

# LAS RAICES HISTORICAS DE LA DOCTRINA SOCIAL CATOLICA EN LA ALEMANIA DEL SIGLO XIX. ¿UN MODELO PARA SUPERAR LOS DESAFIOS DE LA MODERNIDAD?

## 1. INTRODUCCION <sup>1</sup>

A partir del discurso inaugural del Papa Juan Pablo II a la tercera Conferencia Episcopal Latinoamericana en Puebla (28.1.1979) <sup>2</sup> se observa un cierto «renacimiento» de la Doctrina Social promovida por el mismo magisterio. Sobre todo en el conocido conflicto entre la Teología de la Liberación latinoamericana y la Congregación de la Fe bajo la dirección del cardenal alemán Joseph Ratzinger, la Doctrina Social Católica es presentada como alternativa ortodoxa a la criticada Teología de la Liberación <sup>3</sup>. Entre los teólogos adversarios a la última, destacan obispos y profesores alemanes que además de insistir en el carácter doctrinal de las enseñanzas sociales de la Iglesia, tienden a referirse a una sistematización de las mismas elaborada en una tradición especialmente alemana <sup>4</sup>. Según M.-D. Chenu, uno de los teólogos franceses responsables del viraje conciliar de las enseñanzas sociales, el

1 Antes de entrar en el tema quisiera agradecerles a la Profa. Dra. Marina Ortiz y su esposo Prof. Dr. Gustavo Ortiz la ayuda que me han brindado al revisar el texto español de este artículo. Sin embargo quiero insistir en que soy yo quien asume la responsabilidad de posibles errores, inexactitudes y de lo frágil del estilo debido a la dificultad de expresión en un idioma extranjero.

2 En: *III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: La Evangelización en el presente y en el futuro de América Latina* (México D.F. 1979) 1-18, sobre todo los capítulos III, 6 y III, 7.

3 Cf. Las constituciones *Libertatis Nuntius* y *Libertatis conscientia*. Para todo el conflicto cf. G. Kruij, *Entwicklung oder Befreiung? Elemente einer Ethik sozialer Strukturen am Beispiel ausgewählter Stellungnahmen aus der katholischen Kirche Mexikos (1982-1987)* (Saarbrücken 1988) 35-62; G. Kruij, 'Theologie der Befreiung und katholische Soziallehre: Neue Ansätze im Dialog', en: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 72 (1988) 55-64. V. también el comentario de M. Vidal, 'Es constatable la unión entre defensa de la DSI [Doctrina Social de la Iglesia] y ataque de las posturas eclesiales y teológicas de vanguardia' en: *Moral de actitudes III: Moral Social* (Madrid 1979) 46.

4 Por ejemplo: Roos, L., *Befreiungstheologien und Katholische Soziallehre* I u. II (Mönchengladbach/Köln 1985).

concepto de Doctrina Social» fue evitado cuidadosa y conscientemente en la constitución pastoral del Concilio <sup>5</sup>. La insistencia en el diálogo (GS 3) y en la necesidad de interpretación de los «signos de los tiempos» (GS 4), parece no haber permitido el recurso a un cuerpo doctrinal absoluto de verdades metafísicas de ética social. Pero hoy día asistimos a una nueva fase de la ya larga crisis teórica y práctica de las relaciones entre la Iglesia Católica y el mundo, una crisis que está al origen del concilio pero no ha sido resuelta por él. En esta situación difícil y ante la aparente efectividad histórica de la Doctrina Social (sobre todo en el período entre 1848 y 1960), no sorprende que actores importantes de la Iglesia reintenten otra vez poner en práctica las estrategias conocidas y famosas por sus beneficios de estabilización intraeclesial y de movilización de los católicos hacia fuera. Sin embargo, hay que preguntarse si tales estrategias pueden seguir funcionando frente a la sociedad actual, marcada por un proceso aún más acelerado de diferenciación social, y que llega a abarcar los últimos rincones de medios tradicionales protegidos contra la modernidad. Una reflexión sobre las raíces históricas y la relatividad histórica del cuerpo doctrinal en cuestión —una anámnesis histórica— ayudaría a entenderlo mejor ubicándolo como resultado de un contexto histórico limitado dentro de una zona geográfica y de una problemática social específica, desmitificando y desabsolutizando así la manera como se le interpreta en contra de la Teología de la Liberación. Así solamente estaremos capacitados para mostrar la relevancia que la Doctrina Social puede tener hoy, para los cristianos de Europa como para los de América, de África o de Asia. Al mismo tiempo, espero contribuir a la discusión actual sobre las bases epistemológicas de la ética social, su carácter interdisciplinario y su dimensión teológica.

Este artículo <sup>6</sup> empieza por un breve resumen de algunos elementos característicos de la historia de la Alemania del siglo XIX (2). Después se presenta el movimiento social católico como parte importante de la reacción defensiva de la Iglesia Católica frente a los problemas de modernización social del siglo XIX (3) con la finalidad de entender la Doctrina Social de la Iglesia como «ideología» de la «formación social» del socialcatolicismo alemán, utilizando conceptos fundamentales de la sociología del conocimiento (4). Por último, partiendo de los procesos de aprendizaje social y político que fueron posibles dentro de esas «formaciones sociales», mostraré la urgencia actual de abrirse a un concepto flexible, histórico, comunicativo y participativo de «enseñanzas sociales» de la Iglesia (5).

5 M. D. Chenu, *La «doctrina social» de l'église comme idéologie* (Paris 1979).

6 El siguiente texto resume las ideas principales de un curso de ética social que di en la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca, entre febrero y mayo de 1990, apoyado por la Universidad Pontificia, la Universidad de Würzburg y el programa «Erasmus» de la Comunidad Europea.

## 2. EL CONTEXTO HISTORICO DEL NACIMIENTO DE LA «DOCTRINA SOCIAL» EN LA ALEMANIA DEL SIGLO XIX <sup>7</sup>

Las noticias de la Revolución Francesa llegaron a una Alemania marcada por la existencia de diferentes confesiones religiosas y dividida en un gran número de cerca de 300 estados independientes, entre ellos, principados temporales y espirituales, y las dos potencias hegemónicas y antagónicas: Austria y Prusia. El poder central del emperador alemán no tenía la fuerza suficiente para la construcción de un estado nacional como se hizo en Francia sobre la base del absolutismo central del Antiguo Régimen. La Revolución Francesa causó rechazos y fascinación. El mero hecho de una «revolución» provocó un cambio fundamental a nivel ideológico y político. El anticlericalismo de la segunda fase de la Revolución y la creciente actitud antirrevolucionaria de la Iglesia católica se reforzaron mutuamente. Además de la influencia ideológica, que ha causado muchas polémicas también dentro del discurso teológico, la mayor repercusión que tuvieron los acontecimientos franceses en Alemania, fue la cupación de las regiones al oeste del Rhin por Napoleón. Para compensar a los príncipes afectados, se secularizaron los bienes eclesiásticos en 1803 («Reichsdeputationshauptschluß») <sup>8</sup>. Paradójicamente, en Prusia, la ocupación por Napoleón (1806 ocupación de Berlín) ayudó a algunas reformas liberales (promovidas en Prusia por von Stein y Hardenberg): liberación de los campesinos siervos dentro del sistema feudal (1807); emancipación de los judíos; mayor autoadministración de las ciudades (1810); y más tarde, en 1834, libertad de oficios y unión aduanera. Se trataba de una especie de revolución paulatina y cuidadosa desde arriba, una «modernización restauradora», para fortalecer la resistencia nacional contra Napoleón y al mismo tiempo para impedir que hubiera una «revolución desde abajo».

Mientras que los Estados llegaron a fortalecer su poder (Congreso de Viena en 1814/15) y a modernizar sus estructuras, los bienes eclesiales y principados espirituales, por el contrario, no fueron restituidos. Ni siquiera el papa defendía los intereses de la Iglesia Católica alemana, por temor al «febronianismo» (el «galicalismo» alemán). La Iglesia Católica alemana perdió 4 arzobispados y 18 diócesis, 80 abadías, más de 200 conventos y 18 universidades católicas. Tres millones de personas se vieron afectadas en su pertenencia estatal, de manera tal que muchos católicos tuvieron que vivir bajo un régimen protestante y en una situación social de minoría. Debido a la desorganización de los cabildos,

<sup>7</sup> Para la historia de la Alemania del principio del siglo xix, v. p. ej.: Th. Nipperdey, *Deutsche Geschichte 1800-1866: Bürgerwelt und starker Staat* (München 1983); H.-U. Wehler, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte: II Von der Reformära bis zur industriellen und politischen «Deutschen Doppelrevolution» 1815-1845/49*. (Frankfurt 1987).

<sup>8</sup> Sobre la secularización cf. por ej., A. Langner, (ed.), *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert* (München/Paderborn/Wien 1978).

durante muchos años no fue posible elegir nuevos obispos. En 1817 solamente hubo 3 obispos en toda Alemania. De esta manera la Iglesia Católica alemana pierde, al mismo tiempo, su autonomía económica, su forma de organización establecida y gran parte de sus posibilidades tradicionales de influencia cultural y política. La estabilidad y el poder institucional ya no se podían construir desde la simbiosis entre poder temporal y poder espiritual. Creció la dependencia de la jerarquía nacional con respecto a la autoridad central eclesial, que fue apoyada por el movimiento popular del ultramontanismo. Roma se volvió destinataria privilegiada en las negociaciones entre Iglesia y Estado muchas veces por encima de los intereses de los obispos y laicos alemanes, como por ejemplo, en el caso del rechazo del nombramiento de un arzobispo primado para toda Alemania. Al mismo tiempo, en su trabajo de reorganización pastoral, la institución eclesiástica empezó a depender en mayor grado de la conciencia religiosa de sus fieles. La organización y politización de los mismos tuvo —para el mantenimiento de la institucionalización— la importancia que antes tenían las relaciones directas de poder entre iglesia y estado. En el contexto romántico del rechazo a la Ilustración y a la Revolución, la Iglesia pudo apoyar la renovación espiritual, nacida en algunos círculos religiosos, como resultado de una pastoral premeditadamente planificada: por ejemplo, la exposición de la milagrosa túnica de Treveris en 1844 y la organización de peregrinaciones masivas<sup>9</sup>. Revistas religiosas y teológicas (*Der Katholik*, en Maguncia; *Katholisch-Politische Blätter*, de Görres) contribuyeron a una nueva autoconciencia e identidad de los católicos alemanes. Pero el impulso decisivo en favor de la movilización masiva de los católicos, fue el así llamado «suceso de Colonia» («Kölner Ereignis») de 1837: el entonces arzobispo de Colonia, Clemens August Droste-Vischering exigió que los hijos de matrimonios mixtos entre protestantes y católicos fueran educados en la fe católica, mientras que la administración prusiana insistió en el carácter administrativo del matrimonio y la libertad de conciencia. Como no cedió, el arzobispo fue detenido por la policía. Solamente en 1840, después de la subida al poder del rey Federico Guillermo IV, que no ocultó sus simpatías al romanticismo, se pudo solucionar el conflicto. El «suceso de Colonia» marcó el inicio de una movilización en favor de los derechos de su Iglesia frente al Estado, abrió la conciencia de los católicos hacia una apreciación positiva de principios liberales (libertad de prensa, de asociación, derechos democráticos, etc.) y tuvo suma importancia en la vida de algunas personas

9 Cf. M. Ebertz, 'Die Organisierung von Massenreligiosität im 19. Jahrhundert: Soziologische Aspekte zur Frömmigkeitsforschung', *Jahrbuch für Volkskunde* N.F. 2 (1979) 38-72. Cf. p. 65: «Die Reorganisierung von Wallfahrten geschah in der Tat bewußt fördernd als ein Mittel allerersten Ranges zum Zwecke der Stabilisierung und Revitalisierung des religiösen Bewußtseins, was - und das sollte man nicht mißverstehen - ja gleichzeitig die Stabilisierung und Revitalisierung der Vorstellung von der katholischen Kirche als einzig legitimer Trägerin christlicher Weltdeutung, aber auch von Weltdeutung überhaupt miteinbezog».

claves del catolicismo: Görres reaccionó con su escrito panfletario *Ahanasius* (1838) y Ketteler decidió dejar su carrera en la administración prusiana (1838) para estudiar teología y pedir la ordenación sacerdotal (1844).

