
La religión en la esfera pública. Tareas para la teología

Religion in the Public Sphere. Pending Tasks for Theology

RECIBIDO: 3 DE OCTUBRE DE 2011 / ACEPTADO: 3 DE NOVIEMBRE DE 2011

Rodrigo MUÑOZ

Facultad de Teología. Universidad de Navarra
Pamplona. España
romunoz@unav.es

Resumen: La comprensión moderna de la relación religión-política está en crisis desde hace tiempo y es urgente reformularla desde bases nuevas que permitan comprender mejor el presente. La primera parte adopta un enfoque sociológico sobre la presencia pública de la religión en una perspectiva global. En segundo lugar, desde la óptica de la teología cristiana, se abordan los principales hitos de la renovación conciliar en esta materia y algunas tareas que la teología tiene pendientes.

Palabras clave: Religión y política, Libertad religiosa, Laicidad del Estado.

Abstract: Modern understanding of the relationship between religion and politics is currently in crisis. Thus, it seems urgent to reformulate it according to new foundations so as to better understand the present situation. The first part of this article analyses the presence of religion in the public sphere from a sociological point of view. The second part identifies, following the perspective of Christian theology, the key milestones of the conciliar renewal in this area, as well as some of the tasks that theology needs to undertake in the future.

Keywords: Religion and Politics, Religious Freedom, State Secularism.

La relación entre religión y política en la historia de la Europa moderna resulta extraordinariamente compleja. De una parte, las ciencias y praxis sociales han asumido el presupuesto de que la religión debe ser excluida del espacio público, y a lo sumo ser tolerada en el orden de las preferencias privadas. De otro lado, son bien conocidos los recelos y condenas iniciales de la Iglesia respecto al Estado moderno y a los fundamentos sobre los que se asentaban las nacientes democracias liberales. Ambas perspectivas han hecho crisis desde hace tiempo y cada vez resulta más patente la urgencia de reformular la relación entre religión y política desde bases nuevas que permitan comprender mejor el presente.

La primera parte de este trabajo recoge un enfoque sociológico surgido en los últimos años que afirma la presencia pública de la religión en una perspectiva global, y en consecuencia, propone la necesidad de que las ciencias sociales la tomen en serio. La segunda parte aborda la contribución que pueden prestar en el espacio público las religiones, en particular desde la perspectiva católica: primero, retomando la renovación que realizó el concilio Vaticano II al afrontar las exigencias de la modernidad política; después señalando algunas tareas todavía pendientes para la teología que se confronta con lo social.

1. LOS RELATOS CIENTÍFICOS SOBRE LA RELIGIÓN: DE LA SECULARIZACIÓN A LA RELEVANCIA PÚBLICA DE LA RELIGIÓN

1.1. Es bien sabido que las ciencias y praxis sociales se construyeron, durante el siglo XIX y XX, sobre un presupuesto que consiste en asociar lo moderno con lo secular. Tal asociación surgió al observar el fuerte impacto de la industrialización sobre las formas tradicionales de la religión en la sociedad rural de la Europa preindustrial. La observación de esas transformaciones sociales –como ha explicado Grace Davie– llevó a los padres de la sociología a inferir erróneamente que existe incompatibilidad *necesaria* entre la religión *per se* y la vida moderna principalmente urbana. Aunque las explicaciones de ese proceso contienen matices propios en cada autor, la formulación tradicional de la teoría de la secularización afirma la pérdida de significado de la religión (creencias, prácticas e instituciones) para la operación del sistema social.

La noción de secularización, como acercamiento típicamente moderno a la religión, resulta inseparable del nacimiento de la sociología y ha dominado hasta hace poco los relatos científicos sobre la religión. Todavía hoy algunos científicos de lo social continúan tomándola como punto de referencia. En el

terreno de las praxis ha ejercido también un peso indiscutible, como pone de manifiesto el modelo laicista francés, por citar sólo el ejemplo paradigmático.

La vigencia de ese modelo ha traído consecuencias indeseables a la sociología de la religión, como la falta de interés para estudiar una realidad progresivamente marginal, o la misma ausencia de la religión en los debates de la sociología general¹. En el extremo, se ha señalado la paradoja de una disciplina cuyo punto de partida termina por destruir su objeto².

1.2. Sin embargo, la secularización es fuertemente cuestionada en ámbito sociológico a partir de los años 90³. No es posible recoger aquí la crítica a la noción de secularización en toda su amplitud, pero será útil para nuestro propósito señalar tres puntos principales donde se concentra⁴:

a) El primero de ellos surge del *análisis comparativo* de la evolución de la religión en *Europa y en América*. En el terreno empírico, resulta incuestionable el desplome que tuvo lugar a partir de los años 60 de las prácticas y –en menor medida– de las creencias religiosas en los países de Europa occidental. No obstante, la evolución es bien distinta en otras áreas geográficas como en América, donde se registran altos índices de participación religiosa. Este contraste es importante: como es difícil negar a la sociedad norteamericana el carácter de sociedad moderna y diferenciada, tal contraste parece contradecir la asociación entre modernidad y secularización.

Se constata por tanto una paradoja: lo ocurrido con la religión en Europa impide rechazar sin más la teoría de la secularización, como si se tratara de un relato mítico; por el contrario, la persistencia o incremento de la religión en otras áreas del mundo, limita de forma importante un supuesto alcance universal de la secularización, hasta el punto de que algunos han acuñado el término «eurosecularidad»⁵.

¹ DAVIE, G., *The Sociology of Religion*, London: SAGE, 2007 (reimpr. 2008), caps. 1 y 3.

² HERVIEU-LÉGER, D., *La religión, hilo de memoria* (1 ed. Cerf, 1993), Barcelona: Herder, 2005, 35-42.

