la moral, así como de la política: «La fe en la coherencia de los principios de la actividad episcopal se ha visto sacudida, precisamente en aquellos sectores eclesiásticos que hasta ese momento se habían inclinado, no contra, sino más bien por la salvaguarda de la autoridad de los pastores. Su crítica ha sido provocada por el uso discriminador de la autoridad pastoral, con la prohibición de la celebración de la misa según la forma tridentina. Dicha prohibición contrasta sorprendentemente, en efecto, con la indulgencia mostrada durante años por algunos obispos respecto de aberraciones y arbitrariedades litúrgicas» (Ludwig VOLK, *loc. cit.*, pág. 508).

político-social de la Iglesia y con los elementos distintivos del ultramontanismo. Se caracteriza por la crítica al liberalismo y al socialismo. Propone el ordenamiento corporativo, según la doctrina y la experiencia corporativista católica, inconfundible en sí mismo con el de impronta estatalista, en cuanto libre desarrollo de la sociabilidad natural humana en el campo de la organización profesional, sobre la base del deber común de equidad, tanto en las relaciones laborales como en los destinatarios de bienes y prestaciones.

En línea con estos principios, tematizados más o menos en su conjunto, se pueden señalar, desde varios ángulos, diferentes autores y exponentes políticos. Entre los ya indicados del siglo XIX, se reconoce el papel desenvuelto por la elaboración filosófico-política de Carl Ludwig von Haller, en cuyo sentido viene reconocida también la reflexión y obra del barón Karl von Vogelsgang. Desde un ángulo en cierta medida análogo, puede señalarse al barón Maximilian von Loë y al príncipe Karl zu Löwenstein, así como eclesiásticos como el obispo Clemens August von Droste-Fischering y, después, al cardenal Michael von Faulhaber.

A lo largo de esta trayectoria, desde una línea representativa de tesis y tendencias propias del novecientos, cabe considerar: entre los eclesiásticos, al cardenal Clemens August von Galen; entre los estudiosos, al filósofo Dietrich von Hildebrand; y entre los políticos, al menos limitándonos a planteamientos declarados explícitamente, al canciller Engelbert Dollfuss.

Para von Galen, la finalidad de la política traía su fundamento de la naturaleza de la sociedad. El fin de la comunidad política es el bien común, objetivamente entendido (86). La justicia en cuanto tal constituía para él el

(86) Se ha indicado que «éste auspiciaba también la reforma del derecho de voto, en virtud de la cual sólo pudieran venir elegidos aquellos representantes que se habían manifestado como preparados y expertos, y que habían demostrado ser hombres verdaderamente deseosos de alcanzar el “bien común”»: Rudolf MORSEY, «Clemens August Graf von Galen. La vita», en Reinhard LETTMANN y Heinrich MUSSINGHOFF (eds.), *Il leone de Münster e Hitler. Clemens August cardinale von Galen. La sua attività episcopale nel periodo della dittatura nacionalsocialista in Germania*, Roma-Friburgo-Viena, Herder, 1996, pág. 31.

criterio del orden civil (87). Por consiguiente, es el Derecho, en cuanto determinación de lo justo, el que es fundamento y medida de la ley, y no al revés. Sobre esta base racional, la legislación encuentra intrínsecamente su criterio y medida (88).

En este sentido, en cuanto expresión de la ética natural, los mandatos tienen validez, no sólo para cada individuo, sino también para toda la comunidad; es decir, son expresión de una obligatoriedad no sólo personal sino también política (89). El entendimiento de la realidad, aun bajo la perspectiva jurídico política es, pues, la clave apreciar el valor, tanto en el orden del ser como en el de la conducta, de modo muy diferente de toda ideología eficientista o economicista. La productividad o improductividad de los seres humanos, por tanto, no puede constituir un criterio válido para juzgar el derecho a la vida del inocente (90).

De manera que solamente la ley justa merece obediencia, y no cualquier norma emanada del poder legislativo. No hay Derecho que no encuentre su consistencia en el orden de lo justo. Desde esta perspectiva, por consiguiente, los derechos de Dios preceden y sustancian cualquier otro derecho. La obediencia a las autoridades humanas no es algo incondicionado; posee unos límites intrínsecos objetivos; nadie está obligado a obedecer un mandato inicuo

(87) Von Galen subraya que «la justicia es el fundamento de los Estados [...] indispensable para regular toda comunidad humana»: Sermón en la Iglesia de San Lamberto, Münster, 13 de julio de 1941, en Reinhard LETTMANN y Heinrich MUSSINGHOFF (eds.), *Il leone di Münster e Hitler. Clemens August cardinale von Galen*, cit., pág. 175.

(88) En esta línea, von Galen declara que, como obispo, su deber es ser «anunciador y defensor del orden jurídico y moral impuesto por Dios»: Reinhard LETTMANN y Heinrich MUSSINGHOFF (eds.), *op. cit.*, pág. 173; cfr. Erwin ISERLOH, «Il vescovo Clemens August Graf von Galen e la sua azione pastorale durante la dittatura del Nazionalsocialismo», *loc. cit.*, pág. 47).

(89) Cfr. Clemens August VON GALEN, «Sermón en la Iglesia de San Lamberto», Münster, el 3 de agosto de 1941. Véase en Reinhard LETTMANN y Heinrich MUSSINGHOFF (eds.), *op. cit.*, pág. 200-203.

(90) Si se admite como criterio para juzgar la vida humana los programas de un partido, el interés de la raza o la productividad de cada uno, argumenta von Galen, «entonces nadie puede estar seguro de su propia vida» (*ibid.*, pág. 198).

que solicite la cooperación para el mal o la injusticia (91). El Estado viene juzgado desde la justicia, no es el juez de la justicia; no tiene ningún derecho a castigar al inocente, ni puede fijar penas sin que sean establecidas culpas.

En tal horizonte, von Galen considera que la libertad de las diversas comunidades que componen la comunidad política (partiendo de la familia y las autonomías locales) constituye, y debe constituir, la condición para el cumplimiento de sus finalidades esenciales, por sí mismas obligatorias y vinculantes. La libertad, pues, es condición y no contenido de la cumplimentación de los cometidos propios de las diferentes comunidades.

Un texto revelador del diagnóstico político de von Galen es *Die Pest des Laizismus* [La peste del laicismo], de 1932. Von Galen aprecia en las ideologías de la secularización la matriz de los cambios revolucionarios contemporáneos. Tanto el liberalismo como el socialismo provienen, con variaciones, de esta misma fuente. Esto explica la valoración negativa de la creciente secularización de la vida política y la influencia de las teorías liberales y socialistas. Se ha recordado, a este propósito, que «ya durante sus años en Berlín, el párroco von Galen llegó a ser un crítico perspicaz de la Constitución de Weimar, y de la política del Partido del Centro» (92). Igualmente, fue claro su rechazo de la democracia cristiana (93).