Desde este transfondo, no sorprende que la Iglesia Católica y el naciente movimiento católico pudieran aprovechar la coyuntura de la «revolución de marzo» del año 1848. Aunque adversos a todo radicalismo político y sin afirmar la democracia representativa como forma «cristiana» de gobierno, la mayoría de los católicos se pronunció en favor de valores liberales como la libertad de culto, de prensa, de asociación, la unidad de la nación, etc.<sup>10</sup>, defendiendo así las libertades de su Iglesia frente al Estado poderoso, y protestante en muchos casos. Sin embargo, sobre todo después de las revueltas de septiembre de 1848, en las cuales el parlamento de la «Paulskirche» en Frankfurt tuvo que pedir protección a las tropas prusianas, los católicos —e incluso el diputado Ketteler— formaron parte de la tendencia «burguesa» mayoritaria, la que optaba por reformas modestas desde arriba en vez de apoyar las tendencias (y rebeliones) democráticas, temiendo la radicalización anticlerical y el comunismo naciente (el manifiesto comunista data del mismo año). En ningún caso la Iglesia Católica apoyó los movimientos populares radicales que querían salvar la revolución. Cuando en abril de 1849, el rey prusiano Federico Guillermo IV, no acepta la elección como emperador alemán hecha por la «Paulskirche», el parlamento se disuelve. No se ha logrado un sistema político democrático, pero sí una mayor organización de los católicos, y en las constituciones «otorgadas» se respetan mejor los derechos eclesiales. Así la Iglesia Católica logra reforzar su posición y su influencia durante el período de reacción», mientras que los poderes estatales más bien se retrotraen a la etapa prerrevolucionaria.

Lo que no se pudo frenar fue la dinámica del desarrollo técnico e industrial. Por eso, según Wehler<sup>11</sup>, se trata de una «doble revolución», por un lado la revolución política prácticamente fracasada, y por otro lado la revolución parece haber sido el aumento de la población desde la mitad del siglo XVIII, debido no tanto al aumento de nacimientos sino a la baja de las cifras de mortalidad por mejoras de higiene, de nutrición y por los avances de la medicina. Otro factor de igual importancia fue el desarrollo técnico desde la invención de la máquina de vapor (1768) hasta el telar mecánico (1785) y el ferrocarril (la primera línea en Alemania se construye entre Fürth y Nürenberg en 1835). Estos dos factores alcanzaron importancia gracias a su relación dialéctica con el paso de las estructuras feudales a las estructuras capitalistas, sobre

10 Cf. las demasdas políticas de la revista *Der Katholik* del 4 de marzo de 1848, portavoz de la corriente neoescolástica y ultramontana de Maguncia. En R. Morsey (Ed.), *Katholizismus, Verfassungsstaat und Demokratie vom Vormärz bis 1933* (Paderborn 1988) 35-36.

11 Wehler (1987) 585-784.

todo con la creación de tres mercados: de mercancías (por ejemplo, unión aduanera), de fuerza de trabajo (liberación de los siervos) y de dinero (sociedades anónimas y bancos con acciones) —todo eso con un convenio tácito entre la naciente burguesía y los poderes feudales del antiguo régimen. Las consecuencias sociales fueron traumáticas: gran parte de la población incrementada perdió sus medios de producción tradicionales y tuvo que emigrar del campo hacia los grandes centros de industria, donde vivieron en condiciones extremadamente difíciles y lejos de sus ambientes conocidos. El exceso de mano de obra produjo salarios extremadamente bajos, de manera que toda la familia —también niños de 5 o 6 años— tenían que contribuir al ingreso familiar y trabajaban en las fábricas, muchas veces 14 o 16 horas al día, incluso los domingos, debilitando aún más los salarios. La ideología liberal de la no-intervención estatal impedía o dificultaba cualquier intento de mejora de esta situación. Las tensiones se descargaron a través de algunas rebeliones espontáneas (por ejemplo, la de los tejedores de Silesia en 1844), pero faltaba la organización y la unidad de los obreros y artesanos. Poco a poco se crearon sindicatos, cooperativas y cajas de ahorro (por ejemplo, Raiffeisen, 1864). Más tarde nacieron organizaciones políticas como la Asociación General de Obreros (F. Lassalle) en 1863 y el Partido Socialdemócrata de Obreros (K. Liebknecht y A. Bebel) en 1869, que se unieron en 1875 (programa de Gotha) y formaron el Partido Socialdemócrata de Alemania (SPD) con el programa de Erfurt (1890) <sup>12</sup>.

Al lado de esta «cuestión social», que marcó fuertemente los movimientos católicos, no hay que olvidar la cuestión política: la aspiración prusiana de hegemonía, promovida por Bismarck (Presidente del Consejo de Ministros en Prusia desde 1862), lleva a la fundación del Imperio Alemán en Versalles (1871), después de la guerra contra Francia (1870/71). Como Austria no formó parte del nuevo Estado, los católicos quedaron en minoría en Alemania, lo cual les provoca una marcada desesperanza <sup>13</sup>. En realidad, inmediatamente después de la fundación del nuevo Imperio, el fuerte conflicto entre Iglesia Católica y Estado, la

12 Para la historia del movimiento obrero alemán v. la obra «clásica» de H. Grebing, *Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung: Ein Überblick*. 8. Ed. 11. Ed. 1970 (München 1977); J. Raschke, *Soziale Bewegungen: Ein historisch-systematischer Grundriß* (Frankfurt/New York 1985); W. Ruppert, *Die Arbeiter: Lebensformen, Alltag und Kultur von der Frühindustrialisierung bis zum «Wirtschaftswunder»* (München 1986).

13 En 1867, después de la derrota de Austria contra Prusia en la guerra de 1866, el obispo Ketteler—basándose en su conocido «realismo político»— ya había insistido en la necesidad de aceptar la hegemonía prusiana: W. E. von Ketteler, *Deutschland nach dem Kriege von 1866* (Mainz 1867) 82-86; citado en: Morsey (1988) 53-55.

14 Cf. E. Schmidt-Volkmar, *Der Kulturkampf in Deutschland: 1871-1890* (Göttingen 1962) y W. Becker, 'Der Kulturkampf als europäisches und als deutsches Phänomen', *Historisches Jahrbuch* 101 (1981) 422-46; H. Hürten, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800-1960* (Mainz 1986) 136-59.

llamada «Kulturkampf» («lucha por la cultura») <sup>14</sup>, mostró que, dentro de los procesos de modernización, las relaciones de poder entre ambos todavía no habían encontrado su punto de estabilidad. Bismarck sospechó de los católicos como de enemigos del Imperio, porque habían favorecido la integración de Austria. Quería impedir el crecimiento del poder del partido católico «Zentrum», la única fuerza política importante fuera de su alcance y control. Además, el dogma de la Inmaculada Concepción (1854), el «Syllabus errorum» (parte de la encíclica *Quanta cura*, de 1864) y la definición de la infalibilidad papal en el Concilio Vaticano I (1870) <sup>15</sup> crearon una imagen atrasada e intransigente de la Iglesia Católica. En las crecientes polémicas anticlericales pareció fácil presentarla como enemiga del progreso y de la modernización. Las leyes de la «Kulturkampf» prohibieron a los clérigos cualquier crítica pública de medidas gubernamentales («Kanzelparagraph» 1871), impidieron la influencia eclesial sobre las escuelas (1872), exigieron una formación científica a los sacerdotes en universidades estatales («Maigesetze» 1873/74), prohibieron la Compañía de Jesús (1872) e introdujeron el matrimonio civil (1874/75). Los obispos y sacerdotes trataron de boicotear estas leyes; muchos fueron detenidos o tuvieron que salir del país. La política anticlerical de Bismarck fracasó, como también lo hizo más tarde su política contra otro importante «bloque ideológico», el del movimiento socialista (prohibición de toda prensa o organización socialista 1878). Por el contrario, la «Kulturkampf» ayudó más bien a fortalecer el «Zentrum», a crear una solidaridad y unidad muy fuerte entre los católicos, que no solamente votaron casi por unanimidad en favor de su «partido católico», sino también se organizaron en un sinnúmero de asociaciones de objetivos diversos pero siempre defensivos frente al Estado, y al liberalismo (y más tarde también al socialismo). De esta manera, en la segunda mitad del siglo XIX, la «Kulturkampf» cumplió una función análoga a la del «Kölner Ereignis» en la primera. El cambio de intereses políticos por parte de Bismarck (acercamiento al «Zentrum» para contrarrestar las influencias de los liberales y de los socialistas) y la actitud más tolerante y abierta del papa León XIII (1878-1903) (no siempre aprobado por los obispos alemanes ni por el «Zentrum») llevaron a una reducción paulatina de las tensiones. La política social (distintos seguros sociales a partir de 1883), concebida por Bismarck como medidas «positivas» de la lucha antisocialista dentro de un contexto económico favorable, dieron al «Zentrum» la posibilidad de encontrar y de mostrar una identidad política propia entre las tendencias liberales de un lado, y socialistas del otro. Así el «Zentrum» logró la integración ideológica de gran parte de los católicos al sistema político

<sup>15</sup> En contra de la opinión de la mayoría de los obispos alemanes, incluso del obispo Ketteler.

del Imperio Alemán y se preparó para jugar su propio rol de partido gubernamental en la futura república de Weimar, junto con los socialdemócratas <sup>16</sup>.

### 3. EL SOCIALISMO ALEMÁN: PERSONAJES Y ORGANIZACIONES

Lo mismo que en la Iglesia Protestante <sup>17</sup>, la preocupación por los problemas sociales por parte de la Iglesia Católica no se puede entender sin tener en cuenta la sensibilidad y la obra educadora, científica y política de algunas personalidades claves. Es más todavía: frecuentemente estas personalidades tuvieron que luchar contra muchos rechazos fuera y dentro de la Iglesia. Es sintomático que muchas de ellas fueran llamadas «curas rojos» («rote Kapläne») <sup>18</sup>.

Primero hay que mencionar dos precursores, cuyas actividades casi no tuvieron respuesta, porque se adelantaron a su tiempo <sup>19</sup>: En 1835, el filósofo Franz von Baader (1765-1841) publicó una crítica romántica muy fuerte del capitalismo, partiendo de un modelo idealizado de la sociedad medieval ordenada por rangos y corporaciones sociales. En 1837 el diputado Franz Joseph Ritter von Buß (1803-1878) pronunció el primer discurso sobre problemas sociales en un parlamento alemán (el de Baden) e insistió en la necesidad de intervenciones estatales orientadas a proteger al obrero. En 1877, esta idea fue recogida por la incipiente política social del «Zentrum».

El personaje sin duda más conocido e importante es el obispo Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811-1877), obispo de Maguncia a partir de 1850 <sup>20</sup>. Sus pasos progresivos de análisis, cada vez más concretos, de la cuestión social y las medidas, cada vez más realistas, que proponía, tuvieron una influencia decisiva en el desarrollo del socialcatolicismo en Alemania. En su participación en el parlamento de la «Paulskirche» se hizo famoso por la homilía pronunciada con ocasión del entierro de dos diputados, que habían sido muertos durante la

16 Cf. L. Roos, 'Der Sozialkatholizismus und die Sozialpolitik der Zentrumspartei', en G. Rütger (Ed.), *Geschichte der christlich-demokratischen und christlichen-sozialen Bewegungen in Deutschland: Grundlagen, Unterrichtsmodelle, Quellen und Arbeitshilfen für die politische Bildung*. (Schriftenreihe der Bundeszentrale für politische Bildung T. 216).3. ed. (Bonn 1989) 199-218.

17 Para citar algunos nombres: Theodor Fliedner (1800-1864), Johann Hinrich Wichern (1808-1881) y Friedrich von Bodelschwingh (1831-1910).

18 Cf. H. Budde, *Man nannte sie «rote» Kapläne: Priester an der Seite der Arbeiter; Skizzen zur christlichen Sozialtradition* (Kevelaer/Köln 1989).

