

DEMOCRACIA CRISTIANA E INCIDENCIAS POLÍTICAS DE LAS OPCIONES CONCILIARES. UNA VISIÓN DESDE FRANCIA

CHRISTOPHE RÉVEILLARD

Universidad de París IV-La Sorbona - CNRS

RESUMEN. Más que una historia de la democracia cristiana en Francia se abordan las incidencias políticas de las opciones adoptadas en el II Concilio Vaticano, que indican el fracaso de un sistema clericalizado. Desde una perspectiva principalmente francesa se examina el papel de la Acción Católica a lo largo del siglo XX al tiempo que se analiza el papel de la democracia cristiana en la construcción europea.

PALABRAS CLAVE. Acción Católica. Democracia Cristiana. Unión Europea. Maritain. Concilio Vaticano II.

ABSTRACT. This is a survey from a French point of view about the failure of the clericalised political system of Catholic Action and Christian Democracy, before and after Vatican II, more than a history of French christian demo-

crazy. In particular examines the role of christians democrats in the European construction.

KEY WORDS. Catholic Action. Christian Democracy. European Union. Maritain. Vatican II.

1. Introducción

El Concilio Vaticano II se encontró en medio de un período que conducía a la absorción de la unidad política de los católicos en el pluralismo ambiente.

Desde el llamamiento a adherirse a la República conocido como *ralliement*, lanzado por el papa León XIII en su encíclica *Au milieu des sollicitudes*, 1892, la cuestión se había planteado desde luego para los católicos franceses, pero también para todos los demás en la medida en que se hallaran en una situación análoga, la de la elección de la metodología que utilizar para imponerse en política. La historia resultó paradójica, al combinar resistencia y colaboración con el sistema dominante. El Concilio Vaticano II, desaprovechando la oportunidad excepcional de una gran aclaración doctrinal frente a los principios modernos de autonomía individual y a sus consecuencias colectivas, favoreció el salto a la ideología democrática y liberal. Lo que se traducirá en una pérdida de vista de los objetivos de la implicación de los católicos en la Ciudad, explicada por teorizaciones diversas y variables en el tiempo y en el espacio, cuyo punto común es su inserción activa en las estructuras existentes que terminarán por triturarlos. Esta situación ha llegado hoy a un debilitamiento considerable del lugar de la Iglesia en la sociedad, mientras que la presión del relativismo y un anticristianismo agresivo tienden no sólo a radicalizar la reclusión de la vida religiosa a la sola esfera privada, sino incluso a hacerla salir de ésta para así combatirla en su raíz por todos los medios políticos y sociales de los que dispone el poder público. Este proceso se realizó progresivamente y de forma diferenciada según las distintas regiones,

revistiendo especialmente la forma de un cambio de la enseñanza pontificia que prohibía todo compromiso con la modernidad. Aquí nos limitaremos a considerar algunos de sus aspectos salientes, sobre todo en la órbita europea y en particular francesa.

2. El fracaso de un sistema clericalizado

La descristianización de la sociedad y de las conciencias viene ante todo del intento realizado en la segunda mitad del siglo XIX por católicos –en particular clérigos– de conciliar los contrarios, a fin de «reconciliarse» con el mundo moderno. La ilusión consistía en buscar puntos de encuentro con los regímenes establecidos sobre los principios de la filosofía política moderna: piénsese por ejemplo, en lo que hace a Francia, en la actividad del *Sillon* de Marc Sagnier, o en las iniciativas de don Luigi Sturzo en Italia. Más tarde, ya en la época de Pío XI, algunos clérigos siguieron abrigando sueños de cristiandad¹ aun apoyándose sobre regímenes de principios radicalmente opuestos. Fueron los diversos intentos de constituer, en la primera mitad del siglo XX, un «bloque católico» –bajo dirección clerical–, especie de «divisiones católicas» a toque de corneta.

Esta visión clerical-conservadora, o integralista, manifiestamente no atenta a la consideración de las estructuras y exigencias propias del orden político, ni a los peligros de cuestionamiento bajo el efecto de diversos factores, ha precedido en todas partes al colapso brutal de los islotes de cristiandad que subsistían en un marco territorial (como el Quebec², el País Vasco³, Catalu-

1. Cfr. Laurence van YPERSELE y Anne-Dolorès MARCELIS (ed.), *Rêves de chrétienté. Réalités du monde. Imaginaires catholiques*, Éditions du Cerf-UCL, Paris-Louvain la Nueva, 2001.

2. Michael GAUVREAU, *Les origines catholiques de la Révolution tranquille*, Fides, Montreal, 2008, y nuestra recensión: «Nouveau regard sur la Révolution tranquille québécoise», *Catholica*, n° 102 (2008-2009), pp. 92 y ss.

3. Xabier ITÇAINA, *Les virtuoses de l'identité*, PUR, Rennes, 2007, y nuestra recensión: «Le jeu croisé des identités politique et religieuse. Autour d'une thèse sur le Pays basque», *Catholica*, n° 100 (2008), pp. 79 y ss.

ña⁴, la Vendea⁵ o la Breaña⁶) o incluso en un marco social (el mundo católico rural francés, y en particular el mundo femenino enmarcado por la JACF [Juventud Agrícola Católica Femenina], por ejemplo⁷, o incluso los movimientos de la democracia-cristiana⁸). La incapacidad de una parte de la jerarquía de la Iglesia de proporcionar una respuesta práctica, en términos estructurales, a las causas y efectos del mundo moderno (materialismo, desarraigo, masificación, etc.), está en el origen del hundimiento brusco y repentino, en regiones enteras, de la identidad cristiana hasta entonces arraigada.