³ La crítica a ciertas comprensiones unidireccionales de la secularización comienza hacia los años 60 con los trabajos de David Martin. Ver, por ejemplo, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978; «The Secularization Issue: Prospect and Retrospect», *British Journal of Sociology* 42 (1991) 465-474.

⁴ Para una síntesis más detenida del debate me permito citar MUÑOZ, R., «Religión y sociedad moderna. Nuevas perspectivas sobre teoría de la secularización y teología», en REQUENA, P. y SCHLAG, M. (a cura di), *La persona al centro del Magistero sociale della Chiesa*, Roma: EDUSC, 2011, 221-240.

⁵ BERGER, P., DAVIE, G. y FOKAS, E., *Religious America, Secular Europe?: a Theme and Variations*, Aldershot (Inglaterra): Ashgate, 2008.

b) Las paradojas que resultan del análisis comparado han desembocado en la siguiente pregunta: entonces, *¿qué significa secularización?* Es ya clásica aquí la contribución de J. Casanova, quien tras afirmar que estamos ante un concepto multidimensional, precisa tres empleos del término secularización en ámbito sociológico:

Primero, entendida como *diferenciación de esferas seculares* (el estado moderno, la economía capitalista, la ciencia empírica), es decir, como emancipación de esos ámbitos con respecto a las normas e instituciones eclesiásticas. Paralelamente, la religión pierde centralidad en la sociedad y se especializa en su espacio propio.

Segundo, secularización como *decadencia de prácticas y creencias* religiosas en las sociedades modernas. A menudo se afirma como proceso universal y progresivo, aunque como hemos visto el dato empírico se refiere sobre todo a Europa.

Tercero, como *privatización de la religión*. Esta acepción se emplea unas veces como tesis descriptiva (necesitada por tanto de validación empírica) y otras, de manera más problemática, con carácter normativo: como indicativa del comportamiento de las instituciones religiosas, o incluso como si se tratara de una condición necesaria para la democracia.

A juicio de Casanova, el primer empleo del término, la diferenciación, constituye el núcleo todavía válido de la noción de secularización y puede considerarse tendencia estructural de la modernidad. Los otros dos procesos, la decadencia y la privatización, pueden verificarse en algunas sociedades, pero no revisten carácter estructural sino el de una opción histórica. Respecto al declive, que se corresponde mejor con la situación de Europa occidental, sería deseable, más allá de la necesaria cuantificación, tomar en cuenta aspectos cualitativos para explicar ese dramático descenso de la religión en Europa. Por lo que hace a la privatización, la tesis central del autor es que desde los años 80 las religiones asumieron papeles de relevancia pública y lo más probable es que sigan haciéndolo en el futuro⁶.

c) *Secularización y modernidad*. Hemos visto que la tesis de la secularización consiste en una simple asociación entre sociedad moderna y pérdida de la

⁶ CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994 (ed. esp: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 2000); «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», *The Hedgehog Review* 8 (2006) 7-22.

religión, como si se tratara de una relación necesaria. Los relatos dominantes sobre la religión en Europa han considerado la secularización como una parte inseparable de la modernidad, de forma que la comprensión que se tenga de una pesa directamente sobre la otra, lo cual se vuelve a veces problemático. Si la modernidad se concibe no como opción por valores alternativos a los del *Ancien régime*, sino como un proceso culturalmente neutro, al modo de una ley universal de la historia que avanza de forma unidireccional (todas las sociedades que se modernizan convergen en un mismo punto); entonces, «modernizar» significaría exportar a otras áreas geográficas del mundo el «modelo» racional y secular de Europa occidental⁷. El rechazo que suscita en otras áreas culturales esta identificación de lo verdaderamente moderno con lo que ocurrió en Europa Occidental, ha llevado a buscar herramientas conceptuales más flexibles. Esto explica la fortuna que hizo la noción de «múltiples modernidades», debida al Prof. Eisenstadt, que concibe la modernidad como un conjunto de programas culturales en proceso de continua reconstitución⁸. Así, la modernidad europea sería una entre muchas y no el prototipo global, de manera que caben modernidades seculares y otras que no lo son.

1.3. De este apunte crítico a la categoría de secularización podrían extraerse múltiples conclusiones. Señalemos sólo algunas observaciones adecuadas a nuestro propósito:

a) La revisión de la noción de secularización desde bases más críticas revela el peso que han ejercido sobre ella los grandes relatos fundacionales de la Europa secular, y nos muestra que la frontera entre los aspectos descriptivo y normativo es quizá más difusa de lo que se pensaba (así, por ejemplo, la idea de la privatización no sólo describe, sino que con frecuencia asigna a la religión el lugar que debe ocupar). Pese a ello, los críticos de la secularización no proponen su rechazo, sino más bien una depuración que permita clarificar lo que mantiene de válido. En este sentido, la secularización parece difícilmente cuestionable cuando se entiende como la diferenciación de esferas seculares y la consiguiente especialización de la religión; algunos ven aquí una tendencia estructural de la modernidad.

b) Al mismo tiempo, observadores cualificados de lo social afirman que, en una perspectiva global, la religión muestra una presencia relevante en la es-

⁷ DAVIE, G., *The Sociology of Religion*, 89ss.