19 Cf. E. Ritter, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert und der Volksverein* (Köln 1954) 30-31.

20 Sobre Ketteler en general cf. KAB, Arbeitsgruppe Soziallehre (Ed.), *Wilhelm Emmanuel v. Ketteler: Ein Lebensbild - vom westfälischen Baron zum Arbeiterbischof* (München 1980); R. Morsey, 'Bischof Ketteler und der politische Katholizismus', en W. Pöls (Ed.), *Staat und Gesellschaft im politischen Wandel* (Stuttgart 1979) 203-23; Ritter (1954) 93-107.



rebelión de septiembre de 1848 en Frankfurt, en contra de la posible radicalización de la «Revolución de Marzo». En diciembre del mismo año, Ketteler comentó la cuestión social en cuatro homilías de adviento en la catedral de Maguncia. En su análisis social identifica las concepciones erróneas de la propiedad (liberales o comunistas) como el problema esencial de su tiempo. Recurriendo a la doctrina de Santo Tomás <sup>21</sup>, insiste en el destino universal de los bienes de la tierra y por eso en la función social de toda propiedad, pero el mismo tiempo en la necesidad de esta institución para garantizar la buena administración de los bienes: «No solamente no-cristiana, sino también contra la naturaleza es esa doctrina que hace al hombre el dios de sus bienes y le da el derecho a usar los frutos de su propiedad para la satisfacción de sus placeres y para sus libertinas diversiones sensuales, frutos que tendría que dar a sus hermanos pobres; no solamente no-cristiana, sino también contra la naturaleza, es esa otra doctrina de la comunidad de bienes, que quiere lograrla también en lo que respecta a la administración de los mismos. Esta doctrina llegaría a la destrucción de estos bienes, a la destrucción de toda administración efectiva, a la revolución de todo orden y de toda paz y por eso frustraría el objetivo natural de los bienes. Ahora entendemos fácilmente cómo, de tal desconocimiento de las verdades más naturales, tenían que originarse la desorientación y la tensión infernal en que nos encontramos» <sup>22</sup>. Pero su análisis de las causas profundas de tal desconocimiento va más lejos: «¿Cómo es posible [...] veamos a ricos y poseedores, que, negando las leyes naturales más obvias y sin ser conmovidos en sus conciencias, gastan sus fortunas, dejando morir de hambre a pobres y dejando volverse salvajes a niños miserables?» <sup>23</sup>. Su respuesta es muy clara:

«El mundo ha abandonado a Cristo, ha rechazado la redención en Cristo, por eso queda entregado al dominio de los vicios —ésa es la última y más profunda causa de nuestros sufrimientos y nuestra situación social. No porque sea indócil o porque le falte la formación humana general, sino porque sirve a la avaricia y a los deseos del placer como esclavo miserable, por eso el rico desprecia el mandamiento de Dios que dice que tiene que compartir de su abundancia con el pobre; y no porque en la escuela no haya aprendido bien su lección, sino porque sirve a la pereza como esclavo, por eso el pobre extiende su mano hacia los bienes del rico y desprecia el mandamiento de Dios: ¡no robarás! Dominados por impulsos y vicios pecaminosos, los hombres ya no son capaces de reconocer las verdades naturales más obvias, cuando éstas se contraponen

21 Ketteler es el primero en relacionar tomismo y cuestión social. Cf. Ritter (1954) 41.

22 W. E. von Ketteler, 'Die katholische Lehre vom Eigentum' (2. Teil), en: KAB (ed.), *Texte zur Katholischen Soziallehre: Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB*. T. II (1. Halbband) (Kevelaer 1976) 99-115, aquí 102-103 (traducción de todas las citas alemanas: G. Kruip).

23 *Ibid.*, 103.

nen a sus inclinaciones. La apostasía del cristianismo es la causa de nuestra miseria; sin reconocer esto, no hay salvación»<sup>24</sup>.

En consecuencia, es únicamente la Iglesia Católica, la que tiene y ofrece los remedios necesarios para resolver los problemas sociales<sup>25</sup>. Según Emil Ritter esta concepción de exclusividad de la misión eclesial es una de las características más importantes del naciente movimiento socialcatólico<sup>26</sup>.

Corresponde bien a este estado de conciencia y a la generalizada actitud defensiva de la Iglesia Católica frente a la Sociedad y el Estado modernos, el que las primeras asociaciones sociales de católicos nazcan dentro de las «Asociaciones 'Pío' para la Defensa de la Libertad de la Iglesia», que se fundaron a partir de 1848 y se unieron a nivel nacional en asambleas llamadas «Katholikentage»<sup>27</sup>. En su seno, casi como dependencias caritativas, nacieron las asociaciones 'Vinzenz' o 'Elisabeth', la gran mayoría de ellas establecidas y dirigidas por nobles o burgueses que querían ayudar caritativamente a obreros y campesinos pobres. Este contexto explica bien el carácter asistencial y paternalista de las actividades sociales de los católicos —sobre todo hasta los años 1860. En la percepción eclesial dominante, el peligro no consistía tanto en la pobreza de las clases bajas, sino en su creciente distanciamiento de la Iglesia, en su pérdida de valores morales, y en el riesgo de que desde allí pudiera surgir un movimiento revolucionario radical.

Adolf Kolping (1813-1865), el «padre de los aprendices» («Gesellenvater»), representa esta corriente<sup>28</sup>. Había aprendido el oficio de zapatero cuando el «Kölner Ereignis» (1837). Los deseos de tener una formación más culta y de pertenecer a estratos sociales más altos, le motivaron a empezar los estudios de bachillerato y después de teología (en Munich y Bonn). Ordenado sacerdote en 1854, empezó su trabajo pastoral en Elberfeld (hoy Wuppertal), donde dos maestros habían fundado una asociación de aprendices. En 1847, ésta eligió a Kolping como rector espiritual («Präses»). Kolping quedó muy impresionado por la situación social difícil de los aprendices y el trabajo de la asociación, y se

24 Ibid., 106-7.

25 Ibid., 115.

26 Ritter (1954) 36.

27 Sobre la historia del socialcatolicismo en Alemania cf. Ritter (1954); Hürten (1986); K.-E. Löne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert* (Frankfurt 1986); F. J. Stegmann, 'Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus', en H. Grebing (ed.), *Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland* (München/Wien 1969) 325-560. Algunas indicaciones en español se encuentran en R. Aubert, etc. (ed.), *Nueva historia de la Iglesia: La Iglesia en el mundo moderno (1848 al Vaticano II)* (Madrid 1984) 40-42, 94-101, 140-41, 150-51, 157-58; C. van Gestel, *La doctrina social de la Iglesia* (Barcelona 1964) 52-57.

28 Sobre Kolping, v. Ritter (1954) 88-91; H. Festing, *Adolf Kolping und sein Werk* (Freiburg 1981); C. Sarah, *Priests and journeymen: The German Catholic Gesellenverein and the Christian Social Movement in the Nineteenth Century* (Bonn 1987). Un personaje de importancia parecida para los campesinos era el laico católico Burghard von Schorlemer-Alst (Ritter [1954] 91-93).

dedicó a apoyarla y promoverla donde pudiera. Nombrado vicario de la catedral de Colonia en 1849, pudo fundar asociaciones de aprendices en otras ciudades y regiones. Su objetivo era de ofrecer a los jóvenes el hogar y el ambiente familia, que por la destrucción de la economía artesanal y de las relaciones sociales tradicionales, los maestros ya no podían ni querían darles. Los «hogares» no solamente les procuraron techo y comida, apoyo emocional, educación y formación religiosa, sino también control social. Por medio de conferencias, retiros, obras de teatro, canciones comunes, artículos en revistas populares y cajas de ahorro, Kolping quería formar buenos oficiales, buenos ciudadanos y buenos futuros maridos y padres de familia. De esta manera, los operarios católicos no necesitarían salir de sus medios católicos para satisfacer la mayor parte de sus necesidades sociales. La obra de Kolping correspondió muy bien a necesidades realmente sentidas: en 1879 existían ya 525 asociaciones con 70.000 miembros y 105 casas en diversos países. Sin embargo, Kolping se limitó a un trabajo de pedagogía social entre el artesanado proletarizado, que no superó cierta actitud paternalista: las asociaciones de aprendices nunca dejaron de ser controladas por los prelados. Kolping pensaba solucionar los problemas sociales, cuya raíz más profunda veía en la ausencia de lo religioso, por medio de la formación, la educación y el cambio de conciencia de los individuos. Como ocurría en general dentro de la Iglesia, el horizonte de la política social y del cambio de estructuras todavía no fue percibido por Kolping.

Pocos años después de la muerte de Kolping (1865), la postura de Ketteler cambia en algunos puntos importantes e introduce un nuevo impulso dentro del socialcatolicismo. En un discurso ante 10.000 obreros en la Liebfrauenheide (cerca de Offenbach) en 1869, el «obispo obrero» de Maguncia analiza de manera más directa la situación del obrero y sus demandas, consideradas legítimas. Llega así a ver que las causas de la cuestión social no residen, ni solamente ni en primer lugar, en la ausencia de lo religioso, sino en los cambios sociales y en el desarrollo del capitalismo, sobre todo, en el «aislamiento del obrero frente a una cada vez mayor centralización del capital», en el «aplastamiento de la fuerza humana por la fuerza del dinero»<sup>29</sup>. «No sólo el trabajo es considerado como mercancía, sino también el hombre entero, con su fuerza de trabajo, es considerado como máquina. Así como la máquina se compra lo más barato posible y después se la usa día y noche hasta su destrucción, así es explotado el hombre en estos sistemas»<sup>30</sup>. Como un

29 W. E. von Ketteler, 'Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältnis zu Religion und Sittlichkeit: Eine Ansprache, gehalten auf der Liebfrauen-Heide bei Offenbach am 25. Juli 1869', en KAB (ed.), *Texte zur Katholischen Soziallehre: Dokumente zur Geschichte des Verhältnisses von Kirche und Arbeiterschaft am Beispiel der KAB*. T. II/1 (Kevelaer 1976) 241-62, aquí 244. Sobre este cambio de postura representativo para gran parte del socialcatolicismo alemán cf. E. Iserloh, *Die soziale Aktivität der Katholiken im Übergang von caritativem Fürsorge zu Sozialreform: dargestellt an den Schriften Wilhelm Emmanuel Kettelers* (Mainz 1975).

30 *Ibid.*, 245.

cambio total del sistema no le parece posible a Ketteler —ni hacia una sociedad medieval de rangos, ni en dirección de una sociedad comunista—, la única solución que propone y aprueba, es la organización de los obreros para defender sus derechos e intereses (mayores salarios, formación, descanso, prohibición del trabajo de niños y de mujeres casadas) y la intervención del Estado, necesaria para llevar adelante una política social realmente efectiva.

Estos nuevos conceptos de Ketteler tuvieron una repercusión importante en el socialcatolicismo. Se empieza a captar la necesidad pastoral del apoyo solidario a organizaciones autónomas de obreros, organizaciones independientes de la tutela religiosa y política. Solamente desde abajo, apoyando y compartiendo la gran lucha de liberación [“Befreiungskampf”], la pastoral podía esperar ganar el alma del proletariado»<sup>31</sup>. La homilía de Ketteler en la Liebfrauenheide, considerada como «Carta Magna» del movimiento obrero cristiano<sup>32</sup>, fue un impulso decisivo para la fundación de asociaciones de obreros católicos, dirigidas todavía por sacerdotes (los «curas rojos»), pero dispuestas a defender los intereses y derechos de los obreros —y por eso abiertas a colaboraciones puntuales con socialdemócratas y sindicatos libres. El mismo Ketteler, sin salir del anonimato, tenía una correspondencia interesante con Ferdinand Lassalle. De hecho, desde los años 70, sobre todo después de la «Kulturkampf», el socialismo pudo abrir, a pesar de todas sus limitaciones, un espacio importante de organización, de democracia, de emancipación, de lucha política para los miembros católicos de las clases bajas. Los obreros empezaron a tener voz<sup>33</sup>. Y al mismo tiempo y en la misma medida, surgieron críticas de otros obispos y de la corriente más conservadora del partido del «Zentrum».

Exponente de esta situación conflictiva fue la elección del primer obrero al «Reichstag» (parlamento del Imperio Alemán) en 1877: la asociación de obreros católicos en Essen, fundada en 1869, creció rápidamente hasta 4.000 miembros. Uno de sus líderes era el obrero Stötzel, que también publicó la revista *Rheinisch-westfälischer Volksfreund*. Para las elecciones de 1877 los obreros católicos nombraron a Stötzel candidato del «Zentrum» en Essen. Pero Windhorst, líder importante del «Zentrum», impuso la candidatura del diputado anterior, el empre-

31 W. Schwer, *Der soziale Gedanke in der katholischen Seelsorge: Ein Beitrag zur Geschichte der Seelsorge und der sozialen Ideen im 19. Jahrhundert* (Köln 1921) 58.