Desde este ángulo, el totalitarismo no es una desviación, sino el resultado que proviene de las premisas de la

(91) Von Galen subraya claramente que «solamente estando al servicio de Dios, es decir, en sintonía con la sumisión a la autoridad de Dios, la autoridad humana goza del poder de mandar [...] En el momento en que la autoridad humana se coloca con sus mandatos en conflicto reconocido claramente por su propia conciencia con la voluntad de Dios, deja de ser “servidora de Dios”, destruyendo su propia dignidad y perdiendo su derecho a mandar, abusando así de su propio poder» («Discurso conmemorativo de San Víctor», en Xanten, el 6 de septiembre de 1936, *ibid.*, pág. 44).

(92) Rudolf MORSEY, «Clemens August Graf von Galen. La vita», *loc. cit.*, pág. 21.

(93) En relación con las principales exigencias de la vida política, se le ha evocado nuevamente: «Quiso sustituir la definición democristiana por la de cristiano social», dado que para él, el término democristiano tenía un evidente gusto socialista y, por tanto, anticlerical» (*ibid.*, pág. 31).

secularización, la cual, aun en el campo político, no hace sino absolutizar lo contingente. La alternativa al socialismo no reside en el liberalismo, sino en el orden político natural cristiano. La política de los católicos no puede tomar como eje, válidamente, el democratismo cristiano, ni tampoco asumir a la democracia moderna como criterio legitimante de sí misma.

Para el obispo de Münster, la «patria alemana» no puede confundirse con la «nación alemana», ni en la acepción naturalista ni en la voluntarista. Ni siquiera el Estado, entendido como autoridad política es asimilable al Estado como hipostización de un poder soberano; éste último, en efecto, pretende ser árbitro del bien y del mal, en lugar de hacer, tanto de uno como de otro un efecto de su propia voluntad. Para von Galen, por tanto, es el bien de la patria, y no la voluntad del partido o del parlamento, pretendidamente idéntica a la de la nación, el que debe ser vinculante (94). El neopaganismo y el racismo nacionalsocialista son, por lo tanto, rechazados por irracionales e inmorales, además de contrarios a los deberes propios de la *fe* cristiana.

Se ha destacado que von Galen se opuso al nacionalsocialismo (95) criticando abiertamente (en tres homilías famosas de 1941) la confiscación de los conventos y la dispersión de los religiosos, así como la eutanasia de Estado impuesta a los enfermos mentales (96). Denunció las arbitrariedades

(94) Erwin ISERLOH, «Il vescovo Clemens August Graf von Galen e la sua azione pastorale durante la dittatura del Nazionalsocialismo», *loc. cit.*, págs. 40-41.

(95) Cfr. Joachim KUROPKA, «Clemens August Graf von Galen. L'immagine del Vescovo tra l'ammirazione dei contemporanei e la più recente critica», en Reinhard LETTMANN y Heinrich MUSSINGHOFF (eds.), *Il leone de Münster e Hitler. Clemens August cardinale von Galen*, cit., pág. 61-108; Heinrich MUSSINGHOFF, «Il vescovo Clemens August Graf von Galen nella lotta contro il razismo», *loc. cit.*, págs. 111-162.

(96) En definitiva, «el Obispo Clemens August fue uno de los protagonistas en la lucha contra la ideología racista; contribuyó de modo sustancial en la región de Münster a la inmunización de los miembros de la Iglesia frente a la contaminación del Partido. Fue considerado, tanto por los cristianos como por los no cristianos, como una columna de la resistencia al espíritu nacionalsocialista» (Heinrich MUSSINGHOFF, «Il vescovo Clemens August Graf von Galen nella lotta contro il razismo», *loc. cit.*, pág. 124).

cometidas al amparo de la legalidad positivista vigente, y todo ello, no en nombre de la libertad entendida como principio último, ni invocando una ideología enfrentada a otras ideologías, sino reclamando la fuerza objetiva de la justicia, como criterio universal de conducta, vinculante, pues, *erga omnes*.

Su crítica al nacionalsocialismo no tuvo como referencia ni el constitucionalismo ni las teorías de los derechos humanos, sino la juridicidad sustancial del Derecho natural entendido al modo clásico. Por eso, según von Galen, la descomposición del *Reich*, del que había sido fiero adversario, no había conducido por sí misma a una «redención colectiva» ni a una «conversión» al liberalismo, sino que sólo fue una condición para poder reedificar, o al menos tratar de hacerlo, una sociedad sobre bases racionales y cristianas.

Por su parte, von Hildebrand sondea la sustancia metafísica de la comunidad política y de las investigaciones llevadas a cabo sobre ella (97). La inteligencia de la política requiere realismo en el conocimiento, más allá de toda forma de subjetivismo y relativismo, así como permanecer al margen de todo romanticismo político. A su vez, penetrar intelectualmente el orden civil requiere la valoración de su finalidad, así como el conocimiento de la naturaleza humana, de conformidad a la exigencia de un retorno a lo objetivo y a lo orgánico, y también la referencia a la persona humana y a sus relaciones con la sociedad (98).

Para von Hildebrand, la negación de Dios no conduce en absoluto a la liberación. Al contrario, hace ininteligible el fundamento último del bien y vacía de valor la propia

(97) Dietrich VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, 3ª ed., Ratisbona-Stuttgart, Habel-Kohlhammer, 1975.

(98) «The person is not even in the slightest less objective and metaphysical in is being than the realm of matter of life [...] The human person did not create himself by his own power. He *discovers* his personal existence as an antecedent gift of God» (Dietrich VON HILDEBRAND, «The struggle for the person», ahora en Id., *Mein Kampf gegen Hitler*, vers. ingl. a cargo de John Henry CROSBY y John F. CROSBY, *My battle against Hitler: defiance in the shadow of the Third Reich*, Nueva York, Image, 2014, pág. 309).

existencia humana (99). Del mismo modo, la negación de la espiritualidad de la persona humana hace imposible la misma comunidad política. Y viceversa, los vínculos con Dios se refieren tanto al individuo en cuanto tal, que responde ante Dios personal y directamente, como a la comunidad de la que forma parte, aunque de modo diferente. Cuanto más se eleva la sociedad en el orden del bien tanto más logrará cohesionarse, permitiendo a la persona expresar el significado de su naturaleza.

Mientras que la concepción racionalista concibe la vida política en términos de artificialidad convencional, el pensador alemán pone en evidencia su naturaleza sustancial y su vinculación con la jerarquía (objetiva) de los valores. La comunidad política no es una construcción arbitraria; el individuo es, por sí mismo, parte de las comunidades naturales, partiendo de la familia. Por tanto, tiene respecto de las mismas obligaciones naturales que afectan a su libertad. De manera que la comunidad política es inconfundible con cualquier masa de individuos en la que estos, accidental y extrínsecamente, coexisten.

