RHONHEIMER, Martin

Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja

Rialp, Madrid, 2009

Martin Rhonheimer siempre logra interpelar al lector. Uno puede coincidir o no con sus argumentos, sin embargo, la profundidad y el rigor de su exposición no defraudan. El presente libro es la traducción de su contribución para el proyecto de investigación promovido por el *Instituto Veritatis Splendor*, de Bolonia, y que bajo la coordinación de Pierpaolo Donati ha culminado en la edición de la obra *Laicità: la Ricerca dell'universale nelle differenze* (il Mulino, Bolonia, 2008).

El nuevo trabajo del profesor de Ética y Filosofía Política (Universidad de la Santa Cruz, Roma) se ubica en la línea de varios aportes, presentes en la literatura reciente, que ofrecen una renovada comprensión del sentido y alcance de la relación entre cristianismo, laicidad y cultura política contemporánea. Se pueden mencionar las obras de Charles J. Chaput (*Render Unto Caesar. Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*, Doubleday, Nueva York, 2008) y de Luca Diotavelli (*Una alternativa laica alla laicità*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2010), y también algunas conferencias de los cardenales Angelo Scola y Camillo Ruini, que siguen la estela de importantes intervenciones de Benedicto XVI en la materia.

El texto aborda desde una perspectiva histórica, combinada con un análisis filosófico-teológico, la relación entre cristianismo y laicidad. La tesis, no exenta de cierta polémica, sostiene que "el cristianismo introdujo en la historia occidental de manera absolutamente nueva –más aún, por primera vez– una clara separación entre religión y

política" (p. 15). Esta separación no está libre de tensiones, pues a la par que se reconoce la legítima autonomía (intrínseca bondad de lo creado: *perspectiva de la creación*) de los poderes de esta tierra se afirma su necesidad de redención y de salvación (pecado original: *perspectiva de la redención*). Pero las cosas son todavía más complejas, ya que la presencia de estos dos principios, de fuerte indeterminación original –en efecto, no existe un modo fijo y perenne de pautar su relación y concreción históricas–, hizo que el cristianismo fuera la condición de posibilidad para el desarrollo de una cultura política laica y, por paradójico que parezca, se erigiera también en su garante. Evidentemente, la presentación de un escenario tan complejo exige la introducción de ulteriores precisiones y a ello se dedica buena parte del estudio histórico. En efecto, no se trata de negar a la fe cristiana su legítima capacidad para influir sobre la realidad de las *unidades de orden* que articulan la vida temporal, tales como las instituciones sociales, legales, políticas, económicas y culturales, sino de señalar que para vivir en plenitud la propia fe, no se considera necesario un sistema social, político y jurídico *derivado* de la fe. En este sentido, la etapa de los primeros cristianos permanece como un testimonio –*martyr* etimológicamente significa 'testigo'– imperecedero de la real posibilidad de alcanzar una perfecta identidad y práctica cristianas, en una sociedad regida por principios no informados por el cristianismo e, incluso, opuestos en muchos puntos a él.

La tesis propuesta adquiere mayor relevancia a la luz del contraste que ofrece la experiencia histórico-cultural del mundo islámico. En efecto, mientras que el cristianismo no se define a partir de la proyección de un orden social, el Islam sí lo hace. Desde el punto de vista de la *Sharía*, no cabe la posibilidad de reconocer la existencia legítima de un Estado laico. La laicidad se opone radicalmente con la autocomprensión original, con la identidad religiosa y con la interpretación de los textos legales que el Islam hace de sí.