32 H. Ludwig, 'Christliche Arbeiterbewegung', en W. Ruppert (ed.), *Die Arbeiter: Lebensformen, Alltag und Kultur von der Frühindustrialisierung bis zum «Wirtschaftswunder»* (München 1986) 452-59, aquí 453.

33 Cf. A. Klöne, 'Arbeiterkatholizismus: Zur Geschichte des Sozialkatholizismus in Deutschland', en H. Ludwig - W. Schröder, (ed.), *Sozial- und Linkskatholizismus: Erinnerung, Orientierung, Befreiung* (Frankfurt/N 1990) 32-45. También habla de una «cultura de resistencia» de los obreros católicos K. Gabriel, 'Die Erosion der Milieus: Das Ende von Arbeiterbewegung und politischem Katholizismus?', en H. Ludwig - W. Schröder (ed.), *Sozial- und Linkskatholizismus: Erinnerung, Orientierung, Befreiung* (Frankfurt/M 1990) 241-60, aquí 246.

sario von Forcade de Biaix. Stötzel no renunció y se presentó como candidato independiente. En la votación de desempate ganó con los votos de los socialdemócratas, que le apoyaron. Sin embargo se integró a la fracción del «Zentrum» y fue el único diputado obrero del «Zentrum» hasta después de 1900<sup>34</sup>.

Las asociaciones de obreros católicos de los años 70 quedaron obsoletas por la «Kulturkampf», que empujó a los católicos a una actitud defensiva, de lucha por los derechos institucionales de su Iglesia, y no permitió conflictos mayores entre ellos. Esa presión de unidad interior no favoreció a los movimientos obreros dentro del catolicismo. Más tarde, las leyes antisocialistas de Bismarck los obligaron a presentarse como asociaciones religiosas y antisocialistas, lo que impide su emancipación de la tutela de la jerarquía católica. Cualquier grupo de católicos, que se comprometía con los intereses de los obreros, tenía que luchar en dos frentes: contra los socialistas que buscaban el monopolio de la representación de intereses de la clase obrera —y esto con un anticlericalismo y ateísmo militante— y contra las tendencias intraeclesiales de integristas. No cabe duda —dice Johannes Messner— que esta batalla en dos frentes privó al socialcatolicismo de las fuerzas necesarias para luchar en favor de una sociedad más justa y humana<sup>35</sup>.

Una generación después de la del obispo Ketteler, nace otra personalidad muy importante para el socialcatolicismo alemán: Franz Hitze (1851-1921). Ya durante sus estudios de teología en Würzburg empezó a trabajar sobre la cuestión social. En 1875, dio algunas conferencias sobre este tema, para estudiantes de la corporación «Unitas», que fueron publicadas en un libro en 1877, ampliado y reelaborado después durante su estancia en Roma. En un diálogo constructivo con las teorías de Marx, que ha estudiado muy bien, llega a la conclusión, que la sociedad actual sufre de «contradicciones internas tendentes a su destrucción» y que es necesario una «reorganización de la sociedad» para acabar con el «predominio del capital»<sup>36</sup>. «La competencia no es suficiente como principio regulador, ni para los intereses de la comunidad ni para los del capital. Ella no es más que la expropiación permanente, ejecutada por el derecho del más fuerte y el juego del destino»<sup>37</sup>. La única solución posible, para Hitze, es una especie de socialismo, no el socialismo centralizado de Estado como proponían, según él, los socialistas, sino un «socialismo cristiano», parecido a la sociedad corporativa

34 Sobre este episodio cf. Ritter (1954) 74-75; Grebing (1977) 76-77.

35 Cf. J. Messner, *Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen*. 7. Ed. (Innsbruck 1964) 320 (Hay traducción española: *La cuestión social* [Madrid 1960]).

36 F. Hitze, *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft: Vorträge von Franz Hitze*. Ed. ampliada y reelaborada. [1. Ed. 1977]. (Paderborn 1980) (Hay una edición francesa: *Capital et travail et la réorganisation de la société* [Louvain 1898]).

37 *Ibid.*, 51.

de la Edad Media»<sup>38</sup>. «Llegará el socialismo —el absoluto, socialdemocrático del Estado o el relativo, conservador, sano de las corporaciones; organización de los rangos: ésta es la solución»<sup>39</sup>. Veamos aquí una postura marcada todavía por el social-romanticismo, pero que usa elementos del análisis marxista y ve la necesidad de cambios estructurales: «Todos los paliativos voluntarios no pueden remediar el mal. La 'caridad' y las 'limosnas' pueden ayudar en casos de miseria individual, pero no en la gran cuestión social en su conjunto»<sup>40</sup>. Igual que el marxismo, Hitze rechaza el sistema capitalista como tal, pero propone otra solución volviendo atrás de la dinámica del desarrollo de la sociedad moderna y orientándose hacia un modelo idealizado de la sociedad cristiana medieval.

En 1880, dos años después de su ordenación sacerdotal, Franz Hitze fue elegido primer secretario general de la asociación fundada por un grupo de empresarios preocupados por los peligros sociales de la revolución industrial y de la descristianización. La convocatoria para la fundación terminaba con las palabras: «Solamente una iniciativa general, fuerte y efectiva nos puede salvar del horror de la revolución social, pues, ¡que la Alemania católica nos enseñe el camino!»<sup>41</sup>. A pesar de esa actitud defensiva y de su relación paternalista con los obreros, la asociación «Arbeiterwohl» adopta medidas sociales muy útiles para los mismos trabajadores: comisiones elegidas para representar los intereses de los obreros frente al empresario, seguros de enfermedad, comedores, bibliotecas populares y salones para reuniones, asambleas y conferencias sobre higiene, educación, costura, etc. Sobre todo en la fábrica de Franz Brandts, el presidente de «Arbeiterwohl», todos los miembros de la empresa vivieron casi como en familia. Los niños y las madres no trabajaban, todos tenían los domingos libres y otros días de descanso. Este modelo, basado en la buena voluntad de un empresario paternalista, ayudó mucho a desarrollar y a fortalecer las futuras medidas de la política social estatal. Para Hitze, la cooperación con Brandts y la vida con los obreros (Hitze tenía su sede en la casa «San José», el centro social de la fábrica de Brandts) eran un «seminario social». Aprendió que había una infinidad de medidas posibles y concretas para mejorar la situación de los obreros, sin tener que esperar el cambio hacia otro sistema no-capitalista, cada día menos probable dentro de la coyuntura política de la época. Poco a poco, Hitze cambió de postura: dejó el ideal romántico del «socialismo cristiano» y la crítica fundamental del sistema capitalista, para optar por

38 «Wir wollen mehr oder weniger, um es gleich zu gestehen, die Wiederherstellung der mittelalterlich-zünftigen Gesellschaftsordnung». *Ibid.*, IV.

39 Hitze, citado en Müller, F., *Franz Hitze und sein Werk* (Hamburg 1928) 34. Cf.: «Ohne Sozialismus läßt sich einmal die soziale Frage nicht lösen (Hitze [1980] 451).

40 Hitze (1980) 451.

41 'Gründungsaufruf des Verbandes «Arbeiterwohl»', en *Arbeiterwohl* 1 (1881). Reimpreso en *Texte zur katholischen Soziallehre* II/1 (1976) 356-71, aquí 371.

un reformismo concreto y efectivo dentro de lo posible, siempre orientándose a las necesidades cotidianas de los obreros. Elegido diputado en el Reichstag a partir de 1884 (hasta 1921) <sup>42</sup>, rápidamente empezó a ser el portavoz del «Zentrum» en cuestiones de política social, lo cual permitió al «Zentrum» desarrollar su propia identidad política frente a los liberales y a Bismark por un lado, y a los socialdemócratas por otro. Junto con la «Asociación para Política Social» («Verein für Sozialpolitik») de los socialistas de cátedra (Kathedersozialisten) elaboró las primeras leyes sociales como la prohibición del trabajo dominical en 1885, el seguro de vejez, la pensión de invalidez en 1888/89, y la limitación del tiempo de trabajo a 11 horas diarias. El Emperador Guillermo II nombró a Hitze delegado personal para la Conferencia Internacional de Protección al Obrero en 1890 en Berlín. En 1890, Hitze, Brandts, Windhorst y otros fundan el «Volksverein», una «Asociación del Pueblo Católico Alemán» para promover y divulgar las ideas del catolicismo social mediante una obra gigantesca de educación popular, para luchar contra el socialismo y el marxismo, para formar laicos y sacerdotes comprometidos (muchas veces futuros políticos del «Zentrum») y para coordinar las actividades de todas las asociaciones católicas en una organización central. En 1891, ya tenía más de 100.000 miembros; en 1914, llegó a su máximo de 805.000 miembros. En 1892, Hitze fue nombrado primer catedrático de Doctrina Social en la Universidad de Münster.

La nueva actitud de Hitze se puede constatar fácilmente en una publicación de 1905, que expone la discusión sobre diversas medidas de política social y recoge material que usaba en sus «cursos sociales» <sup>43</sup>. Franz Müller, el biógrafo de Hitze, lo caracteriza así—y eso es significativo también para la corriente dominante del socialcatolicismo alemán del fin del siglo XIX: «La ‘solución’ del problema obrero no es más que la mera ‘protección’ de la propiedad personal, la ‘seguridad’ del ingreso continuo y la elevación de la vida cotidiana. Esta reducción de la cuestión social a la regulación pragmática de la ‘justicia social’ lleva consecuentemente a la reducción del análisis crítico de la sociedad a una política o técnica social. En vez de cambiar fundamentalmente y a largo plazo el orden social, se busca la mejora de las condiciones de vida basándose en el mismo sistema capitalista» <sup>44</sup>. Según Müller, Hitze no percibió que los peligros del sistema capitalista para la dignidad del hombre, que no es el centro ni el objetivo de la economía capitalista, sino solamente condición y medio, no podrían solucionarse por seguros

42 En aquel entonces, la Iglesia todavía no veía problemas en las actividades políticas de sacerdotes en partidos y parlamentos. También Ketteler era diputado del «Zentrum» en el Reichstag, y el ministro de trabajo durante un período largo (1920-1928) de la República de Weimar, Heinrich Brauns (1868-1939), también era sacerdote católico.

43 F. Hitze, *Die Arbeiterfrage und die Bestrebungen zu ihrer Lösung: Nebst Anlage: Die Arbeiterfrage im Lichte der Statistik*. 4. ed. mej. y ampl. [1. Ed. 1899] (München-Gladbach 1905).

44 Müller (1928) 140.

sociales y controles estatales de las condiciones de trabajo en las fábricas <sup>45</sup>. Hitze no tocó el «alma» del capitalismo <sup>46</sup>. Sin embargo, hay que reconocer que —en la coyuntura política de confrontación antisocialista— eso no se debe a una actitud reaccionaria o intransigente, sino que es el resultado de la liberación progresiva de un análisis social intergrista y de una política clerical. según los cuales el mal consistía en la descristianización, y cualquier solución tenía que pasar por la recristianización y la restauración del orden medieval, junto con el monopolio ideológico de la Iglesia católica. En la postura de Hitze ya vemos claramente los rasgos principales de lo que el Concilio Vaticano II llamó «autonomía de las realidades temporales» (GS 36), lo que a Hitze le llevó a dar mucha importancia a las actividades y organizaciones autónomas de los laicos católicos <sup>47</sup>. Por algo algunos críticos llamaron a Hitze «modernista práctico» <sup>48</sup>.