Von Hildebrand desarrolló la concepción orgánica y corporativa de la vida social (100), y criticó la visión liberal de la misma. Desde esta perspectiva, la organicidad de la comunidad política resulta intrínsecamente natural, derivando de la esencial sociabilidad humana. La comunidad política, pues, no se reduce a una suma de individuos yuxtapuestos de modo atomista, como ocurre, por el contrario, en las formas individualistas, centradas en el logro del bienestar con independencia del bien (101). No existe así antinomia entre la persona y la comunidad; las comunidades naturales, como la familia, el grupo, la comunidad política, son un «todo orgánico» que comprende a las personas en cuanto miembros suyos (102).

(99) Cfr. *Ibid.*, págs. 307-308.

(100) En 1933, von Hildebrand fundó, junto con otros emigrados alemanes, como Eugen Kogon, la revista *Der christliche Ständestaat* (El Estado corporativo cristiano).

(101) Dietrich VON HILDEBRAND, *loc. ult. cit.*, págs. 309-312.

(102) Cfr. Dietrich VON HILDEBRAND, «Individual and community», en *Id.*, *loc. ult. cit.*, pág. 328.

Hay más: el pensador alemán subraya la íntima solidaridad entre individuo y comunidad. Más allá de toda dialéctica (liberal) entre público y privado. Entre éstos, no hay antinomia alguna, sino implicación recíproca y solidaridad; ni el primero es reducible a la segunda, ni al contrario. En consecuencia, y de manera ejemplar, toda degradación del particular termina siendo nociva para la comunidad, del mismo modo que, a la recíproca, toda degradación de la comunidad lo es para el particular.

Es cierto que la sustancialidad de la persona no es propia de la comunidad (103), sino que la comunidad tiene el cometido natural de perfeccionar a la persona. En este sentido, según von Hildebrand, «cuanto más perfecta sea la persona en cuanto tal, más perfecta será en cuanto miembro de la comunidad, del mismo modo que cuanto más perfecta sea como miembro de la comunidad, más perfecta será como persona» (104). Paralelamente, cuanto más se comprende la profundidad espiritual del sujeto humano, tanto más se estará en disposición de sondear el auténtico significado de la comunidad (105).

Desde este ángulo, no todas las comunidades que contribuyen a la expansión de la sociabilidad humana se encuentran en el mismo nivel; tienen una intrínseca conexión jerárquica: desde la de origen sobrenatural hasta las naturales más amplias y las más cercanas al individuo. A este respecto, «no menos importante que la revitalización de la conciencia comunitaria es la comprensión de la jerarquía objetiva de las comunidades» (106), algo muy alejado de la mitografía estatista y nacionalista (107).

Para von Hildebrand, el «antipersonalismo», es decir, la negación de la naturaleza y del valor de la persona humana en cuanto tal, es común tanto al individualismo liberal

(103) En este sentido, el individuo es ontológicamente anterior a la comunidad (cfr. *ibid.*).

(104) *Ibid.*, pág. 330.

(105) Cfr. *ibid.*, pág. 332.

(106) *Ibid.*, pág. 331.

(107) Cfr. Dietrich VON HILDEBRAND, «The chaos of our times and the hierarchy of values», en *Id.*, *loc. ult. cit.* págs. 317-318; *Id.*, «Authority and leadership», en *Id.*, *loc. ult. cit.*, págs. 319-320.

como al totalitarismo bolchevique y nacionalsocialista. El «antipersonalismo» rechaza la profundidad espiritual y la verticalidad racional de la persona. En otros términos, presupone la secularización, que niega la relación entre hombre y Dios (108). En este sentido, es esencialmente antimetafísico.

Según el diagnóstico de este filósofo, «toda forma de antipersonalismo [...] es una lógica consecuencia del fracaso del liberalismo en el reconocimiento de la verdadera esencia y valor de la persona» (109). Ahora bien el antipersonalismo que caracteriza al totalitarismo, sea bolchevique o nacionalsocialista, va aún más allá, desde el momento en que intensifica el error individualista y su carencia de valor; de modo que el antipersonalismo totalitario no supone la superación del individualismo liberal, sino su conclusión extrema y paradójica (110).

Se entiende perfectamente, pues, que la oposición de von Hildebrand al nacionalsocialismo no está hipotecada por premisas prácticas (liberales o socialistas) (111), no viene dictada por prejuicios «antiamericanos», ni tampoco por la exclusiva consideración de los efectos del totalitarismo. Más bien se trata de una oposición fundada racionalmente, dirigida directamente contra las premisas de las matrices ideológicas del nacionalsocialismo.

Por su parte, Dollfuss (112) no fue propiamente un doctrinario, sino un político representativo y un hombre de gobierno. Sin embargo, sus discursos ponen de manifiesto una

(108) Cfr. Dietrich VON HILDEBRAND, «Individual and community», en *Id.*, *loc. ult. cit.*, pág. 331.

(109) *Ibid.*

(110) Cfr. Dietrich VON HILDEBRAND, «Mass and community», en *Id.*, *loc. ult. cit.*, pág. 326. Von Hildebrand concluye que «only the rehabilitation of human being as a spiritual person, as a being with an immortal soul destined to eternal community with God, can save us from being dissolved into a mass and lead us to genuine community» (*ibid.*).

(111) Lo que constituye un testimonio basilar. Dietrich VON HILDEBRAND, *loc. ult. cit.*

(112) Sobre la figura de Dollfuss, cfr. Dietrich VON HILDEBRAND, *Engelbert Dollfuss: ein katholischer Staatsmann*, Salzburg, Antan-Pustet, 1934, y Johannes MESSNER, *Dollfuss*, Innsbruck, Tyrolia-Verlag, 1935.

concepción de conjunto de la finalidad de la actividad política. Desde esta perspectiva, el ejercicio de la legislación, así como el del gobierno, presuponen el reconocimiento de la verdad de principios fundamentales además de implicaciones prudenciales.

Consideraba que la comunidad política en cuanto tal, y no simplemente como conjunto de individuos, posee deberes morales y religiosos. En este sentido, declaró la necesidad de cimentar la vida política sobre las bases del cristianismo (113), ateniéndose al «espíritu genuino de la tradición cristiana» (114). Los principios morales y religiosos, por tanto, gozan de una fuerza pública y no exclusivamente personal. Precisamente por ello el Estado tiene el deber de asegurar ante todo la libertad de la Iglesia.

Desde este ángulo, la actividad política no consiste en la efectividad del poder, cualquiera que sea su procedencia y determinación, sino en la responsabilidad de la autoridad (115). De tal manera que no es el poder criterio de sí mismo, sino la autoridad ordenada al bien común la que goza del título de dirigir la política.