La primera parte de la obra ofrece un análisis diacrónico, en el que se estudia la articulación y desarrollo de los principios arriba expues-

tos a lo largo de la historia. La perspectiva adoptada deja ver la influencia de las valiosas investigaciones, aunque no muy difundidas en el ámbito iberoamericano, de Harold J. Berman, Brian Tierney y Toby E. Huff. Se exponen las distintas interpretaciones propuestas, así como las tensiones y conflictos suscitados en las distintas épocas de la historia. También se reseñan los distintos recursos teórico-conceptuales que se fueron introduciendo para resolver las innumerables disputas en torno a la relación entre poder temporal y autoridad divina. De este modo, se pasa revista a la situación vivida en la época del Imperio Romano, a la transformación posterior en tiempos de Constantino, al impacto de la fórmula ambrosiana (*Imperator intra ecclesiam, non supra ecclesiam*), a la novedad que supuso la *Republica christiana*, a la célebre propuesta agustiniana, a la introducción de la fórmula gelasiana respecto de la existencia de dos poderes con jurisdicciones propias (*auctoritas sacrata* y *potestas regia*), la consolidación del Imperio Cristiano (alianza del papado con los reyes francos), los cambios introducidos durante la reforma gregoriana, el arduo debate con motivo de la distinción entre la *potestas directa* e *indirecta*, la transformación del agustinismo político a lo largo de la Alta Edad Media y, finalmente, la evolución doctrinal en el tránsito a la modernidad[1].

El repaso histórico-conceptual resulta adecuado por cuanto describe con singular nitidez cómo muchos de los intentos por solucionar un escenario conflictivo fueron los que sentaron, al mismo tiempo, las

1 "Con el constitucionalismo moderno, enraizado en la idea moderna del derecho natural, se inicia por tanto una forma laica de control moral y jurídico del poder. El gran mérito del constitucionalismo liberal reside en que, a lo largo de la historia, ha conseguido que el Estado moderno se someta a las limitaciones y controles legales, que el poder se subordine al derecho. Y todo ello conforme a la vieja idea anglosajona de la *rule of law*, proveniente de una tradición más antigua, medieval, que finalmente se ha convertido en el fundamento de nuestras democracias modernas, con su novedosa idea de los derechos fundamentales, civiles, así como de los derechos del hombre" (pp. 73-74).

bases para un conflicto posterior. Los "efectos paradójicos", en palabras de Rhonheimer, que se generan en los distintos escenarios ilustran con claridad lo que en el ámbito de la teoría de la acción o de la economía política se entiende como consecuencias no intentadas de la acción. Los ejemplos indicados revelan lo importante que resulta que los agentes sociales sean capaces no sólo de saber *lo que van a hacer* sino también de prever *qué escenarios negativos pueden generarse como consecuencia de la acción emprendida*. Así, por ejemplo, se puede apreciar que el cristianismo en sus inicios se opone al poder político, y en nombre de la verdad, sostiene el primado y la libertad de la conciencia, pero al mismo tiempo, "en nombre de la verdad e incluso con la ayuda del poder político, se tiende simultáneamente a uniformar las conciencias, procurando que se considere ilegal todo intento de criticar la integridad de la fe cristiana" (p. 34). No obstante, este segundo aspecto "no debe entenderse como una consecuencia directa y necesaria del cristianismo, sino más bien como fruto de la mentalidad romana e 'imperial', amplísimamente difundida en la cultura de la antigüedad tardía, también entre los cristianos, así como de determinadas contingencias históricas" (p. 34).

Del mismo modo, el enorme éxito y la gran rapidez con que se cristianizó la sociedad y cultura antiguas, ocasionaron –de modo indirecto– cierta "presión hacia el conformismo, al que difícilmente podían sustraerse sobre todos los intelectuales y las capas dirigentes de la sociedad, si no querían acabar 'socialmente muertos', discriminados en sus perspectivas sociales y profesionales. Esta misma razón puede asimismo explicar el difundido decaimiento del fervor cristiano con respecto al de los primeros tiempos, en buena parte debido también a una cristianización a menudo esquemática y superficial" (pp. 34-35). Otro caso sintomático lo protagoniza el agustinismo político. Mientras que el pensamiento político de San Agustín fue un intento por disolver el nexo entre religión y política, el "agustinismo político" –que rinde escaso honor al pensamiento agustiniano– originó una vía de interpretación que legitimó precisamente la

evolución contraria, es decir, en la línea de una progresiva fusión entre religión y política.