⁸ EISENSTADT, S. N., «Multiple Modernities», *Daedalus* 129 (2000) 1-30.

fera pública, de forma que cada vez resulta más difícil hacer política ignorando el factor religioso (relaciones de los estados con las instituciones religiosas, debates sobre la mención del cristianismo en la Constitución europea o sobre la utilización de signos religiosos, emergencia del Islam en Europa, crecimiento de Iglesias evangélicas en EE.UU., etc.). La globalización desafía a la secularización europea, e igualmente al modelo político de laicidad entendido como la ficción política de que la religión no existe. Por el contrario, a comienzos del siglo XXI, las grandes tradiciones religiosas tienen presencia pública y es improbable que emprendan el camino de la privatización; en consecuencia, parece necesario tomar la religión en serio. Conviene advertir que esta presencia pública de la religión no significa, obviamente, una simple reversión de la secularización o una vuelta atrás que devuelva a las iglesias a posiciones del pasado. La globalización que desafía a la secularización, amenaza también a las instituciones religiosas (individualización y desinstitucionalización, creciente pluralismo religioso, fenómenos de desterritorialización confesional, etc.)⁹.

c) La globalización impone la tarea de renovar la comprensión moderna de la relación religión-política, tanto en su expresión teórica –el paradigma de la secularización–, como en su reflejo práctico –el modelo de laicidad–. ¿En qué sentido cabe pensar la renovación? Si lo dicho hasta aquí es cierto, en el sentido de las dos tendencias que caracterizan en este punto la sociedad moderna: primero, es «secular» en el sentido de diferenciada en ámbitos diversos con autonomía propia; segundo, la religión está presente en ella de formas relevantes, que varían con las circunstancias históricas y culturales propias de cada área. En consecuencia, tal renovación vendría por una definición de la esfera pública que no excluya de entrada cualquier forma de religión, sino que articule e integre las identidades seculares con aquellas identidades religiosas respetuosas de la diferenciación. Evidentemente, una empresa de esta magnitud asigna tareas a ambas partes:

– A las ciencias sociales y a la política, que han de tomar en cuenta en el espacio público la cualificación religiosa de los ciudadanos y de las instituciones religiosas. Esto supone dejar atrás el esquema de la privatización, simple exclusión basada en la consideración de la religión como pura negatividad y factor conflictual. La religión puede en efecto derivar

⁹ CASANOVA, J., «Religion Challenging the Myth of Secular Democracy», en CHRISTOFFERSEN, L. (ed.), *Religion in the 21st Century: Challenges and transformations*, Farnham: Ashgate, 2010, 19-36.

hacia su perversión fundamentalista, pero puede también constituirse en uno de los principales impulsos de libertad, de progreso humano y de paz.

– A las religiones y a las iglesias, les corresponde la tarea de articular su propuesta para el espacio público, es decir, de conciliar la pretensión de universalidad de la fe –en sí misma legítima– con las exigencias de la sociedad diferenciada, asumiendo también los desafíos de la creciente pluralidad religiosa y cultural.

Esta renovación de la relación religión-política encuentra un primer obstáculo en la percepción común de la religión que se tiene en Europa. Antes de abordar la perspectiva de la teología católica, permítase una última observación empírica relativa a la *percepción de la religión*.

En este punto, Casanova presenta el contraste: mientras en Europa la religión tiende a ser percibida como problema, por el contrario, en América suele verse como parte de la solución. La percepción europea viene ilustrada por las siguientes observaciones empíricas correspondientes a 1998: casi dos tercios de la población de los países de Europa Occidental ve la religión como «intolerante» (81% en Suiza, 79% en Dinamarca). Casanova lo expresa con agudeza: como es improbable que uno reconozca la propia intolerancia, hay que asumir que quienes expresan esa opinión están pensando en la religión de otros; o bien en un selectivo recuerdo de la propia religión, que se considera afortunadamente superada. Más significativo resulta que la mayoría de la población de cada país de Europa Occidental (a excepción de Noruega y Suecia) opina que la religión es «causa de conflicto» (86% en Dinamarca). Ciertamente, el siglo XX (1914-1989) fue uno de los más violentos, sangrientos y genocidas de la historia, debido precisamente a las ideologías seculares modernas y no a la intolerancia religiosa. El mismo Casanova extrae entonces la conclusión: si una visión tan negativa y tan extendida de la religión no puede apoyarse empíricamente en la experiencia histórica de las sociedades europeas del siglo XX, uno puede sospechar que los relatos sobre la religión elaborados desde usos tan selectivos de la memoria, juegan como autojustificación de la separación entre religión y política, como si se tratara de una condición de la democracia moderna¹⁰. Sería admisible defender, en el terreno histórico y práctico, la separación de la «iglesia» respecto al «estado», pero establecer un

¹⁰ *Ibid.*, 27-28 (la referencia interna de los datos es GREELEY, A. M., *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*, New Brunswick, 2003).

muro de separación entre «religión» y «política» es injustificado y contraproducente para la misma democracia.

* * *

Hemos visto que a comienzos del siglo XXI la religión muestra una presencia pública relevante a la vez que compleja. Ahora corresponde preguntarse: ¿cómo concibe el cristianismo y en particular la Iglesia católica su presencia en la sociedad moderna? ¿Qué frutos rindió el concilio Vaticano II en relación con la modernidad política? ¿Qué exigencias comporta el contexto de la sociedad diferenciada para el discurso cristiano y qué tareas tiene pendientes la teología católica en este ámbito? El próximo apartado se ocupará de las posturas de tipo hermenéutico que confluyeron en el concilio (2.1), así como de ciertos principios que el concilio formuló y que dicen relación a la laicidad del Estado (2.2), y finalmente, de algunas tareas pendientes para la teología que se confronta con lo social (2.3).