Esta conflictividad se puede estudiar muy bien en la llamada «Gewerkschaftsstreit», una controversia sobre los sindicatos cristianos interconfesionales <sup>49</sup>. Después del fracaso de las «asociaciones cristiano-sociales» de los años 60 y 70, cuya actividad fue prácticamente eliminada por las leyes antisocialistas de Bismarck, otras «asociaciones de obreros católicos» surgieron en los años 80, asesoradas por Hitze y más tarde por la «Volksverein». También se sintieron apoyadas por la primera encíclica social *Rerum novarum* de 1891, que insistió en el derecho de fundar asociaciones libres (RN 36-38), incluidas las asociaciones religiosas (RN 39, 41). La exigencia de que las asociaciones católicas se fundamentasen en la religión (RN 42-3) pareció evidente. Las mismas asociaciones dieron prioridad a la fe católica, tuvieron como directores espirituales a unos prelados y desarrollaron una estructura integradora en la de las parroquias. Debido al anticlericalismo y al ateísmo de los sindicatos socialistas, muchos cristianos pensaban no poder luchar en sus filas, lo que impidió el deseado sindicato único. Sin embargo, los cristianos no querían renunciar a la lucha en favor de sus intereses y derechos como obreros. Dentro de la dinámica política y la creciente importancia de organizaciones sindicales, surgió la necesidad de mayor unidad por lo menos entre los obreros cristianos de las dos confesiones. En algunas regiones se fundaron sindicatos cristianos interconfesionales, que además llegaron a estar dispuestos a la lucha por

45 Müller (1928) 172-73.

46 Ibid.

47 Ibid., 132.

48 Ibid., 112, cf. 133.

49 Sobre este párrafo Cf. Ritter (1954) 313-45; R. Brack, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900-1914* (Köln/Wien 1976); M. Schneider, *Die christlichen Gewerkschaften 1894-1933* (Bonn 1982) 172-211; O. von Nell-Breuning, 'Der Volksverein für das katholische Deutschland', en *Stimmen der Zeit* 190 (1972) 35-50, aquí 43-47; H. Heitzer, *Georg Kardinal Kopp und der Gewerkschaftsstreit 1900-1914* (Köln-Wien 1983); J. Horstman, *Katholizismus und Moderne Welt: Katholikentage Wirtschaft, Wissenschaft 1848-1914* (München 1973) 54-89.



medio de huelgas, manifestaciones políticas y acciones puntuales comunes con los sindicatos socialistas. Mientras que la «Volkverein», con sede en Mönchengladbach, estaba de acuerdo con los sindicatos cristianos, dos obispos (el cardenal Georg von Kopp, 1837-1914, obispo de Breslau y Michael Felix Korum, 1840-1921, obispo de Treveris) y la «Unión de la Asociaciones de Obreros Católicos con sede en Berlín» los criticaban fuertemente y optaban por la creación de departamentos especiales según las profesiones («Fachabteilungen») dentro de las asociaciones de obreros católicos. Esta «corriente de Berlín», no quería admitir que los obreros tuvieran que salir de su ambiente católico para organizarse de manera sindical. Recurriendo a la *Rerum novarum*, lamentaba la pérdida del fundamento religioso en una organización de tipo inteconfesional, rechazaba las huelgas, las acciones políticas y la colaboración con socialdemócratas, temiendo que los obreros católicos pudieran volverse socialistas. Más aún: no quería admitir que los obreros se organizaran de manera autónoma, independiente del control clerical. Dijo el obispo Korum: «Aún en el caso de que estos sindicatos solamente tuvieran miembros católicos, pero nombraran como presidente a un obrero, tendríamos que luchar contra ellos. Todo depende de que los sacerdotes no dejen de controlar a los obreros católicos»<sup>50</sup>. El conflicto latente se agravó, cuando los obispos prusianos, guiados por el cardenal Kopp, promulgaron su «pastoral de Fulda» de 1900<sup>51</sup>. Allí no mencionaban a los sindicatos cristianos, pero insistían en la base religiosa de las asociaciones de obreros, en la necesidad de obediencia hacia la autoridad eclesial y optaban por los departamentos especiales, que les parecieron suficientes para defender los derechos de los obreros. En 1902, el cardenal Kopp, muy dependiente de corrientes integristas y del militante antisocialista Franz von Savigny, amenazó a la «Volkverein» poniendo en duda su derecho de existencia como organización católica. Otros obispos, por ejemplo el cardenal de Colonia, Anton Fischer (1840-1912, obispo a partir de 1903), apoyaron la corriente de Mönchengladbach y la «Volkverein». Dada la falta de unidad dentro del episcopado alemán, se apeló a Roma. En su encíclica *Singulari quadam* del año 1912, el papa Pío X formuló un «tolerari posset», proclamando su simpatía con la solución de la corriente de Berlín, pero admitiendo que los obispos podían tolerar los sindicatos cristianos en sus diócesis. Ninguna de las dos corrientes opuestas se sintió satisfecha, pero la muerte de Kopp y el inicio de la Primera Guerra Mundial en 1914 pusieron fin al conflicto. Solamente en 1931, la encíclica *Quadragesimo Anno* aprobó y permitió en principio los sindicatos interconfesionales (QA 35).

<sup>50</sup> Citado por Ritter (1954) 323.

<sup>51</sup> En Bundesverband der Katholischen Arbeitnehmer-Bewegung (KAB) Deutschlands (Ed.), *Texte zur katholischen Soziallehre: Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente* (Kevelaer 1976) 71-80.

Según Oswald von Nell-Breuning, la controversia sobre los sindicatos interconfesionales ha sido una verdadera catástrofe para la relación entre obreros e Iglesia católica<sup>52</sup>. Insiste en que a ningún otro grupo cristiano se le negaba el derecho a la organización autónoma e interconfesional, ni a los campesinos ni a los empresarios<sup>53</sup>. Con razón los obreros vieron en ello una falta de confianza, una falta de respeto hacia ellos como hombres de iguales derechos, y se sintieron tratados como menores de edad. Para citar solamente un ejemplo: El presidente de la Unión de Sindicatos Cristianos de Alemania», Schiffer, dijo en un congreso internacional en 1908: «A pesar de todo el respeto y admiración ante nuestros pastores espirituales, sobre todo los obispos, tenemos que decir: Hasta aquí y basta. (Aplausos). Ellos tienen el derecho y el deber de guiarnos en cuanto a asuntos religiosos y eclesiales. Pero si se trata de cuestiones profesionales, de asuntos más o menos económicos, no puede haber un solo obispo que exija el derecho a decir la última palabra. En este terreno somos autónomos y tenemos que serlo»<sup>54</sup>.

Nell-Breuning además sospecha que en algunos casos la insistencia de los «integralistas» en la pureza de la doctrina católica y en los peligros de la interconfesionalidad, sirvieron para enmascarar de manera ideológica su rechazo a cualquier organización poderosa de obreros. Solamente querían permitir los departamentos especiales dependientes de la jerarquía e incapaces de organizar huelgas, para tener «sindicatos amarillos»<sup>55</sup>. El sínodo de las diócesis alemanas en Würzburg llega a una conclusión parecida a la de Nell-Breuning: «No hay manera más fuerte de ofender a los obreros que la de considerarlos menores de edad. Los departamentos especiales dentro de asociaciones de obreros católicos no pueden funcionar como sindicatos. Por eso, interpretada de manera estricta, la 'Pastoral de Fulda' negaba al obrero la única medida eficaz de defensa propia. [...]». La aprobación tardía de QA 35 «ya no pudo neutralizar el daño provocado al movimiento obrero y a las relaciones entre Iglesia y obreros»<sup>56</sup>.

52 Nell-Breuning (1972) 46: «Dieser 'deutsche Gewerkschaftsstreit' [...] ist eines der traurigsten und beschämendsten Ereignisse der deutschen Kirchengeschichte; der hat der Kirche einen Verlust an Anhängerschaft und an Vertrauen eingetragen, der nie wieder gutzumachen ist».

53 Nell-Breuning (1972) 45.

54 Citado en Horstmann (1976) 79.

55 Ibid., 46.

56 Beschluß, 'Kirche und Arbeiterschaft', en *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung*. Offizielle Gesamtausgabe, T. 1 (Freiburg i., Br. 1977) 313-64, aquí 329-30 (1.4.1. y 1.4.2.).

4. LA «DOCTRINA SOCIAL CATOLICA», CUERPO DE CONOCIMIENTO DE LA FORMACION SOCIAL DEL CATALICISMO ALEMAN DEL SIGLO XIX <sup>57</sup>

El primero en investigar la relación del pensamiento jusnaturalista, como núcleo de la Doctrina Social Católica, con su contexto social e histórico ha sido el sociólogo católico alemán Franz Xaver Kaufmann <sup>58</sup>, Insiste en que el pensamiento jusnaturalista del neoescolasticismo solamente es una tradición entre otras muchas, como por ejemplo la crítica de la moralidad establecida por los sofistas; el derecho de los pueblos nacido en la ética colonial española; los derechos humanos como resultados de la Ilustración, etc. El derecho natural neoescolástico se caracteriza, según Kaufmann, por ser una doctrina sobre un determinado orden de la sociedad, un orden invariable en lo esencial y universalmente válido con calidad ontológica que se puede conocer gracias a una congruencia fundamental entre la racionalidad humana y la racionalidad divina de la creación, y que, sin embargo, necesita de la autoridad eclesial como última instancia de interpretación. Frente a esas pretensiones, Kaufmann muestra que en la realidad el pensamiento jusnaturalista neoescolástico se expresa en teorías muy distintas, que solamente tuvieron una considerable influencia en Alemania a partir de la segunda mitad del siglo XIX. Además, llegaron a conclusiones tan variadas que los principios promulgados parecían fórmulas vacías. Basándose en la sociología del conocimiento <sup>59</sup>, Kaufmann relaciona esta formación de conocimiento específico que es la

<sup>57</sup> Soy consciente de la necesidad de analizar el fenómeno «Doctrina Social Católica» en su complejidad internacional. Aún admitiendo que la *Rerum Novarum* no es el inicio de dicha doctrina, sino ya es el resultado de cierto desarrollo marcado por los procesos y la posición social de los católicos en la Alemania del siglo XIX, habría que interrelacionarlos con otras raíces igualmente importantes, sobre todo en Francia e Italia. Malafortunadamente ello no es posible en el contexto de este artículo. Tal comparación presenta K.-E. Lönne, *Politischer Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert* (Frankfurt 1986).

<sup>58</sup> F.-X. Kaufmann, 'Wissenssoziologische Überlegungen zu Renaissance und Niedergang des katholischen Naturrechtsdenkens im 19. u. 20. Jahrhunderts', en E. W. Böckenförde - F. Böckle (Ed.), *Naturrecht in der Kritik* (Mainz 1973) 126-64. Cf. también K. Gabriel, 'Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte', en K. Gabriel - F. X. Kaufmann (Ed.), *Zur Soziologie des Katholizismus* (Mainz 1980) 201-25.

<sup>59</sup> Cf. P. Berger - Th. Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Madrid 1986). Berger y Luckmann sostienen «que la sociología del conocimiento deberá ocuparse de todo lo que una sociedad considera como 'conocimiento', sin detenerse en la validez o no validez de dicho 'conocimiento' (sean cuales fueren los criterios aplicados). Y cualquiera sea el alcance con que todo 'conocimiento' humano se desarrolle, se transmita y subsista en las situaciones sociales, la sociología del conocimiento deberá tratar de captar los procesos por los cuales ello se realiza de una manera tal, que una 'realidad' ya establecida se cristaliza para el hombre de la calle. En otras palabras, sostenemos que la sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad» (Ibid., 15). El concepto de «sociología de conocimiento» proviene de Max Scheler (1874-1928, cf. *Die Wissensformen und die Gesellschaft* [Bern 1960]), ha sido utilizado para el análisis de los movimientos cristianos por Ernest Troeltsch (1865-1923). Cf. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. 3. Ed. (Tübingen 1923) y «sociologizado» por Karl Mannheim (1893-1947). Cf. el compendio *Wissenssoziologie*, ed. por K. Wolff (Neuwied 1964).