La caída del Imperio Romano de Occidente hizo posible que la Iglesia adquiriera un nuevo rol. En efecto, el vacío institucional y la desintegración social hicieron que la Iglesia se convirtiera en la institución garante del orden público y del mantenimiento de las instituciones jurídicas en amplias zonas del extinto Imperio. Asimismo, junto con el espíritu misionero y la amplia expansión del monacato, la Iglesia asumió un importantísimo papel como institución educativa, no sólo en materia de fe sino también en el área de la cultura y el desarrollo de las distintas técnicas que permitían una mejora en el nivel de vida. Sin embargo, no es menos cierto que se produjo una fuerte clericalización de la vida social.

Finalmente, otro ejemplo lo constituye la alianza del papado con los reyes francos, y la posterior conformación del Imperio cristiano. La nueva cristianización, educación y civilización de los pueblos generó una auténtica transformación de la vida social. En este nuevo escenario, el cristianismo pudo poner fin a la ficción jurídica de la inmutabilidad del derecho consuetudinario. La introducción del derecho natural como gozne entre el derecho divino y el derecho civil permitió superar cierto 'positivismo' del derecho consuetudinario, mediante una valoración crítica según criterios de racionalidad moral. De este modo fue posible *desacralizar* y extirpar las costumbres degradantes que no eran conformes al orden de la razón. Además, la propia confrontación que la Iglesia hace de sus leyes (derecho canónico), a la luz de los principios de racionalidad de la ley natural, puede considerarse como el inicio de un desarrollo que culminará con la noción de derechos humanos como derechos subjetivos (tesis de B. Tierney) pero, al mismo tiempo, como consecuencia no intentada, se debe señalar la deriva subjetivista-racionalista del derecho, que se iniciará a partir de la modernidad.

La consideración, en perspectiva histórica, de los efectos paradójicos que frecuentemente han seguido a los distintos intentos de salvar la

tensión entre poder temporal y autoridad divina, sirve de advertencia para evitar los análisis simplistas y cortoplacistas en la coyuntura actual.

El estudio del complejo escenario suscitado con motivo de las transformaciones socio-culturales ocurridas durante los siglos XIX y XX constituye la parte más delicada y desafiante de la obra. Según Rhonheimer, la reflexión de la Iglesia durante los últimos dos siglos se caracteriza por una lenta y progresiva toma de conciencia de los condicionamientos históricos que influyen sobre sus propuestas, y por una creciente liberación respecto de ellos. Por otra parte, la confusa exposición y la equivocidad de los términos utilizados por quienes impulsaban el proyecto liberal, constitucionalista y laico, junto con las propuestas agresivamente anticlericales presentes entre algunos de los que defendían estas ideas, hicieron que la confrontación fuera inevitable.

Las reacciones de la Iglesia a las reivindicaciones modernas de impronta liberal, de algún modo estuvieron marcadas por el carácter agresivamente antirreligioso y anticlerical que caracterizó a la Revolución francesa[2]. El temor y la necesidad de defensa condicionaron de algún modo la comprensión del proyecto liberal, constitu-

2 Conviene recordar las diferencias entre el proyecto liberal europeo y el americano. En un significativo mensaje navideño dirigido a la Curia Romana (22.12.2005), Benedicto XVI no sólo se refirió positivamente al 'modelo de Estado moderno' originado en Norteamérica sino que también distinguió entre la segunda fase radical jacobina de la Revolución Francesa y la primera, marcada por la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*. Ahora bien, esta declaración fue condenada en su momento por Pío VI como apostasía nacional de la fe católica. Según Rhonheimer, "este cambio de actitud hacia la realidad terrena del Estado y de la política –que no ha sido un cambio en la doctrina de la fe– no es sólo una prudente adaptación comprensible porque hoy en día la Iglesia católica existe en un entorno secular y pluralista. (…) Se trata más bien de un giro en el nivel de los principios hacia lo que ahora se juzga como más congruente con el espíritu del Evangelio" (p. 184).