2. EL CRISTIANISMO EN LA SOCIEDAD DIFERENCIADA: RENOVACIÓN CONCILIAR Y TAREAS PARA LA TEOLOGÍA

2.1. La fe cristiana se relaciona con la cultura según una circularidad compleja. En un sentido, el encuentro personal con Cristo opera una transformación del creyente y de su entorno cultural. En el sentido inverso, los desafíos históricos de la cultura pueden servir de estímulo y conducir a una comprensión más cabal y profunda de las fuentes perennes de la fe. Uno de esos desafíos para el cristianismo, sin duda el mayor ocurrido en los últimos siglos, fueron las transformaciones intelectuales y sociales que dieron lugar a la sociedad moderna: la ruptura de la unidad religiosa en Europa, la emergencia de los estados nacionales modernos y de la economía capitalista, así como el surgimiento de la ciencia positiva y del método empírico.

El concilio Vaticano II asumió la delicada tarea de confrontar el patrimonio de verdad recibida con las nuevas condiciones del mundo moderno, con el objeto de profundizar en los contenidos perennes del mensaje cristiano y reproponerlo renovado al hombre de hoy¹¹. Esa tarea de actualización, que

¹¹ Cfr. JUAN XXIII, «Discurso en la inauguración del Concilio Vaticano II, del 11 de octubre de 1962», *Concilio Vaticano II. Constituciones, decretos, declaraciones*, Madrid: BAC, 1966, 945-952.

requería una nueva síntesis entre tradición y progreso, es la que se designó con el término «aggiornamento». Son bien conocidas las tensiones surgidas tras la asamblea conciliar respecto a la correcta interpretación tanto del evento como de los textos, con las consabidas apelaciones a la «letra» y al «espíritu» del concilio. No obstante, vale la pena describir brevemente las posiciones hermenéuticas surgidas, porque tras ellas late precisamente una cierta comprensión del mencionado binomio tradición-progreso, o si se quiere tradición-modernidad. Las posturas que se encontraban pueden reconducirse a tres:

La posición progresista sostenía la necesidad de un decidido acercamiento al mundo, de un progreso –representado por el «espíritu» del concilio– que, aunque no quedaba del todo definido, debía ir más allá de la norma de la tradición y de los propios textos conciliares –la «letra»–. Se trataba de una propuesta de reforma radical, de un compromiso con la modernidad que entrañaba ruptura con la Iglesia «preconciliar». Por su parte, la reacción de tipo tradicionalista invertía el planteamiento, al sostener que toda reforma o adaptación cultural de lo cristiano suponía una corrupción esencial del legado recibido por tradición. Conviene notar que ambas posiciones resultan simétricas con respecto al presupuesto que comparten, a saber: que la relación entre tradición y progreso es de oposición dialéctica, de forma que uno quedaría obligado a elegir entre una u otro.

La tercera posición difiere de las anteriores precisamente porque entiende que estos dos términos se autorreclaman. Lo recibido se esclerotiza y muere si no se renueva y purifica en una constante confrontación con las fuentes, leídas también a la luz de los desafíos presentes; y la apertura a lo nuevo, al margen de todo anclaje tradicional, termina por disolver al sujeto. En un conocido discurso a representantes de la curia romana, Benedicto XVI retomaba el pensamiento de Juan XXIII y de Pablo VI en sus respectivos discursos de apertura y de clausura del concilio, y se refería a esta posición con la cuidada expresión «“hermenéutica de la reforma”, de la renovación dentro de la continuidad del único sujeto-Iglesia (...), es un sujeto que crece en el tiempo y se desarrolla, pero permaneciendo siempre el mismo»¹². Más adelante volveremos sobre este discurso del Pontífice; ahora interesa advertir que el sujeto vivo Iglesia evoluciona o crece al menos de dos maneras en último término vinculadas entre sí. La primera alude a la conversión: la Iglesia está necesita-

¹² BENEDICTO XVI, «Discurso a la Curia romana» (22 de diciembre de 2005), *AAS* 98 (2006) 46.

da de reforma porque sus miembros están sometidos al pecado, y de ahí la tarea permanente de adaptar la existencia a la fe profesada. Pero en otro sentido, nuestra comprensión de la fe y las formas en que cuaja, en la medida en que están afectadas de historicidad, son susceptibles de mayor profundización, de crecimiento, de desarrollo (catequesis, teología, formulaciones dogmáticas, liturgia, formas artísticas, etc.). Se trata de dos aspectos inseparables en la evolución de la Iglesia a través del tiempo: la conversión del corazón y las formas de expresión de la fe.

2.2. Precisamente ahí se inscribía la exigente tarea del concilio, tal como se comprendía desde la «hermenéutica de la reforma», y tal como la expresó Juan XXIII en su discurso de apertura: transmitir la doctrina íntegra no consistía principalmente en guardar un tesoro precioso, como quien mira sólo al pasado, sino en profundizar y exponer esa doctrina –a la que se debe obediencia– «según las exigencias de nuestro tiempo»¹³. Esa renovación de la auto-comprensión de la Iglesia y de su misión en el contexto de la cultura moderna suponía abordar al menos tres grandes desafíos: la relación de la fe cristiana con la ciencia moderna, el lugar de la Iglesia en la nueva configuración de lo social (estado moderno y mercados capitalistas) y su relación con las otras confesiones cristianas y con las religiones¹⁴. Se trata de cuestiones que todavía hoy permanecen abiertas, y que exceden con mucho los límites de este trabajo; aquí me referiré a dos núcleos de la doctrina conciliar que dicen relación directa a lo social:

a) En primer lugar, el principio de *autonomía de lo temporal*, que representa una cierta recepción por la teología de la categoría sociológica de diferenciación social. La constitución *Gaudium et spes* formuló la autonomía de las realidades terrenas al decir que «las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco». Se trata, a juicio del concilio, de una exigencia congruente con la fe en la creación, que excluye un conflicto real entre la investigación auténticamente científica y la fe, pues «las realidades profanas y las de la fe tienen su origen en un mismo Dios». Y a continuación, deplora la falta de respeto de esa autonomía por parte de ciertos cristianos en el pasado, que ha llevado a algunos a afirmar una supuesta oposición entre la fe y la ciencia. Este principio

¹³ Cfr. JUAN XXIII, cit., 949.

