

**LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO FUNDAMENTO DE UNA SANA LAICIDAD: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS
EINDE GESUNDE LAIZITÄT FÖRDERT DIE RELIGIONSFREIHEIT:
THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN (Budapest, EUFRES, 27.03.08)**

Prof. Santiago del Cura Elena

- E s q u e m a -

0. Planteamiento

1. “Libertad religiosa”: la declaración *Dignitatis humanae* (DH) del Vaticano II

El rechazo de una “libertad omnímoda” (Pío VI)

La equiparación de “tolerancia” con “indiferentismo”

La distinción entre tesis (Estado confesional) e hipótesis (tolerancia práctica)

De una tolerancia “desde arriba” a un derecho “desde abajo” (DH, 1965)

Diversas fases en la recepción de DH

2. Una “sana laicidad”: uso y alcance de la expresión

Comprensión y aplicación del principio de laicidad (modelo francés)

La asunción católica de una “sana laicidad”

Pío XII (1958)

Nota de la Congregación de la Fe (2002)

Carta de Juan Pablo II al episcopado francés (2005)

Declaración de la Conferencia Episcopal Frances (2005)

Intervenciones de Benedicto XVI (2005-2007)

3. Algunas perspectivas teológicas

La libertad religiosa como derecho de la persona humana

La dignidad de la persona humana como fundamento

La verdad cristiana en su dimensión pública

Dios en una cultura post-religiosa y post-secular

LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO FUNDAMENTO DE UNA SANA LAICIDAD: PERSPECTIVAS TEOLÓGICAS
EINE GESUNDE LAIZITÄT FÖRDERT DIE RELIGIONSFREIHEIT: THEOLOGISCHE PERSPEKTIVEN

(Budapest, EUFRES, 27.03.2008, 15.00 h)

- Texto sin notas -

Prof. Santiago del Cura Elena, Burgos (España), CTI

0. Planteamiento

Mi saludo cordial para todos Ustedes y un agradecimiento especial a los organizadores de este Forum y al Presidente del mismo, Prof. Dr. Avelino Revilla Cuñado, por la invitación que me han hecho para participar en las sesiones del Forum.

Se me ha pedido una intervención sobre “*libertad religiosa*” y “*sana laicidad*” desde una “*perspectiva teológica*”. Por ello, teniendo en cuenta que otros hablarán desde ópticas distintas, aunque complementarias (sociológica, jurídica, pedagógica, vivencial), procuraré atenerme a lo pedido.

Mi reflexión tiene como transfondo la actualidad en la que vivimos, que en mi caso concreto responde más directamente a la realidad de la situación española. Me parece, no obstante, que hay elementos comúnmente compartidos en el mundo europeo y que las cuestiones planteadas a la reflexión teológica van más allá de fronteras nacionales, si bien la diversidad de realidades históricas otorga a cada contexto una peculiaridad propia.

La perspectiva teológica aquí adoptada corresponde a la lógica del discurso cristiano en el ámbito de la tradición católica. Por ello integra dos elementos que forman parte del método teológico: de un lado las fuentes propias del discurso creyente (revelación, tradición eclesial, doctrinas magisteriales); de otro lado la apertura hacia tipos de racionalidad discursiva (filosófica, cultural, social, política), con los cuales la teología mantiene un diálogo de escucha, de aprendizaje y de interpelabilidad crítica.

Además, teniendo en cuenta la interacción entre la condición vivida por el cristianismo en los distintos contextos sociales, políticos o culturales (religión perseguida, tolerada, oficial, hegemónica, cuestionada, relegada o marginal) y la actitud adoptada en el tema que nos ocupa (respeto, tolerancia, intolerancia, enfrentamiento, convivencia, libertad, aconfesionalidad, sana laicidad), se comprende mejor que las mismas perspectivas teológicas lleven también la huella de los contextos respectivos.

Así puede decirse que tanto el principio de “libertad religiosa” como la asunción de una “sana laicidad” pertenecen a un lenguaje teológico y eclesial que se ha afianzado desde el concilio Vaticano II hasta nuestros días. De hecho ambos representan una cierta innovación, llena de implicaciones en sus desarrollos postconciliares sucesivos. Y, teniendo en cuenta que primeramente se hace propio el principio de libertad religiosa y posteriormente se perfila la idea de una sana laicidad, articularé mi intervención del siguiente modo: en primer lugar comentaré el principio de “libertad religiosa” al hilo del

decreto *Dignitatis Humanae* (DH) del concilio Vaticano II (1); seguirá después una exposición sobre el alcance que encierra la expresión de “sana laicidad” utilizada en documentos contemporáneos (2); finalmente me detendré en algunas perspectivas teológicas, que ayuden a comprender la correlación recíproca entre libertad religiosa y sana laicidad en la actual situación europea (3).