cionalista y laico. Frente al liberalismo entendido como indiferentismo religioso y anticlericalismo, la Iglesia no podía aceptar ninguna propuesta política, emanada de esas bases y que pretendiera disolver el nexo jurídico y político entre verdad religiosa, poder temporal y derechos del ciudadano[3]. Además, desde la perspectiva de que únicamente la verdad tiene derechos, y no el error, las llamadas 'libertades modernas' se ofrecían como un imposible por cuanto parecían exigir la equiparación indiferente de todas las creencias religiosas: situar los derechos de la persona por encima de los 'derechos de la verdad' parecía suponer el indiferentismo religioso. El problema era hallar "la manera de conciliar la reivindicación moderna del primado de lo político, y de la consiguiente autonomía y laicidad del poder político, así como las ideas de la soberanía popular, de la democracia y del principio de mayoría, con la pretensión cristiana del primado de lo espiritual sobre lo temporal y con la autocomprensión de la Iglesia como voz de una verdad, que no sólo constituiría la medida última para el destino eterno de la persona humana, sino también para los asuntos humanos, esto es, para el bien común de la ciudad terrena" (pp. 89-90).

A la hora de analizar la compleja confrontación ocurrida durante el siglo XIX, Rhonheimer señala un detalle histórico muy importante, aunque frecuentemente olvidado. Se trata de recordar que el movimiento laicista-liberal no se organizó en contra del sistema medie-

3 Sin duda, el liberalismo es un término equívoco que debe ser rectamente ponderado. Rhonheimer explícitamente señala la presencia de un sano liberalismo de fuertes puntos en común con la tradición clásica: "El constitucionalismo liberal, elitista y anti-igualitario en su primera fase, así como el posterior constitucionalismo democrático, estaban más en consonancia con la tradición antigua y medieval –tal como se había formulado en la teoría del *regimen mixtum*–, que con la visión del Estado cristiano –siempre monárquico, con un monarca cristiano más o menos absoluto– promovida por la Iglesia del siglo XIX (no sin cierta nostalgia de los tiempos anteriores a la Revolución francesa, cuando el Estado era un apoyo seguro de la Iglesia y de su tarea pastoral)" (p. 82).

val, que en esa época ya llevaba varios siglos enterrado, sino contra el sistema moderno de unión entre el trono y el altar. Asimismo, el profesor suizo señala que el sistema que defendió la Iglesia en su lucha contra el iluminismo de la Revolución francesa no era, en rigor, el sistema medieval, sino el de una especie de Estado absoluto confesional moderno.

Finalmente, el Concilio Vaticano II desliga, a nivel doctrinal, el nexo entre derecho a la libertad religiosa y verdad: "El nuevo planteamiento implica que la Iglesia ya no pide *su* derecho a la libertad religiosa, tanto para los fieles católicos individuales como para la institución eclesial, en virtud de la afirmación de que la religión cristiana es la *verdadera*, ni, por tanto, concede como mucho una tolerancia a los miembros de otras religiones o confesiones 'para evitar males mayores'. Según la doctrina del Vaticano II, dicho derecho más bien se reivindica hoy basándolo en la común obligación de todos los hombres de buscar la verdad religiosa y de adherirse libremente a ella. A lo cual se añade que el poder temporal es incompetente en materia de religión, por lo que no tiene el cometido de emitir un juicio acerca de la verdad de cualquier religión, ni de convertirla en norma pública" (p. 93). Con la doctrina sobre el derecho a la libertad religiosa, la Iglesia reconoce la laicidad del Estado como separación institucional entre religión y política.