¹⁴ Cfr. BENEDICTO XVI, «Discurso a la Curia», cit.

de autonomía legítima termina de perfilarse con una noción alternativa de autonomía que el concilio juzga inadmisibile: aquella que ve lo creado como independiente de Dios, llegando a negar «la manifestación de la voz de Dios en el lenguaje de la creación» que «cuantos creen en Dios, sea cual fuere su religión, escucharon siempre»¹⁵. Es decir, que autonomía de lo terreno para el concilio significa:

– el reconocimiento de ámbitos de la acción humana con estructura y modos de operar propios, con capacidad de autorregulación y autogobierno. Esto, unido a la afirmación de que la misión de la Iglesia es eminentemente religiosa y no política, económica o social¹⁶, excluye de esos dominios todo afán de control eclesiástico o interferencia clerical;

– al mismo tiempo, esas legalidades propias de cada esfera de acción no vienen comprendidas de forma autorreferencial o en desconexión con lo humano, sino que la afirmación de una autonomía de la política, la economía, la ciencia, etc., es simultánea a la afirmación de una dimensión ética en todos esos modos de acción humana. Y tal exigencia ética no deriva en exclusiva de la fe cristiana, sino que la han reconocido los creyentes de las distintas religiones como un eco de la voz de Dios, es decir, como algo intrínseco al hecho de ser hombre.

b) Otra gran cuestión de indudable relieve social era la de la *libertad religiosa*, que proclamó solemnemente la declaración *Dignitatis humanae*, tras numerosas y apasionadas discusiones. En ella el concilio hacía propio uno de los principios del estado moderno, al tiempo que lo iluminaba desde su propia tradición. Ya desde su comienzo, la declaración suscribe tres afirmaciones que centran bien su comprensión de la libertad religiosa. En síntesis, pueden expresarse así¹⁷:

– la convicción de que la única verdadera religión subsiste en la Iglesia católica;

¹⁵ CONCILIO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 36. Más adelante el texto vuelve a afirmar leyes propias de cada disciplina (n. 43), que comportan un ámbito científico propio, en el cual los cristianos no deben esperar soluciones técnicas de sus pastores en la Iglesia. También la Constitución sobre la Iglesia afirma de forma tangencial que «la ciudad terrena [...] se rige por principios propios» aunque «se debe rechazar la funesta doctrina que pretende construir la sociedad prescindiendo en absoluto de la religión» (n. 36).

¹⁶ Cfr. *Gaudium et spes*, n. 42.

¹⁷ CONCILIO VATICANO II, «Declaración *Dignitatis humanae*» (7 de diciembre de 1965), n. 1.

- la afirmación de que todo hombre está obligado en conciencia a buscar la verdad, especialmente en lo referente a la religión, y una vez encontrada a abrazarla y practicarla;
- en conexión con las anteriores, el reconocimiento de que en esa búsqueda la conciencia debe quedar inmune de coacción por parte del poder civil, de personas particulares o de grupos sociales.

La declaración completa el perfil de la libertad religiosa con diversos trazos: señala los límites de su ejercicio, procedentes del respeto a los derechos ajenos y al bien común; la refiere tanto a las personas individuales como a la libertad de las iglesias, así como al derecho de los padres para educar en materia religiosa a sus hijos, etc. No es posible recoger ahora el tratamiento conciliar completo de esta cuestión, pero interesa destacar lo que la propia declaración observa: que esta inmunidad de coacción en la sociedad civil, que hunde sus raíces en la revelación y resulta congruente con la libertad del acto de fe, deja inalterada la doctrina católica tradicional expresada en los dos primeros de los tres puntos anteriores¹⁸.

Conviene volver ahora sobre la cuestión hermenéutica antes mencionada. En el citado discurso a la curia romana, Benedicto XVI se refería a la naturaleza de la verdadera reforma como un «conjunto de continuidad y discontinuidad en diferentes niveles». Precisamente el paso conciliar de la libertad religiosa habla de una cierta forma de discontinuidad en las exigencias de una situación histórica, que sin embargo mantenía la continuidad en los principios: «así, las decisiones de fondo pueden seguir siendo válidas, mientras que las formas de su aplicación a contextos nuevos pueden cambiar»¹⁹. Captar estos diferentes niveles resulta decisivo para comprender dónde se da la continuidad y dónde la discontinuidad, y por tanto para alcanzar una interpretación correcta. Como se ha visto, el concilio afirmó la libertad religiosa como un principio importante en el orden práctico, es decir, como una necesidad de la convivencia: que cada hombre ha de descubrir la verdad libre de coacciones exteriores. Por el contrario, el sentido de la libertad religiosa se ve falseado cuando de necesidad social se traslada al plano metafísico y se comprende como «canonización del relativismo», sea como incapacidad del hombre para conocer la verdad, sea como afirmación de que todas las religiones son cami-

¹⁸ Cfr. *ibid.*, n. 2. El capítulo II ofrece un estudio de la libertad religiosa a la luz de la revelación.

¹⁹ BENEDICTO XVI, «Discurso a la Curia romana», 49ss.

nos equivalentes hacia Dios. Algo semejante podría decirse respecto de los distintos niveles en que puede comprenderse el principio antes mencionado de autonomía de las realidades terrenas.