El hundimiento de esas cristiandades suscita algunas reflexiones sobre sus características comunes y ayuda a comprender la deserción del ámbito político tanto por ignorancia como por desconocimiento de los desafíos.

Se observa que la Iglesia sirvió como fuerza de transición para

4. Cfr. Vicente CÁRCCEL ORTÍ, *La Iglesia y la transición española*, Edicep, Valencia, 2003; Jorge SOLEY CLIMENT, «La sécularisation de la Catalogne», *Catholica*, nº 83 (2004), pp. 43-53.

5. Alain GERARD, «En Vendée, la fin des vocations?», en *Des curés aux entrepreneurs: la Vendée au XXe siècle. Actes du colloque tenu à La Roche-sur-Yon les 24, 25 et 26 avril 2003*, CVRH, La Roche-sur-Yon, 2004, pp. 425-497.

6. Yves LAMBERT, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Cerf, París, 1985, reed. 2007, y nuestra recensión: «Sociologie religieuse de la Bretagne. Limites d'une méthode», *Catholica*, nº 99 (2008), pp. 126 y ss.

7. Cfr. Marie Thérèse LACOMBE, *Pionnières! Les femmes dans la modernisation des campagnes de l'Aveyron de 1945 à nos jours*, Éd. du Rouergue, Rodez, 2009, y nuestra recensión: «Monographie d'une sécularisation», *Catholica*, nº 106 (2009-2010), pp. 105 y ss.

8. Jean Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie-chrétienne. XIXe-XXe siècle*, Armand Collin, París, 1980; Roberto PAPINI, *L'internationale démocrate-chrétienne. 1925-1986*, Cerf, París, 1988; Charles DELAMARE y Francis OLIVIER, *L'Europe, incarnation de la démocratie-chrétienne. Un dialogue*, L'Harmattan, París, 2003; Jean Louis CLEMENT, «Europe fonctionnaliste et démocratie chrétienne: histoire d'une ambiguïté fondamentale», en Gérard CHOLVY (ed.), *L'Europe, ses dimensions religieuses. Ve Université d'Histoire religieuse*, Nancy, 1997, pp. 137-147; Jean Louis CLEMENT, *La démocratie chrétienne en France. Un pari à haut risque de 1900 à nos jours*, F.-X. de GUIBERT, París, 2005; Marc le DORH, *Les démocrates-chrétiens français face à l'Europe. 1944-1957*, L'Harmattan, París, 2005.

muchas comunidades de marcada identidad a partir de la segunda mitad del siglo XX. En efecto, al pasar de una doctrina de defensa y preservación de las identidades nacionales, aun sin cesión al nacionalismo moderno y sus premisas racionalistas y positivistas, la Iglesia acepta progresivamente con su nuevo rumbo una semántica y unos hechos con vocación de neutralización. Los casos vasco y del Quebec lo ilustran bien: la idea de un nacionalismo afirmado, en su origen, a partir de una virtud identitaria claramente reconocida, cede espacio a una especie de funcionalismo, que se ha traducir a la larga en una «política de las buenas intenciones» y la idea subyacente de la neutralización del espacio público, de la despolitización y una edulcoración del discurso social católico cultivada en aras de apaciguar los conflictos en su raíz. Por orden, pues: un proceso de secularización, luego de moderación y por último de neutralización. Por otra parte, la declaración conciliar sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae* contribuyó a neutralizar la capacidad de la sociedad de dar culto público a Dios y la del Estado de apoyar la misión religiosa respecto a la sociedad. Todo esto indujo finalmente, en los católicos de la segunda mitad del siglo XX, la idea de que un Estado podía ser neutro, es decir, reducido al orden de la técnica.

Los católicos se adaptan así gradualmente a la secularización, entrando en la corriente general de desvalorización de la función política y de destitución de las naciones cristianas formadas por la historia. El ejemplo vasco, citado anteriormente, es el de una Iglesia que por etapas pasa del estatuto de referencia apostólica al de mediadora de la identidad comunitaria vasca. Este papel conduce directamente, aunque el camino es progresivo, al relativismo religioso puesto que la función principal ya no es asumida.

El drama para los católicos contemporáneos del Vaticano II es que, aunque un Marcel Gauchet califica el cristianismo como «religión de salida de la religión», esto no excluye, sin embargo, que sea «totalmente aligerado de su arraigo sobre el plan cognitivo o de su capacidad para constituir un suministrador de referencias»⁹; las pala-

9. Jacques PALARD, en su prólogo a la obra de Xabier ITÇAINA, *Les virtuoses de l'identité*, cit.

bras «totalmente» así como «suministrador», por poco elegantes que sean en este caso, no dejan de expresar una opción, una orientación conforme al nuevo rumbo eclesial sugerido en la cuestión sobre la influencia de lo religioso en estado de secularización: «La observación de los efectos que sigue produciendo lleva a considerar también la religión como un sistema cultural que, incluso cuando conoce un movimiento de repliegue, de expulsión o de abandono, continúa dando en parte su alcance y su significado a las representaciones y a las prácticas sociales. La religión establece aquí un vínculo de filiación que, aunque sea de manera implícita, conecta con la tradición, expresa el sentido del compromiso y construye la acción de una comunidad, compartida a menudo entre testimonio y protesta. El caso vasco es un claro ejemplo de este modo de influencia de la cultura católica; más en general, en Europa occidental, las religiones cristianas han perdido sin duda su poder de regulación de creencias y de prescripción de prácticas, pero siguen contribuyendo a la conformación de la convivencia». En una palabra, «la función matriz de la religión sobrevive a su función propiamente magisterial»¹⁰. Esta observación ha valido para otras pequeñas cristiandades que siguieron la vía de la normalización.