Doctrina Social Católica con la situación de los católicos en Alemania. Una situación determinada por la marginación de los católicos, como una minoría con menores niveles de educación y conformando los estratos sociales más bajos de la población. Una situación marcada por la reacción ultramontana e integralista hacia lo «moderno», las estrategias de renovación espiritual y los intentos eclesiales de segregar, establecer y defender una subcultura católica más o menos cerrada con el fin de ejercer el control social perdido por la dinámica social de la industrialización. Una situación caracterizada sobre todo por la defensa de los intereses de la Iglesia como institución cada vez más centralizada. Kaufmann llega a la siguiente conclusión: «La organización del catolicismo en Alemania era muy efectiva, sobre todo en la subsociedad de las asociaciones católicas ofreciendo a todos los católicos una red casi completa de relaciones sociales posibles [...]. A esta subsociedad de las asociaciones católicas hay que considerarla como el verdadero portador social de la doctrina social católica en el catolicismo alemán. Más aún: solamente partiendo de la unión de esta forma de organización de los católicos con el cuerpo de conocimiento de la Doctrina Social Católica, se puede explicar de manera sociológicamente adecuada el carácter particular del catolicismo alemán»<sup>60</sup>. Este cuerpo de conocimiento tenía funciones específicas: «En el período de impotencia política del papado, la doctrina jus-naturalista se mostró como el instrumento eficaz para la conservación de la influencia política de la Iglesia en sus fieles en el contexto internacional y, en el contexto nacional —sobre todo en Alemania— ayudó a estabilizar las fronteras entre «Iglesia» y «Sociedad», legitimando el desarrollo de una subcultura específica de los católicos, la cual era el fundamento básico de la organización político-social de los católicos»<sup>61</sup>. A los fieles, la Doctrina Social Católica les defendió contra las influencias «peligrosas» de la sociedad moderna y garantizó la continuidad con las tradiciones teóricas y prácticas de la Iglesia, pero al mismo tiempo les impulsó a la movilización, a la organización, y a la participación en los procesos políticos, sobre todo para defender los derechos de la Iglesia frente al Estado («Kulturkampf»). La Doctrina Social pudo defender el campo religioso como algo específico y por eso autónomo frente al Estado y la Sociedad civil, pero al mismo tiempo llegó a legitimar la influencia y la competencia de lo religioso, sobre todo de la ética religiosa, en lo político. Como lo ha formulado Loth, el catolicismo del siglo XIX ha sido un movimiento de reacción contra la naciente sociedad moderna, pero al mismo tiempo ha contribuido a cierta modernización de la Iglesia, de sus formas de organización, de sus bases de poder, mediante la promoción de movilizaciones y el uso de derechos liberales (de prensa, de

60 Kaufmann (1973) 158.

61 Ibid., 159.

asociación, etc.). ha promovido la modernización de la conciencia política de los fieles y sus capacidades de participación, y la modernización de su cuerpo de conocimiento, es decir, su teología. Ha sido un movimiento antimodernista con medios modernos y resultados modernizantes <sup>62</sup>. La controversia sobre los sindicatos interconfesionales se puede interpretar como un ejemplo de que la ambivalencia <sup>63</sup> de este «movimiento antimodernista moderno» —en ocasiones determinadas— tuvo que desembocar en conflictividad abierta, que llevó a una distancia creciente en las relaciones entre Iglesia jerárquica y catolicismo <sup>64</sup>. Esa conflictividad se agrava tanto más cuanto las visiones románticas y ultramontanas no ofrecían soluciones concretas para los problemas existenciales de los militantes del movimiento socialcatólico.

##### 5. CONCLUSIONES: EL DESAFIO DE LA MODERNIDAD Y LA ETICA SOCIAL CRISTIANA

Después de este breve recorrido histórico queda claro que la Doctrina Social Católica no es un cuerpo definido de verdades éticas con vigencia absoluta garantizadas por la autoridad divina, mediatizada por la autoridad eclesial. Es imposible hablar de ella y usarla, como si no fuera en sí misma contradictoria, como si no hubiera evolucionado con el tiempo, como si no estuviera estrechamente ligada a un cierto tipo de formación social, como si su valor no dependiera de la situación histórica en que nació, como si no se hubiera prestado a veces a la legitimación ideológica de intereses particulares contrarios al bien común. Todavía sigue siendo actual la crítica que el mismo Joseph Ratzinger le hizo hace 27 años. Lamentó el peligro de que este cuerpo doctrinal proclamase normas, «que solamente parecen ser fundamentadas por el derecho natural o la teología, pero que en realidad provienen de una estructura social histórica experimentada como 'natural', declarándose de este modo subrepticamente normativa». Una tal «doctrina social» se ha «sustraído del hecho de su historicidad para construir en fórmulas abstractas una dogmática social supratemporal, que como tal no puede darse» <sup>65</sup>. Por eso, teólogos como Marciano Vidal hablaron de

62 W. Loth, 'Der Katholizismus - Eine globale Bewegung gegen die Moderne?', en H. Ludwig - W. Schröder (Ed.), *Sozial- und Linkskatholizismus: Erinnerung, Orientierung, Befreiung* (Frankfurt/M. 1990) 11-31.

63 Kroh insiste en que la ambivalencia es constitutiva para esas funciones sociales de la Doctrina Social. Cf. W. Kroh, *Kirche im gesellschaftlichen Widerspruch: Zur Verständigung zwischen katholischer Soziallehre und politischer Theologie* (München 1982) 55.

64 Cf. Loth (1990) 18.

65 J. Ratzinger, 'Naturrecht, Evangelium und Ideologie in der katholischen Soziallehre: Katholische Erwägungen zum Thema'. en K. v. Bismark - W. Dirks (Ed.), *Christlicher Glaube und Ideologie* (Stuttgart-Mainz 1864) 24-30, aquí 24 y 29.

una profunda crisis de la Doctrina Social y de sus «instrumentalizaciones»<sup>66</sup> teniendo al modelo teológico-moral de la Doctrina Social por «superado»<sup>67</sup>.

Sin embargo, esto no quiere decir, que el socialcatolicismo alemán del siglo XIX, por lo menos la recepción consciente y crítica de esa tradición, no pueda servir para dar o para reforzar algunos elementos de solución de los desafíos del presente. No es posible, por ejemplo, negar los paralelos entre estas raíces de la Doctrina Social y el origen de la Teología de la Liberación en América Latina a finales de los años 60<sup>68</sup>. Si bien ésta nació en otro contexto social e ideológico marcado por el progreso teológico del Concilio Vaticano II, el progreso en la relación entre teología y ciencias sociales y las condiciones periféricas de América Latina dentro del sistema mundial. La teología de la Liberación ya fue preparada por la recepción de la Doctrina Social en América Latina en los años 50 y 60 y la gran obra sensibilizadora de la Acción Católica<sup>69</sup>. Allí —como en el origen y el desarrollo del socialcatolicismo alemán— se descubren procesos dinámicos de aprendizaje muy importantes. Estos nos muestran que el planteamiento ético siempre tiene que ser motivado e impulsado por la situación propia de cada época, por la situación inquietante de injusticia social. El planteamiento ético se desarrolla en contacto directo con la realidad social, y es este contacto el que puede llevar (y de hecho llevó) a la superación paulatina de elementos ideológicos y al descubrimiento de pistas concretas de acción. Son los mismos afectados, los que sufren bajo una determinada situación, quienes deben tener la máxima autoridad en la descripción y análisis de sus condiciones de vida. Si la Iglesia realmente quiere apoyar a los pobres, este apoyo supone la emancipación de éstos de cualquier tutela política o religiosa, y su organización autónoma. Muchas veces, el aislacionismo y el paternalismo han sido los primeros pasos, y por eso positivos, pero provocaron fuertes conflictos en los casos en que se persistió en ellos. Por eso los laicos son y deben ser los sujetos primordiales del movimiento social cristiano y de la ética social, lo que

66 Vidal, M., *Moral de actitudes*, III: *Moral social* (Madrid 1979) 45.

67 *Ibid.*, 46.

68 Cf. H. Ludwig, 'Theologie der Befreiung und katholische Soziallehre', en H. Goldstein (Ed.), *Befreiungstheologie als Herausforderung: Anstöße - Anfragen - Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an die Kirche und Gesellschaft hierzulande* (Düsseldorf 1981) 182-205; F. Kamphaus, 'Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit: Zum Verhältnis von katholischer Soziallehre und Theologie der Befreiung', en *Herder-Korrespondenz* 40 (1986) 282-86.

69 Esto afirman, entre otros: G. Gutiérrez, *Teología de la Liberación: Perspectivas* (Salamanca 1972) 59-72; S. Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe* (Salamanca 1981) 38-72; E. Dussel, 'Hipótesis para una historia de la teología en América Latina (1492-1979)', en P. Richard (Ed.), *Materiales para una Historia de la Teología en América Latina* (San José de Costa Rica 1981) 452, aquí 418-25.

supone una Iglesia que no busque en primer lugar con la movilización de sus miembros su supervivencia como institución, sino que se comprenda en función de su propia razón de ser: la evangelización y el anuncio del Reino de Dios, no idénticos con ella. En todo lo que a ética social se refiere, la jerarquía eclesial en cuanto «jerarquía» no tiene autoridad especial desligada de la autoridad de todos los miembros de la Iglesia. Su tarea es fomentar el diálogo y crear las condiciones necesarias para que los laicos puedan desempeñar esta tarea. Por eso, la actitud defensiva frente al «mundo», la «sociedad», etc., muchas veces representa un serio obstáculo para asumir las dimensiones sociales de la ética cristiana.

A pesar de los resultados de este proceso de «aprendizaje» histórico <sup>70</sup>, asistimos al fenómeno de un cierto renacimiento de una concepción fuertemente doctrinaria de la «Doctrina Social» que forma parte de una nueva fase de la crisis entre Iglesia y mundo «moderno», considerada por algunos teólogos como parecida al antimodernismo de otros tiempos <sup>71</sup>.

«Los instrumentos estratégicos bien conocidos del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX, desde la reactivación de las peregrinaciones hasta el antimodernismo, vuelven a funcionar. En perspectiva histórica, no es tan sorprendente como parece hoy a los católicos ilustrados contemporáneos. A primera instancia, resulta evidente en el catolicismo la misma reacción a la nueva ruptura de la tradición, resultado de la erosión de las subsociedades. Esta reacción se había mostrado bastante efectiva, por lo menos una vez, en una situación muy precaria. No es falso pensar, que también este nuevo intento de establecer fronteras a estas subsociedades [católicas] tenga cierto éxito. Parece, sin embargo, muy poco probable, más bien imposible, lo siguiente: una restauración de catolicismo como universo simbólico de toda la sociedad, cimentado en la estructura del sistema social. Por eso, la nueva subsociedad restauradora del catolicismo, hoy naciente, no puede ejercer la función de contrapeso efectivo a los procesos desarraigantes de la modernidad» <sup>72</sup>.

70 Que incluso se refleja en algunos textos importantes del magisterio: Cf. *Libertatis Conscientia* 72: «La enseñanza social de la Iglesia nació del encuentro del mensaje evangélico y de sus exigencias —[...]— con los problemas que surgen en la vida de la sociedad. [...] Se ha constituido en una doctrina, utilizando los recursos del saber y de las ciencias humanas; se proyecta sobre los aspectos éticos de la vida y toma en cuenta los aspectos técnicos de los problemas, pero siempre para juzgarlos desde el punto de vista moral». Cf. SRS 41.

71 Cf. P. Hünermann, 'Droht eine dritte Modernismuskrisis?: Ein offener Brief von ... an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann', en *Herder-Korrespondenz* 43 (1989) 130-35.

72 Gabriel (1990) 253.

En la situación de creciente erosión de las subculturas católicas por los procesos de modernización<sup>73</sup> e individualización<sup>74</sup> —tanto en Europa como, con ritmo creciente, en América Latina—, la estrategia tradicional de segregación entre católicos y mundo moderno solamente puede llevar a una marcha al gueto social previsto ya por Karl Rahner en un artículo de 1972<sup>75</sup>. Para el destacado filósofo católico Ludger Honnefelder, tal intento de supervivencia en diferenciación funcional de la sociedad, significaría la adaptación verdaderamente cargada de peligros de la Iglesia a lo moderno<sup>76</sup>. Estaría en contradicción con la pretensión de universalidad y la importancia social y política de la praxis de la fe cristiana. Aumentaría las dificultades de compatibilidad entre la dimensión religiosa de la vida y las racionalidades parciales de

73 La modernidad no sólo se explica por la emancipación cultural de la tutela de la religión, ni—según otro punto de vista— por el libre y consciente rechazo de Dios por parte de nuestros contemporáneos caídos en el pecado. Tampoco sería suficiente ver en ella el resultado del afán de autonomía y de libertad del hombre moderno. Todos estos elementos, que sí existen, son ellos mismos consecuencias de procesos sociales y fundamentales. Se trata de la tendencia a una cada vez mayor y más amplia diferenciación funcional de la sociedad, que puede ser explicada por la teoría de los sistemas autorreferenciales, que se definen por su diferencia respecto a su entorno. Se están creando subsistemas sociales especializados y relativamente autónomos para cumplir mejor funciones sociales necesarias para la reproducción de la sociedad. En cada uno de los subsistemas funcionales se desarrollan racionalidades propias y códigos especializados de comunicación, como son el dinero en el subsistema económico y el poder en el subsistema político (Cf. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. Introducción de Ignacio Izuzquiza (Barcelona 1990). Este texto de Luhmann es el primer capítulo de su obra más importante: *Soziale Systeme: Grundriß einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt 1987).