Se debe comprender bien el alcance de la reforma conciliar. Los pasos avanzados por la asamblea, que redefinían la relación del cristianismo con la modernidad, no pueden considerarse como concesiones de una estrategia defensiva en un entorno social hostil. En palabras de Benedicto XVI, «el concilio Vaticano II, reconociendo y haciendo suyo, con el decreto sobre la libertad religiosa, un principio esencial del Estado moderno, recogió de nuevo el patrimonio más profundo de la Iglesia», como muestra el testimonio de los mártires de la antigüedad cristiana que, al dar su vida por el Dios de Jesucristo, murieron también por la libertad de conciencia y de religión. En suma, la revisión de ciertas decisiones históricas comportaba discontinuidad en ese nivel, pero mantenía y profundizaba la naturaleza de la Iglesia y su verdadera identidad²⁰.

Más allá de su significación en el seno de la tradición eclesial, los pasos avanzados por el concilio sentaban las bases doctrinales que permitían una comprensión renovada de la relación entre religión y política. La libertad religiosa, entendida como inmunidad de coacción, constituye un aspecto importante de la laicidad del Estado, al lado de otros como su carácter no confesional, la norma de la separación institucional Iglesia-Estado y la consiguiente neutralidad del sistema político en materia religiosa. No pretendo abarcar aquí todos los aspectos de la laicidad del Estado, sino sólo señalar dos observaciones que pueden resultar aclaratorias del alcance de la renovación conciliar en esta materia.

La primera se refiere a la manera de comprender la separación Iglesia-Estado. La aceptación de la libertad religiosa y el principio de autonomía de lo temporal resultaban congruentes con la admisión de la separación Iglesia-Estado, es decir, con el reconocimiento de dos instituciones pertenecientes a órdenes diversos, que se organizan y operan de manera independiente²¹. Tal separación «Iglesia-Estado» surge como fruto de la experiencia histórica y de

²⁰ *Ibid.*

²¹ La constitución *Gaudium et spes* lo refiere expresamente en su n. 76: «La Iglesia, [...] no se confunde en modo alguno con la comunidad política ni está ligada a sistema político alguno [...] La comunidad política y la Iglesia son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre».

la prudencia, pero no equivale a una separación por principio entre «religión y política», como si se tratara de un presupuesto exigido por los fundamentos de la democracia liberal. Hemos visto que cada vez son menos los sociólogos que defienden esta vieja versión de la secularización, que pretende hacer valer la privatización de la religión como exigencia normativa; lo cual resulta difícilmente conciliable con la norma de la inclusión democrática. En este punto, Jürgen Habermas se ha referido a la necesidad de un cierto cambio de actitud en las filas del secularismo, paralelo al aprendizaje que ha tenido lugar en las iglesias cristianas de occidente, para que no se interprete la laicidad del Estado como mera exclusión del espacio público de contribuciones procedentes de la religión. Igualmente, señala la paradoja de cierto laicismo que defiende la libertad religiosa, al tiempo que proscribía la religión del espacio público como algo que no puede ser tomado en serio²².

La segunda observación atañe a la neutralidad del Estado respecto a la religión. La función de garante de la libertad religiosa asigna al Estado un papel de moderación, propio de un agente neutro que dispensa un trato equitativo a cada una de las instituciones religiosas sin tomar partido por ninguna. Evidentemente, esta neutralidad y equidistancia corresponden al Estado y no a los ciudadanos, que realizan sus opciones en materia religiosa como en cualquier otra, siempre con respeto de los derechos ajenos y de las minorías. Y esta neutralidad no exige que el Estado desconozca las opciones religiosas que han hecho sus ciudadanos; al contrario, tomar en cuenta la realidad religiosa le permitirá establecer relaciones de cooperación con las instituciones religiosas, que se materialicen en función de la representación y arraigo que cada una de ellas encuentra en la sociedad civil, como de hecho ocurre con frecuencia en la práctica²³.

En este punto se hace necesaria una recapitulación. En la primera parte de este trabajo, hemos partido de una observación que toma cuerpo entre los sociólogos: en contra del pronóstico formulado por las ciencias sociales, la religión muestra una presencia pública relevante en las sociedades modernas del

²² HABERMAS, J., «Die Dialektik der Säkularisierung», [<http://www.eurozine.com/articles/2008-04-15-habermas-de.html>], 7ss. (1 ed. en *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008). A su juicio, la neutralidad del Estado, que no impide contribuciones de la religión a la política, sí exige que sean traducidas a lenguaje secular.

²³ Así lo indica, por ejemplo, la Constitución española en su art. 16.3: «Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones».

siglo XXI. Ciertamente, tal tendencia no admite una valoración unívoca: al lado de impulsos religiosos favorables a la dignidad del hombre, a la justicia y a la paz, no faltan actitudes fanáticas e incluso de violencia religiosa. Sin embargo, la constatación de esa tendencia subraya la necesidad de repensar la comprensión moderna del binomio religión-política, y ese empeño asigna tareas tanto a las ciencias sociales como a la teología cristiana. De este segundo aspecto de la cuestión nos ocuparemos ahora.