Jacques Grand'Maison confirma el mismo drama para otro espacio nacional, el Quebec: «Los diagnósticos sobre el debilitamiento de estructuras y prácticas religiosas, y sobre la marginación del clericalismo, no reflejan las dimensiones culturales del hecho religioso. Esto nos parece muy grave, ya que el Quebec vive una revolución política, sobre todo de carácter cultural. Un tipo de catolicismo ha marcado profundamente los fundamentos mismos de nuestra cultura canadiense francesa [...]. Sin duda, la influencia religiosa está ausente en el ámbito de la conciencia de la mayoría de los habitantes del Quebec, pero juega profundamente en el inconsciente individual y colectivo»¹¹. La mediación por el ámbito religioso contribuye a acentuar la secularización de manera cada vez más evidente.

10. PALARD, prólogo, cit.

11. Jacques GRAND'MAISON, *Nationalisme et religion*, t. 2: *Religion et idéologies politiques*, Beauchemin, Ottawa, 1970, p. 36.

3. La mediación de la Acción Católica

Con la Acción Católica se asume y reivindica la inflexión secularizadora de los movimientos juveniles. Se advierte una aceleración de la evolución moderna hacia la autonomía en la organización de los movimientos, que –tras haber agotado los patronatos, pasados de moda– abre el camino, en Francia y en toda Europa, a un modelo de organización que pretende liberarse de la aspiración a un orden social cristiano considerado anticuado. El Concilio no creó evidentemente la tendencia, pues la crisis de la Acción Católica se había iniciado, un poco por toda Europa, a finales de la década de los años 1930, pero le va a dar la unción que esperaba y, por consiguiente, el proceso experimentará una aceleración, en el sentido de la secularización. Esta evolución, en primer lugar preconiliar, *grosso modo* de la segunda mitad del período entre las dos guerras hasta los años cincuenta, encontrará con el Concilio una confirmación de su tendencia a la deserción progresiva, por parte de la Iglesia, del ámbito político frente a las normas fijadas por la modernidad.

En un primer momento totalmente dependiente del aparato eclesiástico, la Acción Católica gozó durante todo un período de un poderoso monopolio de hecho. Esta potencia entrañará rápidamente la superación de los objetivos del «ministerio puramente espiritual» que san Pío X había delimitado muy bien, en el origen, en la encíclica *Il fermo propósito*, de 11 de junio de 1905. El análisis de esta evolución lleva a plantear la constatación dolorosa de una correlación paradójica entre dinámica apostólica real, pronta al servicio del enemigo doctrinal, y crisis religiosa. Dentro de los movimientos de Acción Católica se observa el paso de grupos dirigidos por clérigos a unidades caracterizadas por su activismo donde el militante laico pasa a ser preeminente, favoreciendo en esta comunidad relaciones de emulación, pero también de relativismo a partir de las experiencias vividas y, en particular, discusiones con los ateos, especialmente marxistas. Este mundo cerrado, pero privilegiado por la jerarquía, pasa a ser también un hogar de innovaciones (en términos de formación, de acciones comunes y luego de liturgia): tal es la Acción Ca-

tólica en sus diversas encarnaciones nacionales y sus subdivisiones por ramas especializadas. Así, en Francia, la Juventud Obrera Cristiana (JOC), y su homóloga agrícola (JAC) en particular, representan cada vez más el *cristianismo en movimiento*, un nuevo modelo que busca para sus militantes laicos la autonomía (con su famoso lema «ver, juzgar, actuar») que debe realizar un apostolado integral gracias al cual se supone que una sociedad realiza su cristianismo «aquí y ahora», pero que evita vocaciones específicamente religiosas. Yvon Tranvouez¹² observa «cinco pasos significativos» que llevan de la iniciación hasta la acción revolucionaria en el seno de la Iglesia, a través de sus mismos movimientos. El primero va del rito a la acción; el segundo, del individuo a la comunidad; el tercero, del abandono de las devociones, consideradas «un poco dulzonas», a la «espiritualidad de la energía». El cuarto salta del catecismo al Evangelio mediante los círculos de estudio y las convivencias para una «vuelta» a la Sagrada Escritura que se sabe permite eludir el catecismo y la autoridad de los que enseñan. En cada una de estas etapas, se observan temáticas ampliamente asumidas por el Concilio Vaticano II. El último paso es evidentemente el final hacia donde todo esto conduce: del exceso de presencia clerical a la clericalización del laicado, hasta «la invención de formas litúrgicas nuevas», las nuevas prácticas pastorales. Se puede tomar el ejemplo francés concreto de la argumentación en pleno período conciliar sobre la necesidad de transformar la noción de parroquia bajo el impulso de militantes de Acción Católica especializada: la práctica religiosa tiende a convertirse en «a-parroquial»¹³, la adaptación moderna a la «realidad urbana»¹⁴ «evita la obsesión litúrgica»¹⁵, el impulso del Concilio («el Concilio, “por

12. Yvon TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle. Apostolat, progressisme et tradition*, Karthala, París, 2011.