A diferencia de toda forma de individualismo y colectivismo, la sociedad tiene para Dollfuss un carácter orgánico: se trata de una comunidad de comunidades y no de un agregado de individuos. Es así por naturaleza y no por convención. En el origen de dicho organismo se encuentran la comunidad familiar y la profesional (116). Dichas comunidades basilares requieren una autonomía conforme a sus propias finalidades naturales. Desde esta perspectiva, los legítimos intereses, conformes con la equidad, tanto de los trabajadores

(113) Cfr. A. TAUSCHER (ed.), *L'eredità politica di Dollfuss*, introducción, versión y notas de Mario BENDISCIOLI, Brescia, Morcelliana, 1935, en especial págs. 24-32.

(114) Engelbert DOLLFUSS, «Discurso pronunciado en Viena el 1 de septiembre de 1934», en A. TAUSCHER (ed.), *op. cit.*, pág. 30.

(115) Para Dollfuss, «autoridad no significa arbitrio. Autoridad significa poder ordenado en manos de hombres responsables, conscientes y dispuestos al sacrificio»: Engelbert DOLLFUSS, «Discurso pronunciado en Viena el 11 de septiembre de 1934», en A. TAUSCHER (ed.), *op. cit.*, pág. 67.

(116) Cfr. Engelbert DOLLFUSS, «Discurso en Feldkirch el 29 de julio de 1943», en A. TAUSCHER (ed.), *op. cit.*, pág. 39.

como de los empleadores no solamente con entran en conflicto, sino que, en definitiva, coinciden (117).

El corporativismo cultivado por Dollfuss es el que, aun en esbozo, emerge de la tradición de las organizaciones profesionales de la Europa medieval del siglo XVIII (118) y que constituye un eje argumental de la doctrina social de la Iglesia. No se trata de una articulación burocrática vertical y panestatal (119), sino que intenta conformarse a la autonomía de organizaciones profesionales constituidas libremente, administrativamente independientes, y capaces de participar en la elaboración legislativa. Más allá del economicismo, tanto individualista como colectivista, se reconoce al sujeto humano su primado sobre la economía y la subordinación de la economía al bien de la comunidad (120), aun dentro de un contexto de libertad de iniciativa y de empresa, evidentemente.

Desde estas premisas, Dollfuss rechaza el nacionalismo y el nacionalsocialismo.

De modo diferente a los planteamientos clásicos tradicionales, se configuran concepciones políticas de diseño católico-liberal, que el caso de la cultura política difundida entre católicos en el área germánica se caracteriza generalmente como liberal-conservadoras. En esencia, tales perspectivas hacen propias, de manera más o menos articulada, algunas categorías del liberalismo, aunque expresando una exigencia de vinculación al poder. De este modo, se revelan intrínsecamente tributarias de las premisas de la política moderna, con una concepción genéricamente convencional de las finalidades de la política, aun en el contexto de una valoración positiva de las enseñanzas de la Iglesia.

(117) Cfr. Engelbert DOLLFUSS, «Discurso en Viena del 30 de abril de 1933», en A. TAUSCHER (ed.), *op. cit.*, pág. 49.

(118) Cfr. Engelbert DOLLFUSS, «Discurso pronunciado en Viena el 11 de septiembre de 1933», en A. TAUSCHER (ed.), *op. cit.*, pág. 34.

(119) Dollfuss declaró: «No queremos un Estado totalitario en el que todo es decretado desde arriba. Queremos una unidad coordinada y al mismo tiempo, en cuanto es posible, gran diferenciación y variedad»: «Discurso en Viena del 20 de abril de 1934», en A. TAUSCHER (ed.), *op. cit.*, pág. 65.

(120) Desde este punto de vista, «la economía debe servir a los hombres»: «Discurso pronunciado en Viena el 20 de marzo de 1933», en A. TAUSCHER (ed.), *loc. cit.*, pág. 142; «el hombre se encuentra por encima de todo sistema económico» («Discurso en Viena del 11 de diciembre de 1933», *ibid.*).

En una visión de conjunto, pueden incluirse en el ámbito de este planteamiento, si bien teniendo en cuenta la evidente heterogeneidad de sus concepciones intelectuales, de sus proyecciones políticas y de clasificaciones historiográficas, filósofos como Edith Stein, juristas como Carl Schmitt y políticos como Franz von Papen.

En un texto cuyo tema está dedicado al Estado (121), Edith Stein estudia su esencia según el método fenomenológico de procedencia husserliana. En este análisis, retomando la conocida distinción de Ferdinand Tönnies, mientras que la comunidad se caracteriza por vivir «unos con otros», y por tanto, por la participación en la vida de todos sus componentes, en la sociedad son objetos y no sujetos, o mejor, son «sujetos objetivados» (122). Sin embargo, esta consideración no tiene inmediatamente implicaciones políticas, en cuanto que comunidad y sociedad son bien diferentes del Estado, aunque sin contradecirse. En esta línea, la nación se entiende como «conciencia refleja» de la comunidad, conciencia característica del pueblo pero sin conciencia propia. En la nación se encontraría presente y se cultivaría la imagen de su especificidad (123).

Para Stein, político, público y estatal llegan a coincidir sustancialmente (124). La esencia del Estado es el poder (125), que se origina en sí mismo, capaz como tal de imponer su reconocimiento. Se trata, precisamente, del poder soberano; porque la sustancia del Estado se encuentra, justamente, en la soberanía (126), por lo que, para ser tal, el

(121) Edith STEIN, *Eine Untersuchung über den Staat*, vers. it. de Angela ALES BELLO, *Una ricerca sullo Stato*, 2ª ed., Roma, Città Nuova, 1999.

(122) *Ibid.*, pág. 21.

(123) *Ibid.*, pág. 38.

(124) *Ibid.*, págs. 116-117.

(125) *Ibid.*, pág. 26. Stein precisa que este poder se entiende como «la capacidad de salvaguardar la autonomía legislativa del Estado» (*ibid.*). Definición tipológica que indica empíricamente el efecto principal del poder, pero no su finalidad.

(126) Edith Stein asimila (impropiamente) la noción aristotélica de autarquía a la bodiniana y hobesiana de soberanía (cfr. Edith STEIN, *op. cit.*, pág. 25); en esta perspectiva, la soberanía ostenta el «carácter principal» (*ibid.*, pág. 48) del Estado.

Estado «debe ser el *amo de sí mismo*» (127). De esta manera, «las formas de la vida del estado no deber venir determinadas por ningún poder externo» (128). Por consiguiente, el Estado en cuanto tal no estaría subordinado a ninguna instancia superior; cualquier trascendencia y principio sería a este respecto carente de toda importancia.