2.3. En efecto, corresponde a la teología, sobre la base inestimable de la renovación realizada por el concilio, el empeño de articular la propuesta cristiana para la vida pública, como un discurso también racional que ofrece indicaciones para la convivencia inspiradas en una tradición religiosa. Este discurso no sólo reivindica de forma unilateral libertad para las iglesias, sino que, respetando la laicidad del Estado, puede contribuir a promover todas las libertades, en la medida en que se funda en el respeto por la dignidad de la persona y sus derechos fundamentales. Se trata de un empeño permanente de la teología, en el que sin embargo pueden señalarse algunas tareas más urgentes.

a) Promover relaciones de *colaboración entre la fe religiosa y la razón*, de forma que ambas resulten provechosas y sirvan al progreso humano. Esto supone superar la mera oposición dialéctica entre la fe y la razón, o más concretamente, superar de un lado, la privatización de la religión, que la excluye *a priori* del ámbito público; de otra parte, su presencia patológica, el fundamentalismo religioso entendido como aquel desafío a la laicidad del Estado que forma parte del proceso político y no como otras influencias religiosas externas²⁴. Por lo demás, no es preciso decir que las actitudes de tipo fanático pueden encontrarse en el lado de la religión igual que en el de las cosmovisiones seculares. Lo que importa subrayar, como ha indicado Benedicto XVI, es que tanto el secularismo excluyente de la religión como el fundamentalismo religioso impiden el encuentro entre las personas y la posibilidad de este fecundo diálogo: «*La razón necesita siempre ser purificada por la fe*, y esto vale también para la razón política, que no debe creerse omnipotente. A su vez, *la religión*

²⁴ Peter Beyer distingue entre aquellos desafíos de la religión a la política que pueden calificarse de fundamentalistas (para ello identifica cinco notas) y otros desafíos que denomina «liberales»: grupos religiosos que intervienen en política en favor de gente marginada, o del medio ambiente y los derechos humanos, o promotores de la democracia en regímenes dictatoriales («Fundamentalism and the Pluralization of Value-Orientations», en CHRISTOFFERSEN, L., *Religion in the 21st Century*, Surrey-Burlington: Ashgate, 2010, 37-50).

*tiene siempre necesidad de ser purificada por la razón para mostrar su auténtico rostro humano. La ruptura de este diálogo comporta un coste muy gravoso para el desarrollo de la humanidad»*²⁵.

Esta escucha recíproca exige superar no pocas resistencias y viejos prejuicios, pero resulta inexcusable y apremiante. El cristianismo puede aparecer como interlocutor no político en la esfera pública, donde concurre para la búsqueda de consensos prácticos junto con otras fuentes de discurso secular y también de tipo religioso. La pregunta que surge en este punto podría formularse así: ¿por qué se ha de prestar atención a la religión más allá del espacio creyente delimitado por el acto de fe?, ¿por qué la teología puede ser escuchada también, al menos parcialmente, por quienes no comparten la fe? Es evidente que una respuesta cabal a esta cuestión trasciende los límites de estas páginas. Sólo mencionaré dos observaciones de sendos pensadores de lo social que Benedicto XVI recogió en el discurso preparado para la Universidad de la Sapienza en Roma.

La primera de ellas se debe a John Rawls, quien, sin llegar a atribuir el carácter de razón pública a las «doctrinas religiosas comprensivas», ve en ellas una razón que no puede sin más ser desconocida en nombre de una razón endurecida por el secularismo. Y admite en ellas un criterio de racionalidad en el hecho de que, como expresa Benedicto XVI, «esas doctrinas derivan de una tradición responsable y motivada, en la que en el decurso de largos tiempos se han desarrollado argumentaciones suficientemente buenas como para sostener su respectiva doctrina»²⁶. Así, las iglesias aparecen como comunidades que han madurado una sabiduría de vida, un patrimonio de conocimiento y de experiencia éticos, que resultan importantes para toda la humanidad.

La segunda referencia corresponde a Jürgen Habermas, cuando alude entre los criterios de legitimidad constitucional a la resolución de las divergencias políticas de forma «razonable». A su juicio, esta racionalidad no estriba únicamente en el juego de las mayorías aritméticas, sino que consiste en un «proceso de argumentación sensible a la verdad». Se ha de reconocer, con Benedicto XVI, que esta afirmación es difícil de llevar a la práctica precisamente en la política, donde suele concederse el primado a la sensibilidad por los intereses, a menudo particulares. Sin embargo, pese a sus dificultades prácti-

²⁵ BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, n. 56, *AAS* 101 (2009) 692.

²⁶ BENEDICTO XVI, «Discurso preparado para el encuentro con la Universidad de Roma La Sapienza», 17 de enero de 2008, *AAS* 100 (2008/2) 109.

cas, la observación de Habermas resulta significativa, en la medida en que recupera el concepto de verdad para la filosofía política y sugiere que en la búsqueda «de la verdad de la justa convivencia, se debe escuchar a instancias diferentes de los partidos y de los grupos de interés, sin que ello implique en modo alguno querer restarles importancia»²⁷.

Evidentemente, estas observaciones no propugnan una especie de razón pública confesional, pero sí apuntan hacia una nueva escucha recíproca de la razón y de la fe, que nos aleje tanto de la intolerancia fanática –tenga origen religioso o secular– como del nihilismo relativista y la anomia de las sociedades posmodernas. El cristianismo puede ser un estímulo hacia la verdad frente a la presión del poder y responde a su identidad más profunda cuando promueve la libertad, el servicio al bien de todos, la dignidad y derechos de la persona, como valores que fundan una convivencia pacífica²⁸.

b) La teología y toda forma de educación religiosa tienen también un papel importante en la relación del cristianismo con las grandes tradiciones religiosas, fruto de un mayor conocimiento y respeto recíproco. En relación con la cuestión que nos ocupa, el diálogo interreligioso puede resultar particularmente fructífero: cristianos, hebreos y musulmanes, superando también las incomprensiones históricas, pueden trabajar para que la religión responda a su naturaleza de ser constructora de paz y de unidad entre las personas, y así empujarse para desenmascarar las manipulaciones de la religión con fines ideológicos o de violencia, suscitar arraigo en identidades religiosas bien definidas pero no antagónicas, sino abiertas a otras identidades, etc. De modo particular, el diálogo interreligioso puede rendir sus frutos en la convivencia política, facilitando que las religiones ofrezcan un testimonio conjunto de valores éticos compartidos (defensa del medio ambiente, de la dignidad de la persona, de la santidad de la vida, etc.), sobre la base del decálogo, que se resume en el amor a Dios y en la misericordia hacia el prójimo²⁹.