13. Jean CHELINI, *La ville et l'Église. Premier bilan des enquêtes de sociologie religieuse*, Cerf, París, 1958, p. 173.

14. «La paroisse, ce haut lieu d'accueil et d'envoi», *Masses Ouvrières*, n° 184 (1962), pp. 4-5.

15. Francis CONNAN y Jean Claude BARREAU, *Demain, la paroisse*, Seuil, París, 1966.

así decirlo, ha enterrado la parroquia tradicional»¹⁶) es decisivo, la «pastoral de conjunto»¹⁷ es confirmada por la Asamblea Plenaria del Episcopado en noviembre de 1967¹⁸, que conduce a la «eliminación» de obras educativas y de piedad e incluso caritativas, y a «la aparición de un nuevo tipo de parroquia centrada en el desarrollo de los movimientos especializados: en París JOC-JOCF [Juventud Obrera Cristiana y Juventud Obrera Cristiana Femenina], ACO [Acción Católica Obrera] y ACI [Acción Católica Independiente]»¹⁹.

Estas construcciones sociales, que se caracterizaron en un primer momento por una representación clerical excesiva, dejaron el espacio al militante laico para que completara dentro del mundo una especie de nuevo apostolado idealizado pero descarriado. Cualesquiera que sean los ámbitos estudiados (en el marco de una categoría social o de un espacio de cristiandad de escala provincial o incluso nacional), el proceso concluyó de forma similar por el fracaso del medio cristiano, la pérdida de la fe y la retirada del medio político, puesto que la jerarquía no comprendió la fuerza disolvente y recuperadora del sistema moderno, tanto político como cultural. Aunque

16. René METZ, «La paroisse en France à l'époque moderne et contemporaine, du concile de Trente à Vatican II. Les nouvelles orientations», *Revue de l'Histoire de l'Eglise de France*, n° 166 (1975), p. 15; Hervé QUEINNEC, *Mission ou liturgie? Les débats théologiques sur l'institution paroissiale en France de 1933 à 1965*, Master de Historia en la Universidad de la Bretaña Occidental, 2006 (capítulo VI: «Vatican II et la paroisse»), cit. en TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle. Apostolat, progressisme et tradition*, cit., p. 106.

17. François HOUTARD, «Implications et significations religieuses du phénomène urbain», en *L'homme et la révolution urbaine. Citadins et ruraux devant l'urbanisation. 52e session des Semaines sociales de France, Brest, 1965*, Chronique sociale de France, Lyon, 1965, y Gabriel MATAGRIN, «Orientations, animation et coordination de la pastorale urbaine», conferencia a los obispos de la región apostólica del Oeste, sesión de pastoral urbana, Pontmain, 30 de marzo de 1965 (archivos del obispo de Quimper, 3B1), cit. en *idem.*, p. 104.

18. Ludovic LALOUX, *Passion, tourment ou espérance? Histoire de l'apostolat des laïcs, en France, depuis Vatican II*, París, François-Xavier de Guibert, París, 2002, pp. 21 y ss.

19. Luc PERRIN, *Paris à l'heure de Vatican II*, Éditions de l'Atelier, París, 1997, pp. 140-142.

este movimiento de conjunto no ha seguido un mismo *tempo* en todas partes, ha alcanzado sin embargo resultados análogos. Así, en Europa se ha visto cómo la mayoría de los católicos engrosaban rápidamente las filas de la socialdemocracia liberal, mientras que en la América hispana se han conocido múltiples compromisos revolucionarios, que en los focos del progresismo europeo sólo se habían avizorado²⁰, antes de sumarse de un modo u otro a la corriente dominante.

Antes de la decadencia general del movimiento a partir del año 1975, la Acción Católica se inclinará progresivamente hacia el profesionalismo y la banalización. Los antiguos militantes, al término del proceso al que el Concilio parece que dio su aprobación, elegirán entonces entre los dos males que son el moderantismo²¹ y el salto a la revolución²², el progresismo cristiano y la camaradería con los comunistas, de la que los católicos italianos serán para los franceses un modelo que imitar y más tarde que superar²³. El último término, fi-

20. Cfr. Carolina SAPPÍA y Paul SERVAIS (eds.), *Les relations de Louvain avec l'Amérique latine (1953-1983)*, Academia Bruylant, Lovaina la Nueva, 2006, y «Louvain et l'Amérique latine entre analyses marxistes et modérantisme», entrevista de Stephan WAILLIEZ y el canónigo François HOUTARD, *Catholica*, n° 68 (2007), pp. 67-89. Houtard, fundador del Centro Tricontinental de Lovaina, recuerda que la teología de la liberación nació en la práctica en Lovaina como fruto tardío de la JOC. Ver finalmente William CAVANAUGH, *Torture and eucharist*, Blackwell, Oxford, 1998, en especial el capítulo titulado «distinguir los planos», donde el autor presenta su visión de joven estadounidense seducido por los movimientos marxistas chilenos y describe las oscilaciones de una generación que partió del maritainismo para llegar al izquierdismo.

21. Bernard DUMONT, Gilles DUMONT y Christophe RÉVEILLARD (eds.), *La culture du refus de l'ennemi. Modérantisme et religion*, PULIM, Limoges, 2007.