74 Una consecuencia ambigua del proceso de diferenciación funcional es la creciente posibilidad de individualización de los miembros de la sociedad. Es obvio que se ha llegado a una mayor libertad, independencia y autonomía de las personas. Al mismo tiempo es este mismo individuo, el que está cargado de los riesgos y desventajas de un tal desarrollo. La destradicionalización lleva a una multiplicación de situaciones importantes para la propia biografía y la identidad personal, que exigen nuevos rendimientos en lo que a coordinación e integración se refiere. La sociedad le deja muy solo, cuando no consigue integrar bien las racionalidades parciales de los distintos subsistemas, cuando no llega a encontrar una identidad personal postconvencional más allá de los muy distintos roles sociales que se le exige personificar. (Cf. U. Beck, *Risikogesellschaft: Auf den Weg in eine andere Moderne* (Frankfurt 1986) 205-19).

75 K. Rahner, 'Marsch ins Getto?'. en K. Lehmann (Ed.), *Marsch ins Getto? Der Weg der Katholiken in der Bundesrepublik* (München 1973) 136-38. Hoy día tal mentalidad del Gueto católico a veces se presenta como muy «moderna» recurriendo a la visión de la superación de la modernidad por la «postmodernidad». Sin embargo, dudando fundamentalmente acerca de la posibilidad de un consenso racional y sin distinguir racionalidad técnica y racionalidad comunicativa, los «postmodernos» pierden todo criterio para separar la «verdad» del mero «tener por verdad» y la «justicia» de una mera ideología» de legitimación de relaciones sociales cualesquieras. Según M. Martín Serrano existe el peligro, que «el mito de la postmodernidad no sea más que la contrautopía que el poder opone a una cultura de liberación, es decir, ideología» (M. Martín Serrano, 'Lo utópico en la postmodernidad', en *Utopía y postmodernidad* [Salamanca 1986] 19-44, 44.). Dentro de la Iglesia, los «postmodernos» esperan un nuevo apego a la autoridad, a la tradición, al sentimiento religioso, etc. No quiero decir que estos elementos de la vida religiosa y de la comunidad eclesial no sean de suma importancia. Pero la teología siempre ha sabido, que la fe busca la reflexión racional, que busca la racionalidad comunicativa, la pretensión de validez universal.

76 L. Honnefelder, 'Ich sehe mehr Anpassung an den Zeitgeist, als sich die Urheber eingestehen': Ein Gespräch mit Professor ... aus Anlaß des Abschlusses des II. Vatikanums vor 25 Jahre', en *Herder-Korrespondenz* 45 (1991) 1, 24-31, aquí 26.



los subsistemas sociales: los profesionales católicos o los laicos comprometidos en movimientos sociales, que están creando las nuevas formaciones sociales portadoras de una ética social cristiana <sup>77</sup> —en Europa como en América Latina—, necesariamente encuentran graves dificultades en sus intentos de expresar la identidad cristiana eclesial. La situación parece llevar a un dilema, formulado por Jürger Moltmann en su libro *El Dios Crucificado: La fe cristiana o pierde su relevancia en este mundo o pierde su identidad* <sup>78</sup>. Como esto es un problema fundamental de la praxis de la fe —y como problemas de praxis son problemas de ética—, es allí, partiendo de este dilema, donde habría que reformular la cuestión epistemológica de la ética social es decir la compatibilidad de su competencia social con su carácter teológico <sup>79</sup>.

Paralelamente a la vana búsqueda de nichos sociales para la proyección de la fe, observemos otro proceso —como resultado de la desdiferenciación funcional—, que puede tener consecuencias más graves aún: el de la burocratización y centralización del subsistema religioso. Franz Xaver Kaufmann <sup>80</sup> subraya que este proceso tiende a destruir las condiciones mismas de la reproducción de la conciencia religiosa. La fe obviamente necesita ámbitos de comunicación original y directa sobre experiencias personales y esperanzas íntimas, que difícilmente se dan en espacios institucionalizados de comunicación religiosa. Tampoco pueden ser fomentados solamente por la profesionalización, especialización y el control disciplinario del aparato organizativo o administrativo de las instituciones religiosas. Esta tesis de Kaufmann nos lleva a la conclusión de que hoy día el interés de supervivencia institucional de la Iglesia paradójicamente puede conducir a la destrucción de sus mismas bases.

La reducción de la existencia cristiana a un nicho social y la burocratización del subsistema religioso están relacionados con los inconvenientes del proceso de modernización descritos por Jünger Habermas <sup>81</sup>. Habermas dice que los subsistemas de acción técnica y de racionalidad instrumental, especialmente el económico y el político, invaden las esferas de la sociedad en las que la comunicación tendría que estar orientada no a fines técnicos sino al objetivo del entendimiento mutuo. Es decir: las esferas de la acción comunicativa propiamente

77 Cf. K. Gabriel, 'Kirchliche Sozialverkündigung im Umbruch der Sozialform des neuzeitlichen Katholizismus: Wissenssoziologische Anmerkungen zur Enzyklika', en W. Krämer, (Ed.), *Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche: Zur Enzyklika Sollicitudo rei socialis* (Düsseldorf 1988) 71-84; cf. también Gabriel (1990) 254-60.

78 J. Moltmann, *Der gekreuzigte Gott: Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*. 5. Ed. (München 1987) 12.

79 Cf. M. Möhring-Hesse, 'Politik aus dem Glauben und christliche Gesellschaftsethik'. Se publicará en: *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften* 32 (1991).

80 F. X. Kaufmann - J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit: Suchbewegungen im Christentum* (Freiburg 1987) 38-45.

81 V. sobre todo J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vols. I-II (Madrid 1987) y 'Acciones, actos de habla, interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida', en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid 1990) 67-107.

dicha se ven amenazadas por una absorción de las esferas de acción técnica, que tienden a extenderse y a abarcar las más remotas dimensiones de la vida.

Esta «colonización del mundo de la vida» tiene un resultado muy grave: va destruyendo las bases de la comunicación humana, fundamental para los valores humanos, para la misma racionalidad humana, que reside en ella sobre todo como racionalidad. La fundamentación racional de algo significa la posibilidad de defenderlo con argumentos, en un diálogo abierto ante cualquier oponente posible. Este diálogo abierto como comunicación orientada al entendimiento se practica y se aprende en el «mundo de la vida», y mediante el lenguaje cotidiano. Todo uso del lenguaje lleva inscrita la suposición de un mundo objetivo común. Los roles dialógicos suponen una simetría entre los participantes. «Abren a la vez la posibilidad de la mutua asunción de perspectivas entre ego y alter, así como la canjeabilidad de las perspectivas del participante y el observador»<sup>82</sup>. Son las condiciones mismas de la comunicación recíproca las que transportan ya los valores esenciales humanos: la verdad, la justicia y la solidaridad. Son valores que cada participante de estos diálogos conoce de manera intuitiva y que tiene que presuponer —quizás no-conscientemente— si no quiere cometer una autocontradicción realizativa. Solamente en el caso que no haya otras maneras de convecer más que por la fuerza no-violenta del argumento racional, los participantes de un diálogo pueden tener la certeza de un convencimiento mutuo<sup>83</sup>.

Ahora bien, la «colonización del mundo de la vida» significa la adaptación de sus procesos de comunicación a la comunicación técnica, instrumentalizada y estratégica de los subsistemas. Significa entonces su adaptación a una racionalidad parcial y reducida, que, a su vez, ideológicamente pretende ser la racionalidad como tal. Se crean así las condiciones para que los subsistemas sean capaces de trasladar sus propias crisis hasta transformarlas en patologías del «mundo de la vida», con todas las consecuencias posibles, que van desde la alienación hasta la pérdida de identidad. Se perjudica la reproducción simbólica del «mundo de la vida» y se pierde así la única instancia crítica que podría limitar la extensión de los mecanismos de los subsistemas. Se les llega a considerar ya no como medios técnicos, que tienen que servir para fines buscados y encontrados en procesos consensuales de comunicación, sino como fines en sí mismos, que por automatismo funcional deciden sobre la historia del hombre y de la sociedad.

Habermas insiste en que los nuevos conflictos sociales se darán en las fronteras disputadas entre sistema y «mundo de la vida» como

82 J. Habermas, 'La unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces', en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid 1990) 155-87, 179.

83 Cf. J. Habermas, 'Diskursethik - Notizien zu einem Begründungsprogramm', en J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt 1983) 53-125, 77.

«cuestiones relativas a la gramática de las formas de la vida»<sup>84</sup>. Describe distintas estrategias y los potenciales de oposición a la «colonización del mundo de la vida»<sup>85</sup>, entre los cuales es posible «distinguir entre los potenciales de emancipación y los potenciales de resistencia y repliegue»<sup>86</sup>. Son estrategias que también pueden ser verificadas — mutatis mutandis— en la historia y en la situación actual de la Iglesia. Las estrategias defensivas tratan de proteger las esferas de una comunicación intacta, limitando a lo absolutamente necesario los contactos con los subsistemas. Buscan crear espacios libres de influencia, que toman el carácter de subculturas. Pero así los pertenecientes a tales subculturas no llegan a la conciencia de la necesidad ni al poder de cambiar las estructuras y los procesos sociales como tales. Como he intentado mostrar en este artículo, eso vale también para gran parte del movimiento social católico del siglo XIX en Alemania<sup>87</sup>. Sensibles a la destrucción por la revolución industrial de «mundos de la vida» tradicionales, destrucción que también puso en peligro la misma reproducción de la Iglesia como institución —los pastores optaron por una estrategia de segregación parcial de los católicos de la sociedad protestante, liberal, moderna, que les rodeaba— combinada con una politización del laicado para defender las libertades institucionales de la Iglesia y sus esferas de influencia.

Hoy sabemos que esta estrategia de segregación social no ha podido ni defender a los católicos de las influencias «mundanas», ni garantizar una influencia suficiente en la sociedad, capaz de impedir los procesos deshumanizadores que observamos<sup>88</sup>. Hace falta una actitud más abierta y al mismo tiempo más ofensiva. Esta es la actitud del diálogo con el «mundo» y con la sociedad propuesta por el Concilio —una actitud que, por ejemplo, se vive en las Comunidades Eclesiales de Base, que buscan combinar el fomento de esferas de una comunicación intacta con la acción política ofensiva. Estoy convencido de que los problemas, que la Iglesia afronta actualmente, no se deben al «aggiornamento» del Concilio ni al descubrimiento del tema de la «liberación»,

84 Cf. Habermas (1987) t. II, 556.

85 Ibid., t. II, 554-72.

86 Ibid., t. II, 558.

87 Cf. Habermas (1987) t. II, 557: «Para este tipo de protesta [potencial defensivo en contra de la colonización del mundo de la vida], ni los movimientos burgueses de emancipación, ni las luchas del movimiento obrero organizado ofrecen modelo alguno. Los paralelos históricos hay que buscarlos más bien en el romanticismo social de los movimientos protagonizados por artesanos, campesinos y trabajadores durante el primer industrialismo, en los movimientos defensivos de las clases medias populistas, en los intentos de ruptura de los "Lebensreformer", de Wandervogel etc., alimentados por la crítica burguesa a la civilización».

88 El fenómeno actual de las sectas en América Latina me parece formar parte de una tal estrategia de segregación con el objetivo de establecer nichos sociales para la sobrevivencia de la religión en la sociedad moderna —incluidos algunos movimientos «sectarios» (en el sentido sociológico) dentro de la Iglesia. Al mismo tiempo, este fenómeno comprueba que hay procesos de diferenciación social muy dinámicos también en América Latina.

sino más bien a una aplicación demasiado tímida y restrictiva de los mismos.

Por eso, la ética social como disciplina de la teología católica sólo cumple con sus objetivos, si se orienta hacia una ética del diálogo, si se compromete de manera concreta en las discusiones que se dan en las ciencias y en la política, participando también en la elaboración de soluciones técnicas, es decir, sin limitarse a la repetición de principios tradicionales ni a la recepción de los resultados de las ciencias sociales. Para ser escuchada en estos diálogos, no le queda otra posibilidad que la de apoyarse en argumentos racionales, intersubjetivamente inteligibles. Solamente así será heredera de su gran tradición *ius-naturalista*, que siempre ha insistido en la pretensión de universalidad.