²⁷ *Ibid.*, 111-112.

²⁸ Entre las iniciativas que pueden mencionarse aquí destaca la invitación de Benedicto XVI a abrir en la Iglesia «atrios de los gentiles», que permitan a quienes no comparten la fe interrogarse sobre la religión (cfr. BENEDICTO XVI, «Mensaje a la velada conclusiva del atrio de los gentiles», París, 25 de marzo de 2011, *AAS* 103 [2011] 281-284).

²⁹ Cfr. BENEDICTO XVI, «Discurso en su visita a la comunidad judía de Roma» (17 de enero de 2010), *AAS* 102 (2010) 100-106. En relación con el Islam, ver «Discurso en el encuentro con los líderes religiosos musulmanes, con el cuerpo diplomático y con los rectores de las universidades jordanas» (9 de mayo de 2009), *AAS* 101 (2009) 512-515; «Discurso en el encuentro con los representantes de la comunidad musulmana» (23 de septiembre de 2011).

c) Finalmente, la teología tiene la misión de subrayar la lógica del don como la principal contribución civilizadora del cristianismo, y articular la propuesta cristiana en torno a la caridad, que constituye su núcleo. Por contraste, el pensamiento y las praxis sociales modernas han enfatizado lo que resulta exigible en justicia, unas veces entendida como el primado absoluto de la libertad, otras desde el ideal de la igualdad; en ambos casos dejando en el olvido la fraternidad, tercer elemento del célebre lema ilustrado. En ese esquema la caridad se relega a la esfera privada, dejando para el espacio público una tolerancia basada en la indiferencia hacia los valores y en la privatización de la razón. Muchos perciben hoy la insuficiencia de esa tolerancia meramente negativa y la necesidad de fundarla en valores objetivos y en el respeto que merece el sujeto, más allá de las diferentes convicciones.

A este respecto, podría recordarse aquí la advertencia que el jurista y filósofo alemán Böckenförde formulaba ya en los años 60: «el estado liberal secularizado vive de presupuestos que él, de por sí, no está en condiciones de garantizar»³⁰. El consenso que se expresa en los textos constitucionales no puede entenderse de forma autorreferencial, sino que descansa sobre fundamentos pre-contractuales. Naturalmente, no se trata de restar importancia al pacto político, ni de oponer al contrato la lógica del don. El principio de la *caritas in veritate* resulta oportuno como complemento del contrato, que tanto en el campo de la política como del mercado precisa de personas abiertas al don recíproco, y en definitiva de instancias morales que humanicen los intercambios sociales y aporten aquellas energías de orden espiritual de las que el Estado no puede proveerse³¹.

La verdad, luz proyectada simultáneamente por la razón y por la fe, libera a la caridad de la estrechez de la emotividad, al tiempo que la dota de fuerza relacional y social, de horizonte humano y universal. «En la verdad, la caridad refleja la dimensión personal y al mismo tiempo pública de la fe en el Dios bíblico, que es a la vez “*Agapé*” y “*Lógos*”: Caridad y Verdad, Amor y Palabra»³².

³⁰ BÖCKENFÖRDE, E.-W., «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967)», en IDEM, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006, 112.

³¹ Cfr. BENEDICTO XVI, Enc. *Caritas in veritate*, nn. 37 y 39, cit., 672ss.

³² *Ibid.*, n. 3, 642-643.

Bibliografía

- BERGER, P., DAVIE, G. y FOKAS, E., *Religious America, Secular Europe?: a Theme and Variations*, Aldershot (Inglaterra): Ashgate, 2008.
- BEYER, P., «Fundamentalism and the Pluralization of Value-Orientations», en CHRISTOFFERSEN, L., *Religion in the 21st Century*, Surrey-Burlington: Ashgate, 2010, 37-50.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W., «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation (1967)», en IDEM, *Recht, Staat, Freiheit*, Frankfurt: Suhrkamp, 2006.
- CASANOVA, J., «Religion Challenging the Myth of Secular Democracy», en CHRISTOFFERSEN, L. (ed.), *Religion in the 21st Century: Challenges and transformations*, Farnham: Ashgate, 2010, 19-36.
- CASANOVA, J., «Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective», *The Hedgehog Review* 8 (2006) 7-22.
- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago: University of Chicago Press, 1994 (ed. esp: *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid: PPC, 2000).
- DAVIE, G., *The Sociology of Religion*, London: SAGE, 2007 (reimpr. 2008).
- EISENSTADT, S. N., «Multiple Modernities», *Daedalus* 129 (2000) 1-30.
- GREELEY, A. M., *Religion in Europe at the End of the Second Millenium*, New Brunswick, 2003.
- HABERMAS, J., «Die Dialektik der Säkularisierung», 1 ed. en *Blätter für deutsche und internationale Politik* 4/2008.
- HERVIEU-LÉGER, D., *La religión, hilo de memoria*, Barcelona: Herder, 2005.
- MARTIN, D., «The Secularization Issue: Prospect and Retrospect», *British Journal of Sociology* 42 (1991) 465-474.
- MARTIN, D., *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell, 1978.
- MUÑOZ, R., «Religión y sociedad moderna. Nuevas perspectivas sobre teoría de la secularización y teología», en REQUENA, P. y SCHLAG, M. (a cura di), *La persona al centro del Magistero sociale della Chiesa*, Roma: EDUSC, 2011, 221-240.