22. Cfr. los capítulos dedicados a las defecciones del catolicismo por la atracción del comunismo en la obra de TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle. Apostolat, progressisme et tradition*, cit., y nuestra recensión: «De la France catholique à l'Eglise qui est en France. Panorama d'une autodestruction», *Catholica*, n° 115 (2012), pp. 63 y ss.

23. Cfr. el análisis efectuado por Augusto DEL NOCE en *Il cattolico comunista*, Rusconi, Milán, 1981, y luego en *I cattolici e il progressismo*, Leonardo, Milán, 1994. El progresismo, surgido de la Acción Católica, ha conocido su desarrollo en Italia durante los años 30 y 40 del siglo XX al contar con el favor de la lucha contra el fas-

nalmente, tras la sobrenaturalización de lo natural y la clericalización de los laicos (fase 1) y después de la perversión de la noción de autoridad (fase 2), es una moralización sistemática, la autonomía tranquilizadora de la conciencia y una especie de desarraigo –por parte los católicos– de la comunidad histórica a la que pertenecen. Las exigencias de la libertad moderna, de la autonomía del hombre adquirida supuestamente por su propia dignidad, han sentado el descrédito sobre la legitimidad de la autoridad y la exigencia de obediencia, socavando el fundamento de las sociedades, Iglesia, familia y sociedades nacionales.

4. La democracia cristiana y la construcción europea

El gran proyecto de los católicos demócrata-cristianos, el de la «construcción europea», más de diez años antes del concilio Vaticano II, «desempeñará la función de una ideología de sustitución»²⁴, asimilando el ideal de integración a un mesianismo adaptado al siglo. Al participar en primera fila, los católicos moderados se convertirán en sus primeros propagadores ante las poblaciones católicas cuya conciencia de participar en una obra mesiánica laicizada fue «despertada» por sus más altas figuras representativas. Pero tanto para los hombres (los «pioneros», los «padres») como para las ideas cristiano-demócratas (el reformismo y los «valores»), esta confrontación con las estructuras resultantes del funcionalismo se ha vuelto ventajosa para la modernidad y la secularización. Se ha dado una heterogénesis de los fines perseguidos por los católicos moderados en el caso de la dinámica de integración iniciada, en el orden práctico, en la segunda mitad del siglo XX. Mientras desarrollaban y acostum-

cismo. En 1974 las ACLI (asociaciones cristianas de trabajadores italianos) tomaron posición, ignorando los deseos de Pablo VI, contra la abrogación de la ley del divorcio, mientras que la Acción Católica se diluirá en el pluralismo, suscitando por contraste el movimiento Comunión y Liberación.

24. Jean Marie MAYEUR, *Des partis catholiques à la démocratie-chrétienne XIXe-XXe siècle*, cit.

braban a las masas católicas a los sueños de reconstitución del imperio carolingio apoyados por la jerarquía católica, se veía muy bien el papel transitorio de la ambigua *consecratio mundi*²⁵, ya que –al adoptar la democracia cristiana los esquemas de pensamiento de la Europa funcionalista desarrollados por Jean Monnet– iba a seguirse una inversión en los fines²⁶. Esta ideología es «de sustitución» para las democracias cristianas, porque la utilización encantadora del nombre de Europa debía ocultar la ausencia de toda arquitectura de cristianismo, incluso reducida a su más simple expresión demócrata-cristiana, basándose la Europa funcionalista en principios inadmisibles para una concepción cristiana del hombre y de la economía.

Esta fusión del pensamiento demócrata-cristiano y de la ideología funcionalista fue apresurada por el golpe de acelerador que representó el Concilio Vaticano II al completar la evolución interna de los partidos demócrata-cristianos. Roberto Papini observa, en efecto, que «la democracia cristiana, igual que los demás partidos de tipo europeo, vive la transición que lleva de un partido con ideología que es portador de una cierta idea del hombre y de la historia, y por lo tanto titular de un proyecto potencial, a otro no ideológico que trata de hacer la síntesis de los intereses particulares y no actúa en función de un ideal regulador y de una inspiración moral»²⁷. Las concepciones demócrata-cristianas han pasado insensiblemente del necesario reconocimiento de reglas económicas en el marco de una sociedad que se quiere fundada en el cristianismo, a un economicismo que ocupa el lugar de la doctrina social y filosófica. La democracia cristiana quería reformar el sistema resultante de la construcción europea para impregnarla de sus «valores» cristianos y de su doctrina, imponiéndola una «visión cristiana de la historia» según una con-

25. Cfr. *Lumen gentium*, 34: «De este modo, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios». Y el comentario del padre Marie Dominique CHENU, «Les laïcs et la “consécration du monde”», en *Peuple de Dieu dans le monde*, Cerf, París, 1966, p. 69-96.