Una tal «ética del diálogo» ha sido desarrollada por Jürgen Habermas<sup>89</sup>. No solamente propone ciertas reglas del diálogo, sino también muestra —y este es su objetivo principal— que las cuestiones éticas pueden ser discutidas con argumentos racionales —en el sentido de la racionalidad comunicativa. Así, Habermas evita todo autoritarismo o nominalismo moral, y al mismo tiempo rechaza la postura positivista de que las cuestiones morales no son más que decisiones arbitrarias de las conciencias individuales. Las «acciones de habla» sobre las normas de la vida social con su pretensión de validez específica, que es una pretensión normativa, pueden y deben estar fundamentadas por argumentos, de manera análoga a los enunciados sobre el mundo objetivo, con su pretensión específica de verdad objetiva.

Según Habermas el imperativo categórico de Kant —«actúa de tal forma que lo que tú hagas, pueda ser también aceptado como ley general»—, funciona como puente metodológico entre el conocimiento ético parcial y la fundamentación de normas generales. Es un principio análogo al método de la inducción en las ciencias naturales. Pero Habermas indica, que esta manera de alcanzar el punto de vista propiamente moral que consiste en que los unos se ponen en el lugar de los otros y dejan sus intereses egoístas y particulares, no se logra en las cabezas de expertos de ética que llegan a imaginarse una situación de diálogo en condiciones ideales, como por ejemplo lo hace John Rawles en su *Teoría de justicia*<sup>90</sup>. No de forma monólogo, sino solamente entrando

89 Cf. Habermas (1983). Para la recepción de la ética de discurso por parte de representantes de ética social cristiana v. sobre todo: H. J. Höhn, 'Sozialethik im Diskurs: Skizzen zum Gespräch zwischen Diskursethik und Katholischer Soziallehre', en E. Arens (Ed.), *Habermas und die Theologie: Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns* (Düsseldorf 1989) 179-98; H. J. Höhn, *Vernunft - Glaube - Politik: Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik* (Paderborn 1990). Para una crítica de E. Höhn, v. Arens, 'Sozialethik im Diskurs? Hans-Joachim Höhns Beitrag zu einer handlungstheoretisch begründeten Christlichen Sozialethik'. Se publicará en F. Hengsbach - M. Möhring-Hesse - B. Emunds (Ed.), *Suchbewegungen christlicher Gesellschaftsethik* (Würzburg 1991).

90 J. Rawls, *A theory of justice* (Cambridge/Mass. 1971).

en discursos reales con mujeres y hombres concretos, hay una cierta garantía de que realmente se han tenido en cuenta los intereses de todos o de casi todos los afectados posibles.

Las reglas del diálogo se deducen del carácter de la misma acción comunicativa. No es posible negar su validez por argumentos racionales, porque se tendría que recurrir a lo que se niega. Es el argumento de la autocontradicción realizativa, argumento central de la pragmática trascendental, desarrollado por primera vez por Apel<sup>91</sup>. Muy brevemente quiero mencionar que este concepto de la «ética del diálogo» completa a otros, por ejemplo a la argumentación teleológica o consecuencialista. Para tener en cuenta todas las consecuencias y para valorarlas con criterios de justicia y razonabilidad, es menester pasar por el proceso de universalización por medio del diálogo. Algo parecido vale para la ética de la liberación que parte de la opción por los pobres. Mientras esta opción queda fundamentada en la exigencia de universalidad, también los argumentos éticos provenientes de los pobres y de sus organizaciones tienen que ser universalizables, si quieren defender su pretensión de validez<sup>92</sup>.

Soy consciente del problema que para la identidad cristiana surge con esta pretesión de universalidad y la ética del diálogo. Concretamente se manifiesta en la praxis social y política de los cristianos, que participan y tienen que participar en diálogos racionales con otros que no comparten su fe. Hay que considerar su praxis como verdadera «encarnación» de la fe, de tal suerte que, visto desde el exterior, no se

91 Cf. K. O. Apel, 'Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft', en H. O. Apel, *Transformationen der Philosophie* (Frankfurt 1973) t. II, 405 ss.

92 No me ha convencido la crítica que Menéndez Ureña hace a la postura de Habermas. M. Ureña dice que es insuficiente esta «fría fundamentación discursiva de la moral» que tiende «en su punto límite a la independización total de una moralidad concreta» (E. Ureña, *Ética y Modernidad* [Salamanca 1984] 74). M. Ureña no ve, a mi parecer, que para Habermas la ética discursiva sirve como criterio formal para comprobar normas éticas que tienen su origen en el «mundo de la vida», marcado por tradiciones, experiencias e intereses y la estructura misma de la acción comunicativa. Habermas insiste mucho en que las tradiciones religiosas se nutren de recursos simbólicos que no pueden ser sustituidos por la filosofía. «Mientras el lenguaje religioso siga llevando consigo contenidos semánticos inspiradores, contenidos semánticos que resulten irrenunciables, pero que se sustraen (¿por el momento?) a la capacidad de expresión del lenguaje filosófico y que aguardan aún a quedar traducidos al medio de la argumentación racional, la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión» (J. Habermas, 'Motivos del pensamiento postmetafísico', en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* [Madrid 1990] 38-63, 62-63). Me parece falso decir que Habermas piensa que «la nueva fundamentación racional de la moralidad en el mundo moderno sólo podría celebrar su triunfo sobre las cenizas de las ataduras tradicionales y religiosas de la moral» (M. Ureña [1984] 59). Además, no es posible sustituir el diálogo racional por una «verdad vivida», una tradición adquirida por una «mezcla de horizontes», como, según Ureña, lo propone Gadamer (Ibid., 41-60). No hay que olvidar, que lo que se llama «tradición» como fundamento de «moralidad» solamente es posible y puede tener una pretensión de verdad en la misma base de la racionalidad de la acción comunicativa. Sin presuponer y sin comprobar esta racionalidad por la vía del diálogo, no habría posibilidad de distinguir «tradición» en sentido positivo, de recuerdos o sedimentos arbitrarios de un pasado susceptible a manipulaciones ideológicas. La misma «mezcla de horizontes» presupone un proceso dialogado de racionalidad comunicativa.

distinga de la praxis ética y humana de un ateo. ¿Pero cómo es que estos cristianos llegan a no dejar de identificarse como cristianos?

Resulta decisivo el concepto de «identidad» que se usa. Recurriendo a la teoría del interaccionismo simbólico, elaborada por George Herbert Mead e integrada a su propio concepto por Jürgen Habermas<sup>93</sup>, partimos de la identidad del individuo, «[...] que no puede representarse como autorrealización de un sujeto autónomo efectuado en soledad y libertad, sino como proceso lingüísticamente mediado de socialización y simultánea constitución de una biografía consciente de sí misma. La identidad de los individuos socializados se forma en el medio del entendimiento lingüístico con otros, y a la vez en el medio del entendimiento biográfico-intrasubjetivo consigo mismo. La individualidad se forma en las relaciones de reconocimiento intersubjetivo y de autoentendimiento intersubjetivamente mediado»<sup>94</sup>. Transfiriendo este pensamiento al problema de la identidad cristiana, hay que insistir en que ésta no se logra encerrándose al mantenimiento aislado de tradiciones particulares, evitando el contacto, tomado por peligroso, con otras ideas y críticas, sino que se desarrolla y se preserva (abstracción hecha de que, en la intrerpretación teológica, siempre es una gracia de Dios) mediante el intercambio con el otro, el diálogo y, donde es necesario, el enfrentamiento constructivo. También es esa la experiencia central del diálogo de las religiones tal como se fomenta sobre todo en Asia: lejos de poner en peligro la fe y la identidad confesional de los participantes, los enriquece y los ayuda a asumir de manera más libre y arguyente las propias tradiciones y experiencias. Además, y este es el argumento central, solamente por esta manera de concebir la identidad cristiana, se logra satisfacer el núcleo central del mensaje liberador del evangelio: que la praxis, a la cual nos orienta nuestra fe, no se realiza por la búsqueda de nosotros mismos, por la defensa de lo que nos distingue y divide, sino al contrario, se realiza por la entrega a los demás, para que, como dice San Pablo, seamos todo para todos<sup>95</sup>.

Así, los cristianos viviendo su fe dentro de este mundo y como servicio a los hombres de este mundo, sobre todo a los más necesitados, tienen que interpretar teológica y religiosamente, su praxis social y política, para así encontrar su sentido cristiano en una acción comuni-

93 'Individuación por vía de socialización: Sobre la teoría de la subjetividad de George Herbert Mead', en J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico* (Madrid 1990) 188-239.

94 *Ibid.*, 192.

95 Comenta el mismo Habermas: «Sólo así quedan a punto los medios conceptuales con que podemos dar cobro a una intuición expresada ya desde hace mucho tiempo en el habla religiosa. A partir de la estructura del lenguaje se explica por qué el espíritu humano está condenado a la odisea, por qué sólo puede advenir así, encontrarse consigo mismo por el rodeo de un completo extrañamiento en lo otro y en los otros. Sólo en la más completa lejanía respecto de sí mismo, se torna consciente de sí en su unicidad incanjeable como ser individuado». *Ibid.*, 224-25.

cativa de carácter religioso, espiritual, contemplativo, pero en base de esta praxis concreta. Esto a mi parecer se puede hacer por una especie de «révision de vie», que empezó a practicarse en grupos de la Acción Católica Francesa y que también se practica en las Comunidades Eclesiales de Base de América Latina, en un contexto social todavía menos diferenciado, pero orientado hacia una mayor secularización. Para la ética social, que busca la compatibilidad conceptual de esta praxis y de la interpretación teológica, es de suma importancia que la dimensión religiosa, que lleva a una realidad más profunda, no torne superflua la participación en diálogos racionales, sino que la asuma como base imprescindible. Del otro lado, la práctica espiritual estimula la sensibilidad ética y aumenta la seriedad del comportamiento ético del hombre responsable ante Dios y los hombres.

Condición mínima para ello es lo que Marciano Vidal formula en cuanto a los espacios de diálogo intraeclesial: Dice que allí se verifica «si en la Iglesia existe una voluntad decidida de no servirse a ella misma sino al reino de Dios; si existe y si se promueve el diálogo múltiple en la libertad y en la caridad; si las estructuras eclesiales rezuman promoción humana para los mismos creyentes; si el discurso teológico-moral surge de la comunidad eclesial en la que los laicos han de tener una voz importante [...]»<sup>96</sup>. En algunas iglesias locales ya se dan pasos relevantes en esta dirección, por ejemplo en la elaboración de documentos episcopales en Estados Unidos y últimamente en Austria. La participación tan necesaria en los discursos éticos que se llevan a cabo fuera de la Iglesia y entre creyentes y no creyentes, presupone una apertura mucho mayor hacia espacios institucionalizados de diálogos libres de dominio dentro de la Iglesia, cuyo fomento sería una de las tareas más urgentes de los que mayor responsabilidad tienen la Iglesia.

Las tareas de la ética social hoy, dentro de la modernidad, no exigen solamente una evangelización de la cultura por los cristianos, sino —para decirlo así— en la misma escala, una «evangelización» de la Iglesia por los valores presentes en la cultura moderna<sup>97</sup>. El proyecto de la modernidad, según Habermas, es un proyecto inacabado<sup>98</sup>. La ética social puede aprender mucho de sus valores centrales, pero igualmente tiene que contribuir a llevarlos a cabo. En la situación actual del «fin del socialismo real» llegaría incluso a afirmar que la ética social cristiana, en vez de esperar una posible restauración de doctrinas de su tradición defensiva antiliberal y antisocialista, tiene que hacerse heredera de las aspiraciones humanas de la Ilustración,

96 Ibid., 29.

97 Cf. *Gaudium et spes*, 44.

98 J. Habermas, 'La modernidad, un proyecto incompleto', en J. Baudrillard et al., *La posmodernidad*. Selección y prólogo de Hal Foster. 2 Ed. (Barcelona 1986) 19-36.

que originalmente también motivaron al socialismo: es decir, la ética social cristiana tiene que defender la utopía de la liberación del hombre de su minoría de edad, que también se le impone por mecanismos sociales, que él mismo ha producido, pero que llegan a ser considerados ideológicamente como «naturales» y que tienden a cosificarle y a alienarle.

GERHARD KRUIP  
Würzburg

#### SUMMARY

After an overview of the Catholic social movement and its historical context in 19th. century Germany, the author argues, based on central concepts of sociology of knowledge, that catholic social teaching helped to establish and to maintain subcultural Catholic societies and its ideological unity and to mobilize Catholics politically. This is no longer true today and the present crisis in the relationship of the Church to the modern world will only be resolved by an aggressive, interdisciplinary concept of discourse ethics, based on a new culture and freedom of dialogue within the Church.