En tal sentido, el Estado aparecería necesariamente como el árbitro ilimitado de la legislación y de cualquier otro de sus actos (129), hasta el punto de que «en el ámbito de su dominio no se puede someter a ninguna otra autoridad» (130). En efecto, según Edith Stein, «si el Estado reconociese una autoridad superior perdería la soberanía y se aniquilaría» (131). En definitiva, para la fenomenología alemana, la soberanía estatal es un poder sin límites (132), operativamente reconocido o capaz de imponerse como tal.

En esta concepción se distingue el «Derecho puro» del «Derecho positivo». El primero consiste en una estructura *a priori* en virtud de la cual «todo Derecho pretende imponer normas de comportamiento a las personas» (133). Su validez no descansa en su valor de justicia, sino en la efectividad por la que «esta pretensión viene reconocida» (134), o se impone efectivamente. El Derecho positivo, a su vez se

(127) Edith STEIN, *op. cit.* (cursiva del texto).

(128) *Ibid.*

(129) Según Edith Stein «pertenece ineliminablemente al mismo [al Estado] que sus actos y leyes provengan sólo de sí mismo, y no de una comunidad a la que se subordina o con la que se coordina; [así como] que en principio, todo el Derecho vigente en su ámbito se reporta a él [...] y que todos los actos relativos a la totalidad han de tener su punto de partida en el Estado» (Edith STEIN, *op. cit.*, pág. 26).

(130) Edith STEIN, *op. cit.*, pág. 27. Sin embargo, afirma, contradictoriamente, que el Estado tiene un fundamento natural (*ibid.*, pág. 39).

(131) *Ibid.* A tenor de esta tesis, respecto del Estado, no sólo hay que excluir la presencia de todo principio ético, sino también la de la justicia, del mismo modo, no sólo la autoridad de la Iglesia, sino la de Dios mismo.

(132) «Por soberanía –dice– entendemos la peculiaridad del poder del Estado consistente en poseer el derecho exclusivo de disponer en su esfera de autoridad y de poder autolimitar dicho derecho a favor de otros poderes» (Edith STEIN, *op. cit.*, pág. 30).

(133) *Ibid.*, pág. 49.

(134) *Ibid.*

forma mediante «actos arbitrarios» (135); sus disposiciones dependen del «puro arbitrio» (136), independientemente de cualquier motivación o de su justicia (137). El Estado sería sujeto, pero no objeto del Derecho, y por lo tanto, productor de normas no sometido a nada.

El Estado es considerado como un mecanismo pretendidamente neutral en relación con los valores. La esfera estatal constituye –dice Stein– «una organización fundada en la voluntad» (138). Desde este ángulo, la relación entre los principios y la vida política es algo objetivamente extrínseco. Los valores éticos, al ser personales, no se refieren por sí mismos al Derecho ni a la política (139). En efecto, «su existencia [del Estado] no se ve afectada por no preocuparse por las normas éticas» (140). Precisamente en la medida en que su existencia no es personal, es incapaz del conocimiento de los valores; éstos se referirían únicamente a las personas en su singularidad (141). Por lo tanto, no es conforme a su naturaleza tener deberes (142).

También para Carl Schmitt la política se sustancia en el poder, que se realiza mediante el acto de voluntad que es capaz de traducirse en efectividad. Según el jurista alemán, efectivamente, «todo orden reposa en una decisión, así

(135) *Ibid.*

(136) *Ibid.*, pág. 51.

(137) Cfr. *ibid.*

(138) *Ibid.*, pág. 117.

(139) Cfr. *ibid.*, págs. 142-143. Edith Stein llega a afirmar que «las objetivaciones específicamente legales no tienen ningún análogo en el terreno de la ética» (*ibid.*, pág. 144).

(140) *Ibid.*, pág. 151.

(141) Al negar la responsabilidad de la comunidad en cuanto tal, Edith Stein subraya que las decisiones éticas sólo se refieren a los individuos (cfr. Edith STEIN, *op. cit.*, pág. 155).

(142) Si se puede hablar de una cierta implicación del Estado en las exigencias éticas –dice Stein–, «no se dice ciertamente en el sentido de que sea conforme a la naturaleza del Estado hacer o no hacer algo según sea debido» (Edith STEIN, *op. cit.*, pág. 152). Sin embargo, más adelante, contradictoriamente, la misma estudiosa añade que «el Estado debe, en cuanto le sea posible, realizar los valores» (*ibid.*, pág. 153), en particular el de la justicia. Poniendo en cuestión la neutralidad estatal precedentemente teorizada, precisa, no obstante, que «el Estado en cuanto Estado no es precisamente el portador de este valor, sino la comunidad comprendida en él» (*ibid.*)

como el ordenamiento jurídico en concreto [...] como cualquier otro ordenamiento, reposa en una decisión» (143). Todo orden no sería, pues, sino algo dado con efectividad, determinado por un querer en acto. La decisión constituiría así la instancia suprema de lo «político», de tal manera que el fundamento y el fin se colocarían en un plano horizontal, con la consecuente exclusión de la trascendencia.

La misma reconducción del *ubi consistam* de lo político a la dialéctica que contrapone a «amigo» y «enemigo» pone de manifiesto la identificación entre política y poder. Dicha distinción prescinde de la ética, aun cuando psicológicamente esté teñida de una cierta cualidad moral. Pero la individuación del «enemigo» tiene lugar en el terreno puramente efectivo y existencial: es el resultado de una decisión de un «pueblo dotado de existencia política» que no puede evitar poner en acto, en ciertos casos, esta oposición (144).

Por sí misma, pues, esta distinción-oposición carece de sustancia moral y jurídica, porque solamente el que forma parte del conflicto está en condiciones de señalar al enemigo (145). De ahí la prioridad del conflicto sobre las mismas «motivaciones» del propio conflicto. Para Schmitt se trata de una distinción autónoma, incluso respecto de la distinción «bueno-malo», hasta el punto de prescindir de cualquier otra categoría (146). Dicha representación se considera, no

(143) Carl SCHMITT, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre der Souveränität*, vers. it., «Teología política. Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità», en Id., *Le categorie del «politico»* (a cargo de Gianfranco MIGLIO y Pierangelo SCHIERA), Bolonia, Il Mulino, 1972, págs. 36-37.

(144) Cfr. Carl SCHMITT, *Begriff der politischen*, vers. it., «Il concetto del «político»», en Id., *Le categorie del «politico»*, cit., pág. 134.

(145) Cfr. *ibid.*, pág. 109.

(146) «La específica distinción política a la que es posible reconducir las acciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo* (*Freund*) y *enemigo* (*Feind*). Se trata de una distinción conceptual, es decir, de un criterio, y no de una definición exhaustiva o de una explicación de contenido. En la medida en que no deriva de ningún otro criterio, se corresponde, en la política, con los criterios relativamente autónomos de otras contraposiciones, como bueno y malo, de la moral, bello y feo, de la estética, etc. En todo caso, es autónoma, no en el sentido de que constituya un nuevo sector concreto particular, sino en el sentido de que no se encuentra fundada ni en una ni en ninguna otra antítesis, ni es reconducible a las mismas» (Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*, págs. 108-109).

una representación tipológica (empírica), sino un criterio diagnóstico. En este sentido, no requiere de ningún fundamento, pues es algo autoconstruido. Presupone, en consecuencia, que la política surge del conflicto y se desarrolla en función de éste.