26. Jean Louis CLEMENT, «Europe fonctionnaliste et démocratie chrétienne: histoire d’une ambiguïté fondamentale», cit.

27. PAPINI, *L’internationale démocrate-chrétienne. 1925-1986*, cit. p. XXX.

cepción reformista fundada en la autonomía blondeliana, interpretada correctamente o no, y sustituyendo la acción por el voluntarismo. La democracia cristiana asume la responsabilidad fundamental de haber hecho avalar a una parte importante de católicos, durante un cierto tiempo, la idea de que el proceso de la construcción europea perseguía el objetivo del restablecimiento de la unidad espiritual perdida, e incluso de una «Europa vaticana»²⁸. La construcción europea era presentada como sinónimo de progreso y, por consiguiente, había que comprometerse para evitar la trampa del nacionalismo estrecho o retrógrado: éste era el imperativo reformista, aceptando el historicismo relativista. Más allá del proceso de integración, se trata de un acontecimiento histórico de gran magnitud: los demócrata-cristianos se hicieron los promotores del cambio radical de perspectiva del papel tradicional de la Iglesia tanto respecto del orden político como de la sociedad internacional: su tarea específica se convertía en acompañar a los sistemas políticos para tratar de infundirles la idea de «creación de la vida social en la que los ciudadanos puedan florecer sobre el plan humano y seguir personalmente sus opciones religiosas». Aquí también el impacto del Concilio fue multiplicado por la magnitud de la expectativa que había creado en los demócrata-cristianos, quienes creían –por una dinámica conciliar– poder poner una cerca reformista a la construcción europea. Para algunos de quienes apoyaban el nuevo rumbo, el *aggiornamento* habría debido ser la clave abierta a la vez a la reconciliación con el mundo moderno y a la construcción de una nueva cristiandad europea occidental. En realidad, y según el axioma liberal, los católicos apoyados por el Vaticano serán arrastrados al terreno de los partidarios del sistema comunitario europeo.

La «europeización» de los demócrata-cristianos va a servir igualmente para la aceptación por la Iglesia del Estado moderno pre-

28. Cfr. Philippe CHENAUX, *Une Europe Vaticane?*, Éditions Ciaco, Bruselas, 1990. TRANVOUEZ, *Catholicisme et société dans la France du XXe siècle. Apostolat, progressisme et tradition*, cit., rechaza la idea de una Europa vaticana, calificándola de mito forjado a partir de una declaración de Joseph Hours, y relativiza la importancia del compromiso de los católicos franceses en este marco.

sentado como «neutro» en materia religiosa²⁹. Según los analistas de la *gobernanza* europea, el discurso está adaptado hoy a las últimas evoluciones del proceso: la legitimación última de «los expertos», la «gobernanza técnica» como índice de la eficacia absoluta y del asedio al interés general. Desde la aceptación del nuevo rumbo conciliar, toda referencia, incluso muy tímida, a un símbolo espiritual de la construcción comunitaria (el azul mariano, las estrellas de la mujer del Apocalipsis, el recordatorio de la sensibilidad cristiana de los padres de Europa –excepción hecha de Jean Monnet–, etc.) va a ser neutralizada en beneficio del tríptico pluralidad/neutralidad/laicidad, pendiente de la libertad de religión, cuyos dos guardianes muy eficaces son un Tribunal de Justicia de las Comunidades Europeas que impone un aconfesionalismo riguroso de los restos de cultura religiosa pública, y una Carta Europea de Derechos Fundamentales, fortaleza jurídica de las normas antinaturales (garantía de la *diversidad* de los estatutos familiares en función de «la orientación sexual», etc.). También se ha podido observar el toque a rebato de lo que quedaba de influencia demócrata-cristiana en el intento de influencia sobre la opinión pública católica por los partidarios (demócrata-cristianos) de la integración, en la campaña mediática para la inclusión de la noción de patrimonio religioso de Europa en el tratado constitucional europeo.

En materia europea, el hito del Vaticano II ha hecho sentir claramente sus efectos en las relaciones entre Iglesia y sociedad. Si la reivindicación de los derechos de la Iglesia en la ciudad fue decididamente abandonada, lo ha sido en beneficio de una «vacuidad crecientemente sobre el plan espiritual» y de una «obsesión de la cuestión social internacional»³⁰. Así lo había temido Donoso Cortés: «Lo peor sería que el catolicismo, dudando de sí mismo y dejando de ver más

29. Cfr. Alfred DUFOUR, «Europe sans chrétienté ou chrétienté sans Europe. Réflexions sur le déracinement culturel et spirituel de l'Europe à la veille du IIIe millénaire», en FACULTE DE DROIT DE GENEVE, *L'histoire du droit entre philosophie et histoires des idées*, Schulthess-Bruylant, Bruselas, 2003, pp. 389 y ss.

30. DUFOUR, «Europe sans chrétienté ou chrétienté sans Europe », cit.

allá de la cuestión social las perturbaciones que le han dado lugar, llegara a confundir lo que es realizable en el tiempo y lo que no lo es más que en el plano del ser y de la eternidad, que consiente alterar la doctrina, única realmente explicativa y eficaz, concediendo al adversario la posibilidad de crear esta organización perfecta que sólo habría sido una caricatura y una mentira»³¹.

5. Del pluralismo al exclusivismo democrático

Según los lugares (Francia, Alemania, Italia...) la democracia había sido considerada recomendable o no. El sistema clerical contemplaba, de manera similar en todos los países, la constitución de un bloque católico. Se había admitido de hecho, y luego de derecho, lo democrático, y por tanto, se pretendía que el deber político de los católicos era participar, votar. Se insistía mucho sobre la función de designación de los gobernantes, mientras que en realidad de lo que se trataba era de opinar sobre ideas y entrar en un «debate» interminable, educando en este caso en el señuelo de la práctica democrática. Se asistirá, en realidad, a la reconducción de los aspectos negativos de la política clerical anterior, pero esta vez al servicio de una ideología de sentido opuesto: del anatema dirigido a la pluralidad moderna al diálogo con ella. El fruto sólo tenía que recogerse cuando las circunstancias lo permitieran, extendiéndose la desobediencia en el interior de la Iglesia además de aplicarse a la sociedad.