En la segunda parte de la obra se exponen los criterios rectores de una concepción política 'sana' de la laicidad. Se introduce aquí la distinción, hoy ya bastante conocida, entre una sana laicidad (o laicismo a nivel político) y un laicismo integrista, o por utilizar categorías rawlsianas, una doctrina comprehensiva laicista. El integrismo laicista niega la diferencia entre la esfera de la razón política-pública y el ámbito de interpretación integral del mundo. Las personas que intentan rechazar la parte de verdad que tiene esta distinción, de algún modo terminan siendo funcionales a la visión laicista. Rhonheimer destaca que la libertad religiosa y la correspondiente neutralidad del Estado no significan la arreligiosidad o el 'ateísmo'

público. En efecto, el ateísmo público no constituye propiamente un caso de neutralidad religiosa sino una convicción negativa de la religión y de toda creencia teísta. Como resulta obvio, la negación y la antinomia nunca pueden ser consideradas como actitudes 'neutrales'. La posición neutral es la que se abstiene de la valoración, conforme criterios de verdad, de una u otra posición en la esfera política; lo cual es compatible –junto con la libertad religiosa– con el reconocimiento público –aun cuando no-confesional– de la existencia de una transcendencia divina; y es igualmente armonizable con la asunción de medidas políticas que faciliten y alienten la práctica religiosa a los diversos creyentes.

En un Estado sanamente laico, el poder político debería considerar a las religiones conforme a criterios de justicia política, que incluyeran imparcialidad y neutralidad. Esta postura es compatible con el reconocimiento –incluso en planes educativos– del valor de la dimensión religiosa como fuente de cultura, orientación moral y unión social de los ciudadanos. Este reconocimiento no supone postular un Estado 'creyente', sino la asunción de que la vida pública de un país no exige cerrarse en bloque a la presencia de la dimensión religiosa en la existencia humana. Por lo demás, en la medida en que la dimensión religiosa nunca se presenta como un hecho abstracto y ahistórico, es preciso contemplar las expresiones y formas concretas en que se institucionaliza la vida religiosa de la ciudadanía. Este último punto exige analizar la relación entre política y religión en el contexto del pluralismo contemporáneo. Rhonheimer introduce aquí una tesis que ha mencionado con anterioridad en varios sitios[4]:

---

4 (1997), "Lo Stato constituzionale democratico e il bene comune", en *Con-tratto. Rivista di filosofia tomista e di filosofia contemporanea*, Morandi, Emmanuele y Panattoni, Riccardo (eds.), Il Poligrafo, Padua, pp. 57-122.

(2008), "Secularidad cristiana y cultura de los derechos humanos", *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*, nº 118, pp. 49-66.

el Estado laico constitucional es capaz de ofrecer el marco institucional conforme a un ideal de ciudadanía y de bien común, plasmado en el *ethos* de la paz, la libertad y la igualdad para una sociedad pluralista. Sin embargo, no puede existir un Estado multicultural en el sentido político y cívico, ya que el multiculturalismo, en sentido estricto, implica la falta de unidad cultural: "El *ethos* laico del Estado constitucional democrático conforma una verdadera *cultura* política, con un *ethos* propio y una fuerza unificadora de la vida social y pública, que se define mediante un proyecto común y no en términos multiculturales o culturalmente pluralistas" (p. 118).

Otro punto importante en la presentación de Rhonheimer lo constituye el modo de concretar la operatividad de los criterios de valor, inspirados en creencias religiosas, en el debate político democrático[5]. En este punto el profesor suizo es frecuentemente malinterpretado por quienes, erróneamente, creen ver en su propuesta una especie de complicidad con el liberalismo procedimental y un destierro de la arena pública de los argumentos apoyados en la doctrina de la ley natural[6]. La concepción política de laicidad contempla y admite la presencia en el discurso político de valores provenientes de creencias religiosas, "con tal de que sean convenientemente adaptados al discurso político, de modo que puedan ser entendidos y aceptados por todos los ciudadanos y, por tanto, generalizados" (p. 119). Evidentemente, la actitud de lealtad cívica a las instituciones políti-

5 (2005), "The *Political Ethos* of Constitutional Democracy and the Place of Natural Law in Public Reason: Rawls's 'Political Liberalism' Revisited", *American Journal of Jurisprudence*, vol. 50, pp. 1-70.