Para Schmitt, partiendo de la base de la distinción entre Constitución y Ley constitucional, la Constitución se sustancia mediante un acto del poder constituyente (147), y éste se corresponde con una decisión (148). De esta manera, «antes de toda normatividad se encuentra una decisión política fundamental del titular del poder constituyente» (149). La constitución se corresponde con un «acto consciente de creación de esta unidad política» (150); el poder constituyente «es una unidad política» (151) capaz de hacerse efectiva. La Constitución, pues, no trae su validez del orden de la justicia, sino que «se basa en una decisión política» (152), la cual no se presupone más que a sí misma (o bien a su ser decisión). Su voluntad es el criterio de su validez (153); no presupone, por tanto, ningún orden metafísico ni ético: su contenido viene dado por la voluntad constituyente (154).

Para el jurista alemán, la Iglesia es una *complexio oppositorum* (155). Según Schmitt, «considerada desde el punto

(147) «Este acto constituye la forma y la especie de la unidad política» (Carl SCHMITT, *Verfassungslehre*, vers. it. de Antonio CARACCILO, *Dottrina della costituzione*, Milán, Giuffrè, 1984, pág. 39).

(148) «Una constitución es una decisión consciente que comporta por sí misma la unidad política a través del titular del poder constituyente» (Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*).

(149) *Ibid.*, pág. 41.

(150) *Ibid.*, pág. 69.

(151) *Ibid.*, pág. 109.

(152) *Ibid.*, pág. 110.

(153) La voluntad del poder concretada en la decisión es «esencial objetivo de este fundamento de validez» (Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*).

(154) Aun siendo consciente del hecho de que «según la concepción medieval [en esencia, clásica - cristiana] solo Dios tiene una *potestas constituens*» (Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*, pág. 112), Schmitt observa que será en el contexto de la Revolución francesa, con la teorización de Sieyès «cuando el problema del poder constituyente se pone y se resuelve consistentemente» (*ibid.*, pág. 113).

(155) Cfr. Carl SCHMITT, *Römischer Katholizismus und politische Form*, vers. it., *Catolicismo romano e forma política*, Bolonia, Il Mulino, 2010, pág. 15.

de vista de la idea política del catolicismo, la esencia de esta *complexio oppositorum* romano-católica consiste en una específica superioridad formal frente a la materialidad de la vida humana que hasta el momento, tal, ningún imperio ha conocido. En este caso, se trata de que a una formación sustancial de la realidad histórica y social le viene reconocido, no obstante su carácter formal, mantenerse dentro de la existencia concreta, de estar llena de vida y, sin embargo, racional en grado sumo. Esta peculiaridad formal del catolicismo romano se basa en la rigurosa realización del principio de representación» (156).

Ahora bien, a pesar de que el planteamiento schmittiano arroja luz acerca de la ausencia en la concepción católica de los dualismos típicos de la Reforma, entre naturaleza y gracia, naturaleza y arte, por otra parte, la indicada *complexio* considera sólo extrínsecamente los elementos opuestos, asumiendo de los mismos, pues, su presupuesto extrañamiento (157). Por otra parte, la tesis según la cual la Iglesia sería susceptible de adaptarse a todo posible régimen político (si bien Schmitt reconoció siempre, aunque bajo un perfil analítico, que lo político reenvía a la autoridad, y ésta al *ethos*) (158) presupone por sí misma una cierta indiferencia hacia estos, lo que los relativizaría, en cuanto se entenderían como no axiológicos.

El principio de representación mismo, en el que se condensaría la propia politicidad de la Iglesia, si no está fundado en la verticalidad metafísicamente participada (natural y sobrenatural) (159) termina por influir en la fenomenología tipificada de su reflejo efectivo (160), de donde deriva su vaciamiento sustancial, incluso en el aspecto político.

(156) *Ibid.*, pág. 18.

(157) Aun debiéndose reconocer que para Schmitt la Iglesia católica «es algo absolutamente diferente de aquel “tercio superior” del que hablaban los filósofos alemanes del Espíritu y de la Naturaleza» (Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*, pág. 23), y que «la Iglesia se encuentra siempre inclinada hacia el lado del sano intelecto humano» (pág. 29).

(158) Cfr. *ibid.*, págs. 33-35.

(159) De donde emerge también la consciencia en la reflexión schmittiana (cfr. Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*, pág. 60).

(160) Tanto más cuanto que para Schmitt «todo orden es orden jurídico y todo Estado es Estado de Derecho» (Carl SCHMITT, *op. ult. cit.*, pág. 50).

Particularmente significativa, precisamente en cuanto pone de manifiesto una actitud, es la posición de von Papen (161). Su planteamiento intelectual y operativo revela explícitamente algunas connotaciones del conservadurismo en cuanto tal. En esta perspectiva, en efecto, «la tradición y los principios son los valores fundamentales, pero el conservadurismo implica su adaptación a las diversas circunstancias» (162).

Los valores se determinan como determinaciones contextuales, aunque se denominen «fundamentales», en el sentido de depender de las circunstancias. De este modo, los valores no son criterio de las circunstancias, sino que, más bien, éstas son criterio de aquellos. A este respecto, resulta reveladora la expresión según la cual «un conservador debe ser siempre un progresista» (163). Paradójicamente, el conservador termina por ser tal precisamente en cuanto progresista cristalizado: en definitiva, un progresista retrasado.

Según von Papen, «debemos aceptar la tesis de que el Estado es el factor más importante en todos nuestros asuntos, y que sus instituciones [...] constituyen la fuente definitiva de toda autoridad» (164). Deja patente que sus «esfuerzos como Canciller [estaban orientados] a un retorno a las concepciones de Bismarck» (165). La política, pues, viene a identificarse con la actividad del Estado, y el poder estatal es asumido como criterio supremo de la vida civil. De donde deriva que no es la autoridad (política) el fundamento y sustancia del poder (estatal), sino a la inversa, que éste es asumido como fuente y principio de aquella.

A lo largo del eje del democratismo cristiano se pueden situar planteamientos que tanto desde un punto de vista teórico como desde el de la acción (o, más bien, desde un ángulo en el que la teoría se hace praxis), han considerado

(161) Para una reconstrucción de la fisonomía intelectual y política de von Papen, hay que señalar: Stefano TRINCHESE, *Il cavaliere tedesco. La Germania antimoderna di Franz von Papen*, Roma, Studium, 2000.