El catolicismo liberal se unió así al movimiento general de colaboración con el sistema dominante por la vía de la defensa feroz de la libertad moderna y, para los demócrata-cristianos, por la legitimación exclusiva de la democracia. Se trata de una participación en el sistema laicista, ontológicamente opuesto a la universalidad católica y a la filosofía política clásica. La consecuencia primera es evidentemente su pérdida de vista, a la larga, de las finalidades de la implicación de los católicos en la Ciudad. Este intento de *via media*

31. Jules CHAIX-RUY, *Donoso Cortés. Théologien de l'histoire et prophète*, Beauchesne, París, 1956, p. 155.

por conducto del liberalismo y/o del democratismo lleva en efecto, en razón de la sumisión progresiva al sistema laicista establecido, a constituirse en uno de sus mecanismos funcionales: la participación induce una praxis cuya característica, para el católico, es ante todo la del indiferentismo en materia política, «siempre que el bien común esté asegurado», conducente a la legitimación de una situación que, sin embargo, da lugar a un debilitamiento considerable del lugar de la Iglesia en la sociedad. El catolicismo liberal, al resignarse al indiferentismo religioso, la igual dignidad de las creencias y la igualdad del estatuto público del error y de la verdad, lleva al relativismo moral, a la aceptación de la libertad de conciencia subjetivista, a la supresión de la censura en materia de moralidad pública, es decir, a lo que se llamará poco después la permisividad. A todo ello se ha llegado *in fine*, pero a condición de salvaguardar la apariencia de la estabilidad social.

La opción liberal conduce a aceptar la autonomía individual y social en total contradicción con la exigencia católica que recuerda la soberanía de la ley de Dios sobre la razón individual y la realeza social de Cristo sobre las naciones. La etapa siguiente fue evidentemente, para el «progresista», someter –a título individual de la soberanía de la conciencia– la revelación cristiana al libre examen y aceptar al mismo tiempo el indiferentismo del Estado. Cristo ya no reina sobre las naciones pero *la Iglesia es libre en un Estado libre*³².

Se ven los estragos de lo que se ha convertido en un falso debate en el seno de los fieles y de la jerarquía episcopal, de la mayoría de los países europeos y también no europeos, en un momento en el que se mundializa una nueva *Kulturkampf*. Ahora bien, la contradicción de una voluntad individual que puede sujetarse a la revelación, junto con una razón social y pública, que no sólo se ha sustraído, sino que ha comenzado a organizar la represión de las obras de inspiración católica, no puede dejar de estallar el gran día. La lógica implacable de la modernidad demuestra que la *praxis* social, al querer separar

32. Cfr. Charles de MONTALEMBERT, *L'Eglise libre dans l'Etat libre (précédé de Des intérêts catholiques au XIXe siècle)* [1863], Cerf, Paris, 2010.

del orden divino, ha llevado en muchos casos a la incapacidad de discernir lo verdadero de lo falso, a una pérdida de la fe y, para muchos de los católicos, presionados entre su posición de hombres privados y de hombres públicos, a aceptar *in fine* la voluntad de limitar la radical función social y política de la Iglesia y de la religión en la Ciudad, reduciéndola a una obra de... moderación³³.

6. La ratificación

Se conoce el papel de Jacques Maritain ante Pablo VI y en el Concilio Vaticano II. Por la adopción de hecho de su «distinción de planos», que conduce al conflicto entre pre-política (acción católica) y compromiso político, ha desempeñado un papel de «timonel» para que los católicos, franceses o no, adoptaran la adhesión práctica al orden existente, haciendo uso de una retórica que condujo a admitir unas llamadas «leyes» vectoriales de la historia que imponen el pluralismo y la neutralización del espacio público.

Maritain influyó ampliamente sobre aquellos que habían de guiar a partir del Concilio Vaticano II la nueva política clerical, pasando en primer lugar «del anatema al diálogo» –por tomar de nuevo la expresión lanzada en la época por Roger Garaudy–, y luego a la inserción en un pluralismo de principio como «levadura en la masa», cuya irreductible matriz es una contradicción teórica insostenible entre libertad religiosa –entendida en el sentido católico de libertad de profesar la religión verdadera– y catolicismo «privado». Las incidencias políticas ya son conocidas puesto que se ha pasado progresivamente de la indiferencia de la Iglesia en materia política a la legitimación exclusiva del liberalismo y de la democracia como precio de una supervivencia de ganancia *a minima*, que ni siquiera son fundamentales. Sin embargo, hay que añadir, además de la moda más reciente pero hoy decadente de un cierto comunitarismo, una especie de postura de retirada contestataria, la «excristianización» apreciada

33. Cfr. DUMONT, DUMONT y RÉVEILLARD (eds.), *La culture du refus de l'ennemi. Modérantisme et religion au seuil du XXIe siècle*, cit.

por François-André Isambert³⁴, según la cual en 1980: «1. Las transformaciones actuales de la Iglesia son el resultado de la acción de minorías ilustradas o al menos que se consideran como tales (teólogos, liturgistas, capellanes, laicos formados por los movimientos de Acción Católica). 2. Las masas populares han reaccionado negativamente, unas veces alejándose del clero y desertando del culto, otras adhiriéndose a formas antiguas de ritos y de creencia, e incluso adhiriéndose a un clero tradicionalista. 3. A su vez, las minorías ilustradas han condenado estas reacciones, y en particular la segunda, juzgándolas no cristianas e impidiendo al cristianismo de masas manifestarse en la forma que le conviene. Las masas no estarían des-cristianizadas, sino que habrían sido ex-cristianizadas (o, como se dice, “excomulgadas”), es decir, rechazadas fuera del cristianismo».