(2009) "Rawlsian Public Reason, Natural Law, and the Foundation of Justice: A Response to David Crawford", *Communio: International Catholic Review*, vol. 36, nº 1, pp. 138-167.

6 Véase la crítica de Crawford, David S. (2007), "Recognizing the Roots of Society in the Family, Foundation of Justice", *Communio International Catholic Review*, vol. 34, nº 3, pp. 379-412.

cas del Estado constitucional democrático y a sus reglas de juego no exige callar respecto de lo que uno considera como los criterios más adecuados para pautar la vida común. Es manifiesto que no porque algo sea dicho por la mayoría deba por ello constituirse en derecho. Como se sabe, aunque algo sea derecho vigente puede ser injusto y cabe, conforme a las reglas de juego democráticas, enfrentarse a esa situación. Pero las reglas de juego también suponen que si uno quiere que la opinión propia se convierta en ley debe para ello convencer a la mayoría. La lealtad cívica implica, por tanto, que muchas veces se deba renunciar "a ver hechos realidad ciertos valores que se consideran de mayor dignidad, o un proyecto integral concerniente a la propia concepción de la buena sociedad" (p. 120). Es cierto que esto puede sonar un tanto descorazonador pero creo que está en sintonía con lo que sostiene Ratzinger cuando advierte que "a fuerza de luchas por metas excesivas se frustra la vía de lo posible y de lo necesario"[7].

A pesar de los buenos aspectos que ofrece, al menos a nivel teórico, la propuesta de relación entre cristianismo y laicidad, las tensiones y confrontaciones abundan. En cierta medida, la raíz del problema se encuentra en la propia razón de ser de la Iglesia: "En la actualidad, el escándalo no reside en el hecho de que el cristianismo o la Iglesia nieguen la legitimidad política y autónoma de la democracia –cosa que no hacen–, sino en su pretensión de ser, también para la comunidad política democrática, una fuente y una garantía última de valor. El Estado no está ni obligado ni en condiciones de reconocer tal pretensión como verdadera. Pero tampoco puede considerar como un ataque a la laicidad la presencia pública de esa pretensión, ni su influjo en la sociedad y en la vida pública de una nación" (pp. 127-128). Subyace en el laicismo integrista una obnubilación que

7 Ratzinger, Joseph (1984), "Cristianismo y democracia pluralista", en *Iglesia, ecumenismo y política*, BAC, Madrid, pp. 233-234.

afecta a buena parte de la sociedad civil en su conjunto respecto del rol que el Estado-nación debe ejercer en la organización de la vida social contemporánea. Rhonheimer señala con lucidez esta fascinación contemporánea: "también hoy existe la idolatría de la política y del Estado, que vienen a ser formas secularizadas de la idolatría del Emperador de la era romana y de la sacralización medieval del poder político" (p. 127). Se trata de una especie de *estatolatría* (en palabras del profesor Huerta de Soto, aunque paradójicamente Gramsci también utilizara este término), presente incluso entre muchos pensadores cristianos, que se muestran más preocupados por marcar distancias respecto de las propuestas liberales de un Estado mínimo, que por alertar del peligroso avance del Estado moderno sobre la vida privada de las personas. En este sentido, la idea de una continuidad cuasi lineal en el desarrollo de las formas de organización políticas –a pesar de las diferencias obvias–, desde la *polis* antigua, pasando por la *civitas* medieval, hasta llegar al Estado moderno, era algo asumido, lamentablemente, de modo acrítico. Recientemente, en parte debido a los avances legislativos en abierta oposición con algunos principios básicos de la ley natural, esta percepción está cambiando y ya es posible escuchar más voces críticas respecto de esta nueva forma de *paternalismo*, fruto del progresivo avance de un Estado cada vez más interventor y regulador de la vida social.