(162) FRANZ VON PAPEN, *Die Wahrheit eine Gasse*, vers. it., *Memorie*, Bolonia, Cappelli, 1952, pág. 107.

(163) *Ibid.*

(164) *Ibid.*, pág. 108.

(165) *Ibid.*, pág. 117.

la democracia, no como una de las tres formas legítimas de gobierno, sino como el fundamento de todo gobierno posible, incluso del propio Estado. En este sentido, la democracia se convierte en criterio dirimente, prescindiendo de sus determinaciones: se entiende a la vez como método y como fin, como condición y como contenido; hasta llegar a ser, implícita o explícitamente, a-valorada como epifanía del porvenir, considerado como constante incremento cualitativo unidireccional. La democracia se convierte en elemento religioso en sí misma, pero inmanente, y se presenta como caracterizadora del propio cristianismo; de este modo, lo «cristiano» es calificado por lo «democrático», y no, al contrario, lo segundo calificado por lo primero.

Entre los principales representantes de esta teoría-praxis en el área alemana hay que mencionar, a título de ejemplo, a Kark Sonnenschein y a Konrad Adenauer.

Sonnenschein, como se ha indicado, «era un entusiasta del movimiento demócrata cristiano italiano» (166). Había conocido a algunos de sus más importantes exponentes durante sus estudios teológicos en Roma, huésped del Colegio Germánico, cuyo rector, el jesuita Josef Biederlack, profesor en la Gregoriana, fue sospechoso de modernismo, y por ello, posteriormente alejado de Roma. En concreto, Sonnenschein fue admirador de Sturzo, al que fue a visitar a Caltagirone, y con el que mantuvo una constante correspondencia, y de Murri, de cuyas tesis se hizo divulgador en Alemania, empleándose directamente en la traducción de algunos textos en alemán (167). Fue colaborador de la Revista de Murri *Cultura Social*, desde 1898, en cuyas páginas destacó como defensor de la interconfesionalidad de los sindicatos, análogamente a los dirigentes del *Volksverein*, no simplemente como una exigencia prudencial, sino como posición posible, y por ello lícita, lógica e históricamente.

(166) Herman H. SCHWEDT, «Carl Sonnenschein, amico e traduttore di Romolo Murri», en Ilaria BIAGIOLI, Alfonso BOTTI y Rocco CERRATO (eds.), *Romolo Murri e i murrismi in Italia e in Europa cent'anni dopo. Atti del Convegno Internazionale di Urbino* (24-26 de septiembre de 2001), Urbino, Quattroventi, 2004, pág. 565.

(167) Cfr. *ibid.*, págs. 574-577. Sonnenschein fundó la casa editorial Krenken con el propósito de difundir los textos de Murri, descuidando su posterior condena del modernismo.

Escribiendo acerca de Murri en el periódico *Deutschland* (1902), manifiesta compartir el planteamiento modernista. Sitúa en él una especie de misión histórica relativa a la «democratización» de la cultura política de los católicos (italianos): «Murri se propuso en política –escribe– el fin de liberar al catolicismo de todo vínculo o relación con los conservadores, derribando así los viejos muros de corte dinástico que se mantienen en pie en Italia» (168). En concreto, escribe aun Sonnenschein, «Murri insistió siempre con todas sus fuerzas en el desarrollo y progreso de la democracia en Italia [...] como necesario e inevitable una orientación del Estado hacia la izquierda [...] Murri trató de llevar la opinión pública de los católicos hacia una política [...] moderna [...] con fuerte tendencia a la izquierda» (169).

Sonnenschein fue muy activo en el ámbito del *Volksverein*. En este contexto, fundó el *Sekretariat Sozialer Studentenarbeit*, donde ejerció una influencia capaz de transferir su planteamiento demócrata-cristiano a la cultura política de sus miembros, aunque evitando cuidadosamente plantear los problemas también en un plano teológico (170). Como otros exponentes del modernismo, rechazó las tesis nacionalistas, y en este sentido, escribió textos, opúsculos y circulares dirigidos a los soldados (171). Progresivamente su empeño ideológico tendió cada vez más hacia un horizonte socialista (172).

(168) El texto aquí señalado volvió a publicarse traducido tanto en *Cultura Social* (16 de febrero de 1902) como en *Domani d'Italia* (21 de febrero de 1902). Sonnenschein valoró particularmente el empeño de Murri en cuanto que, según escribe, «la gran masa del catolicismo italiano es reaccionaria hasta el alma» (Herman H. SCHWEDT, *loc. cit.*).

(169) *Ibid.*

(170) Acerca del contexto modernista alemán, cfr., entre otros, Otto WEISS, «Il modernismo in Germania: temi, personaggi e giudizio storiografico», en Alfonso BOTTI y Rocco CERRATO (eds.), *Il modernismo tra Cristianità e secolarizzazione*, Urbino, Quattroventi, 2000, págs. 311-342.

(171) Cfr. Herman H. SCHWEDT, «Carl Sonnenschein (1876-1929) apostolo di Berlino e amico del movimento democratico cristiano italiano», en Eugenio GUCCIONE (ed.), *Luigi Sturzo e la democrazia nella prospettiva del terzo millennio, Atti del Seminario Internazionale* (Erice, 7-11 de octubre de 2000), Florencia, Olschki, 2004, pág. 181.

(172) Cfr. *ibid.*, pág. 183. En este marco, se ha señalado que para Sonnenschein «el enemigo se encuentra a la derecha» (cfr. *ibid.*).

Es emblemático que Sonnenschein cultivase su relación con Murri hasta el punto de justificar la observación de que «Sonnenschein era el apóstol de Murri en Alemania» (173). A su vez Murri, precisamente en Alemania, durante su intervención en el Congreso Mundial sobre «Cristianismo libre y progreso religioso» (Berlín, 1910), no sólo se proclamó abiertamente modernista, sino que afirmó, coherentemente, la intrínseca continuidad entre modernismo filosófico-teológico y modernismo político-social, siendo imposible separar a uno de otro (174). Posteriormente insistió en que la conexión de modernismo religioso y democratismo cristiano era *ein inneres Gesetz* [una ley intrínseca] (175).

A su vez, aun no siendo un teórico y manteniendo una actitud prevalentemente pragmática, también Adenauer (176) intentó unir democracia moderna y cristianismo. De forma de gobierno, la democracia deviene «ideal político» (177). Por tanto, más que necesitar legitimación, resulta ser fuente de legitimación por sí misma, cualquiera que sea la decisión expresada mediante sus procedimientos. Por consiguiente, sufre una transformación, pasando a ser, desde noción

(173) *Ibid.*, pág. 167.