Se va precisando cada vez más la evolución de las relaciones entre catolicismo liberal y Estado moderno aunque la aceleración histórica se haya hecho sentir desde la época del Concilio. «La animosidad de la Iglesia Católica no va ya contra los derechos humanos, o el liberalismo político: va contra la interpretación de las consecuencias del liberalismo, en el sentido de la autonomía individual»³⁵. En efecto, este proceso da la impresión de una sucesión, no perfectamente lineal, es cierto, de concesiones bastante unilaterales impuestas por los católicos liberales, de la aconfesionalidad del Estado a la separación, y hasta la toma en consideración de la laicidad aunque ésta, para ser aceptable para el ámbito católico, debe cubrirse de «positividad» y otras apariencias de funciones sociales en el espacio público.

El Concilio Vaticano II obró un reconocimiento explícito, «aunque condicional y medido», de los méritos de la democracia y del liberalismo. Así, los padres conciliares «abandonaron la idea de los deberes específicos del Estado respecto de Dios» y reconocieron la existencia de un derecho a la libertad religiosa «que han convertido

34. François André ISAMBERT, «Le sociologue, le prêtre et le fidèle», en Henri MENDRAS (ed.), *La sagesse et le désordre. France 1980*, Gallimard, París, 1980, p. 225.

35. Émile PERREAU-SAUSSINE, *La pensée politique catholique à l'ère démocratique: une histoire*, Le Cerf, París. 2011 p. 235.

en piedra angular del pensamiento político católico»³⁶. La Iglesia católica puede así, en esta visión de su función, ya bastante reducida – hay que recordarlo –, esperar asegurarse un lugar en la democracia liberal, apoyándose en los principios mismos de esta última, y proporcionando la sabiduría necesaria que la vida democrática no produce por sí misma. «El futuro del catolicismo parece pasar por una fusión con el espíritu evangélico (en el sentido protestante del término) que se asocia mejor a la mentalidad democrática»³⁷.

Dos procesos actúan como una clave de explicación de la generalización, como si tratase de una evidencia, de la idea liberal en muchos eclesiásticos y fieles que –disponiendo del control del artefacto– se han mantenido dentro del aparato eclesiástico y de animación parroquial. Por una parte, la idea de que los católicos ofrecen a la democracia, con su concepción de la absolutización de la libertad moderna, el carácter paradigmático que faltaba tanto a un nuevo clericalismo como a los fieles tentados por el moderantismo. Por otra, la acentuación de la participación de los católicos en el sistema democrático en diversos países de Europa y de las dos Américas es el resultado de una acción de pinza de los católicos liberales y demócrata-cristianos que, cada uno en sus esferas respectivas, influyen en la revolución cultural –filosófica, espiritual, moral–, pero también política, del mundo católico.

Así, liberalismo y democratismo (de la indiferencia de la Iglesia en materia política «siempre que el bien común esté asegurado» a la legitimación exclusiva de la democracia) están oficialmente aprobados, entre otros lugares en el *Compendio de la doctrina social de la Iglesia*³⁸. La inflexión de esta consagración del sistema occidental data de la encíclica de Juan Pablo II *Centesimus annus* de 1 mayo

36. PERREAU-SAUSSINE, *La pensée politique catholique à l'ère démocratique*, cit.

37. PERREAU-SAUSSINE, *La pensée politique catholique à l'ère démocratique*, cit.

38. COMPENDIO DE DOCTRINA SOCIAL DE LA IGLESIA, párrafos 190, 191, 321, 395, 406-416 principalmente.

1991 (núm. 850). A partir de entonces, el análisis crítico sigue abierto, pero solamente como una búsqueda de mejora o de frenos que oponer a sus derivas accidentales³⁹. Lo ilustra bien un texto, entre una multitud de documentos propuestos a los fieles por las conferencias episcopales: *Catholiques et présents dans la société française. Foi en Dieu et démocratie*⁴⁰ del obispo Claude Dagens, donde se puede leer, en relación con los católicos franceses: «Hace tiempo se han puesto a comprender y aceptar los cambios considerables que ha acarreado la aparición de un Estado republicano y luego laico». Más adelante, el obispo de Angulema toma prestada a un hermano en el episcopado una interpretación interesante: «El obispo Eric de Moulins-Beaufort muestra que la evolución de la Iglesia católica con respecto a la democracia tiene razones esencialmente teológicas y no políticas» (pág. 51); pero, ¿no sería a la inversa, que los cambios teológicos son la conclusión de algunas prácticas políticas anteriores?

39. Cfr. por ejemplo en este sentido la *Nota doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, publicada por la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE el 24 de noviembre de 2002.

40. Claude DAGENS, *Catholiques et présents dans la société française. Foi en Dieu et démocratie*, Bayard, París, 2012, p. 48.