Sin duda, la relación entre cristianismo y Estado nunca va a alcanzar un nivel de armonía que logre eliminar de raíz las tensiones y los conflictos. Aceptar esta premisa puede ser un importante paso para afrontar los problemas concretos que existen en la actualidad. No se debe olvidar que "el cristianismo no es una ideología o un programa político que tienda a su perfecta realización" (p. 102). En este sentido, la propuesta de Rhonheimer excluye de raíz cualquier peligro de ideología, esto es, de considerar que alguien pueda conceptualizar un sistema social perfecto. De acuerdo con la *forma mentis* del ideólogo, no importa el bando en el que se encuentre, el problema de la convivencia política se reduce a un asunto estratégico respecto de cómo

lograr que la realidad social se moldee conforme al esquema mental preestablecido. Para el profesor suizo, la conflictividad es inevitable: "aceptar la laicidad del Estado no equivale a afirmar la plena armonía entre Iglesia y Estado, sino más bien una 'conflictividad constructiva' en el mutuo reconocimiento de libertad y de autonomía. (…) El conflicto constantemente presente entre cristianismo y cultura política laica resulta inevitable y necesario. Querer encontrar una solución institucional límpida y perfecta para resolverlo o hacerlo desaparecer, me parece una pretensión ilusoria" (pp. 134-135, 159). Es esta tal vez la parte más original de la propuesta de Rhonheimer, ya que expone el marco teórico más adecuado para una interpretación positiva del conflicto. Desde su posición se evita tanto la deriva utópica –de quienes renuncian a actuar– como la ideológica –de quienes querrían ver plasmado el ideal de eternidad en la comunidad política terrena–. El planteamiento también excluye la tentación de aceptar el conflicto sólo por razones de conveniencia o de estrategia, lo cual termina siendo funcional a la crítica de que el cristianismo sólo asume el liberalismo político como *modus vivendi*, y en tanto no logre imponer su criterio de vida buena en el conjunto de la sociedad. Por el contrario, "la Iglesia de hoy quiere respetar esta laicidad, con todas las imperfecciones y fallos que comporta. Acepta igualmente el pluralismo que se deriva de esa laicidad: no lo concibe simplemente como una postura estratégica, sino como una exigencia doctrinal, moral y evangélica" (p. 160).

Finalmente, el texto incluye en apéndice dos textos relacionados con el tema que, en mi opinión, resultan particularmente importantes para situar de modo adecuado la singularidad de la propuesta interpretativa del autor. El primero es la traducción de un artículo publicado en *Die Tagepost* (2009), en el que el autor analiza el importante discurso de Navidad de Benedicto XVI, en donde el Papa propone una hermenéutica que considere "el juego recíproco de continuidad y discontinuidad, *en distintos planos*", como la forma más adecuada para valorar la "naturaleza de la verdadera reforma" del

Concilio Vaticano II; y en armonía con la tradición. El texto es una corrección sutil a quienes, como Spaemann, frente a una interpretación que postula la "discontinuidad y la ruptura", quisieron ver en las palabras del Pontífice –quizás con buenas intenciones pero equivocadamente– la propuesta de una "hermenéutica de la continuidad". El segundo texto es la traducción de una ponencia para un Simposio celebrado en Viena (2006), que se presenta bajo el título "Una disparidad creciente. Raíces cristianas vivas y olvidadas en Europa y los Estados Unidos". Se trata de un análisis del lugar que deben ocupar los ciudadanos cristianos en la vida civil y política en el contexto de una sociedad secularizada y plural. Ofrece algunas pistas muy interesantes para comprender las diferencias históricas que se observan en la relación entre religión y vida pública en Estados Unidos y en Europa.

Mario Šilar
Departamento de Filosofía. Universidad de Navarra