(174) «Man Kann den politischen Modernismus nicht als etwas ansehen, das man trennen könnte von jener gewaltigen Bewegung, in der die Lehren und die historischen Bedingungen des Katholizismus, ja des Christentums überhaupt, kritisch revidiert werden, d. h. von dem Modernismus überhaupt» (Romolo MURRI, *Kirche und Demokratie oder der politische Modernismus*; cit. en Herman H. SCHWEDT, «Carl Sonnenschein, amico e traduttore di Romolo Murri», *loc. cit.*, pág. 579.

(175) Cfr. Herman H. SCHWEDT, «Carl Sonnenschein, amico e traduttore di Romolo Murri», *loc. cit.*, pág. 581.

(176) Acerca de la fisonomía intelectual y política de Adenauer, cfr., entre otros, Hans P. SCHWARZ, *Adenauer, Der Aufstieg: 1876-1952*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1986; ID., *Adenauer, Der Staatsmann: 1952-1967*, Stuttgart, Deutsche Verlags-Anstalt, 1991; Henning KOHLER, *Adenauer. Eine politische Biographie*, 2 vols., Berlín, Ullstein Taschenbuch Verlag, 1997; Rudolf MORSEY (ed.), *Konrad Adenauer und die Gründung der Bundesrepublik Deutschland*, Stuttgart, Belsler, 1979; ID., *Von Windthorst bis Adenauer*, cit., págs. 593-789; Hans POHL (ed.), *Adenauers Verhältnis zu Wirtschaft und Gesellschaft*, Bonn, Bouvier, 1992.

(177) Heinz HÜRTEIN, «Konrad Adenauer e la rifondazione della democrazia in Germania», en Umberto CORSINI y Konrad REPGEN (eds.), *Konrad Adenauer e Alcide De Gasperi: due esperienze di rifondazione della democrazia*, cit., pág. 37.

mesurada por el bien común, a ser la noción que permite medir los actos del Estado; con la consecuencia de que es la democracia la que se convierte en criterio del bien común, y no al contrario. Se comprende así el afán de Adenauer de democratizar la sociedad misma, en una concepción global de reformismo explícitamente «progresista» (178).

En este marco, la noción de dignidad de la persona humana (179) hace de telón de fondo de la noción de democracia (180). Esta noción, no obstante, no comprende la distinción entre orden del ser y orden de la conducta, y se resuelve en una especie de *petitio principii* que termina identificando los dos aspectos, en línea con el personalismo contemporáneo. De aquí deriva la noción de «derechos de la persona», que no resultan ser expresiones de la justicia, sino, independientemente de sus referencias a ella, provenientes inmediatamente de la propia persona. De tal manera que la dignidad se traduce en la libertad, y la libertad se convierte a la vez en continente y contenido (181), resultando los derechos correlativos de ella.

Persona y Estado se consideran polos dialécticamente opuestos, si bien el segundo debe ceder el primado al primero. La dignidad de la persona se expresa en la «libertad del individuo», la cual se realiza en la democracia moderna, en la que la libertad personal se concreta en la actividad

(178) Cfr. *ibid.*, págs. 47-51. En este sentido se ha apuntado que «los alemanes se habituaron a pensar que democracia significaba lucha, lucha abierta»: Hermann GRAML, «L'eredità di Adenauer», en Gian Enrico RUSCONI y Hans WOLLER (eds.), *Italia e Germania 1945-2000. La costruzione dell'Europa*, cit., pág. 203.

(179) Heinz HÜRTEIN, «Konrad Adenauer e la rifondazione della democrazia in Germania», *loc. cit.*, pág. 33.

(180) Para Adenauer, «la democracia no es solamente una forma de régimen parlamentario, sino un ideal que hunde sus raíces en el concepto de dignidad, de valor, de derechos inalienables de cada individuo. Una auténtica democracia debe respetar estos derechos inalienables y el valor de cada individuo singular en la vida estatal, económica y cultural» (Konrad ADENAUER, *Erinnerungen 1945-1953*, vers. it., *Memorie 1945-1953*, Milán, Mondadori, 1966, pág. 47).

(181) La libertad de la persona, entendida como libertad del individuo, se hace así, en todos los aspectos, principio por sí misma (cfr. Konrad ADENAUER, *op. cit.*, pág. 63). Adenauer mismo recalca que «en el centro del programa de la CDU se encuentra la libertad del individuo» (*ibid.*, pág. 65). Cfr. también pág. 665.

individual (182). De manera que, en conformidad con las tesis del personalismo contemporáneo (183), el Estado debe estar al servicio del individuo, esto es, respecto a las actividades y deseos que tienen su base en el propio individuo (184).

Desde esta perspectiva, la referencia al cristianismo queda, pero puesta como un fondo y de manera genérica. De modo que, como se ha advertido, Adenauer «atenuó también la motivación religiosa del partido» (185) que lideraba. Revelador y anticipador a este respecto puede considerarse el enfrentamiento entre el cardenal Faulhaber y el futuro Canciller en el *Katholikentag* de 1922.

En conjunto, Adenauer, que fue «elemento coagulador» del CDU (186), demostró no ser simplemente un político seguidor de las líneas prevalentes del momento, sino el poseedor de una concepción teórico-práctica que intentó hacer realidad. Cultivó el propósito de una Nueva Alemania, como algo capaz de surgir *ex novo* (187); diferente de la guillermina y de la weimariana, pero en todo caso cómoda colaboradora de las premisas de la modernidad, llevadas a su realización de este modo. De aquí, según una incisiva expresión, la instauración de «una nueva orientación que sería definida de revolucionaria» (188).

(182) Para Adenauer, en efecto, «la dignidad del individuo, la libertad, y las consecuencias que derivan de ella, debían estar por encima de todo lo demás» (Konrad ADENAUER, *op. cit.*, pág. 53).

(183) El personalismo (activista) contemporáneo, a diferencia de la concepción metafísica clásico-cristiana de la persona, se desarrolla de manera coherente como individualismo (sobre esta cuestión, cfr. particularmente Danilo CASTELLANO, *L'ordine politico-giuridico «modulare» del personalismo contemporaneo*, Nápoles, Edizioni Scientifiche Italiane, 2007).

(184) Adenauer escribió decididamente: «Según mi parecer, la existencia y el rango del individuo deben tener prioridad sobre el Estado. La fuerza del Estado encuentra, tanto sus límites como su guía en la dignidad, en la libertad y en la independencia del individuo [...]. En mi opinión, la función del Estado debe ser la de servir al individuo» (Konrad ADENAUER, *op. cit.*, pág. 46).

(185) Heinz HÜRTEIN, «Konrad Adenauer e la rifondazione della democrazia in Germania», *loc. cit.*, pág. 34.

(186) Pietro SCOPPOLA, «Alcide De Gasperi e Konrad Adenauer: analogie e difference», *loc. cit.*, pág. 184.

(187) Hermann GRAML, «L'eredità di Adenauer», *loc. cit.*, pág. 195.

(188) *Ibid.*, pág. 19.