1. Libertad religiosa: la declaración *Dignitatis Humanae* (DH) del concilio Vaticano II (1965)

A propósito del texto conciliar DH sobre libertad religiosa decía en 1994 el entonces obispo de Rottenburg-Stuttgart W. Kasper: “Con esta declaración la Iglesia católica, después de largas vacilaciones y numerosas reservas y objeciones, hacía suyas las convicciones esenciales del pensamiento político moderno. La *Declaración sobre libertad religiosa* se considera, por este motivo, como un jalón en la larga historia conflictiva de la relación entre Iglesia católica e historia moderna de la libertad” (Cf. DocCath n° 2111, 1995, 238). Jalón decisivo o cambio de paradigma, la declaración marca un antes y un después en la reciente historia de la tradición católica a propósito de la libertad religiosa. Por ello, conviene hacer algunas indicaciones que nos ayuden a comprender tanto el camino recorrido desde la (in)tolerancia hasta la libertad religiosa, como las distintas fases de recepción que ha conocido la declaración DH en la época postconciliar.

El rechazo de una “libertad omnímoda” (Pío VI)

La Asamblea Nacional Francesa aprobó (26.08.1789) la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, en cuyos artículos 10 y 11 se decía lo siguiente: “*Nadie puede ser acusado por su opinión, ni siquiera de carácter religioso, mientras que la manifestación de la misma no altere el orden público establecido por la ley*” (art. 10); “*El libre intercambio de ideas y opiniones es uno de los derechos humanos más valiosos; todo ciudadano puede escribir, hablar y publicar libremente, pero será responsable en los casos en que la ley reconozca un abuso de esta libertad*” (art.11).

A primera vista, el artículo 10 garantiza el libre ejercicio de la libertad religiosa a condición de que se mantenga en los límites del orden público. La formulación, sin embargo, se prestaba a diversas interpretaciones, pues nada dice de un derecho humano a la libertad religiosa como algo inalienable, previo al Estado. Y, así, una posibilidad permitía entender la libertad religiosa como una libertad para la religión y para el culto, mientras esta libertad no contradiga el culto civil que el Estado pueda establecer al servicio del propio orden. De hecho, cuando la Iglesia católica no acepte la función subordinada que se le asigna, se producirá la sustitución de la religión católica por el culto a la diosa razón. Y el paso revolucionario se dará el 12 de julio de 1790, en el que la Asamblea Nacional Francesa votará la Constitución Civil del Clero, con la cual se pretendía democratizar totalmente el funcionamiento y la vida de la Iglesia, sometiénola a la voluntad general expresada en los acuerdos surgidos de la Revolución.

Pío VI reaccionará rechazando esta Constitución y condenando la “libertad omnímoda” en materia religiosa, en el documento *Quod aliquantum* (10.3.1791). El rechazo de tal libertad está condicionado por la estrecha relación que Pío VI establece entre una intromisión indebida en la vida de la Iglesia y la proclamación de los derechos de

libertad e igualdad. Tal libertad omnímoda y tal igualdad entre los hombres se oponen, según Pío VI, a la razón (sería insensatez establecer entre todos esa igualdad y libertad sin atribuir nada a la razón,) y a los derechos y preceptos del Creador, a los que el hombre ha de estar sometido (¿dónde fundar, según el Papa, esa libertad de pensar y de obrar como un inmutable derecho de la naturaleza?).

Para comprender, en cualquier caso, la lógica argumentativa de Pío VI conviene retener lo siguiente: la “libertad omnímoda” que él rechaza no se refiere tanto a la libertad civil que excluye toda coacción externa, cuanto a la libertad moral frente a la autoridad de la Iglesia, basada en una libertad moral ante Dios mismo. Como lo aprobado por la Asamblea parecía incluir en el derecho a la libertad religiosa también la autonomía moral completa del hombre en relación con Dios, por ello el Papa rechaza un derecho que implique esta libertad independiente de la norma de la verdad religiosa, e.d., una autorización positiva para pensar y actuar como se quiera frente a Dios y frente a la Iglesia (libertad omnímoda) en cuestiones religiosas.

Es esta conexión la que posibilitará distinguir entre permisión negativa (legal) y autorización positiva (moral) y la que justificará una tesis mantenida largo tiempo: sólo la verdad y el bien tienen derechos (lo suyo es el ámbito de la libertad), el error y el mal no tienen ninguno (lo suyo es el ámbito de la tolerancia). Tesis que llevaba consigo un sí a la tolerancia y un no a la libertad religiosa.

La equiparación de “tolerancia” con “indiferentismo”

Que Pío VI calificase de “derecho monstruoso” la libertad omnímoda del artículo 10 se explica porque la noción de “tolerancia” era percibida como algo inseparable del “indiferentismo”, percepción fundada por otro lado en el uso mismo de estas categorías por muchos pensadores y filósofos del “siglo de las luces”. Y esta inseparabilidad o equiparación entre tolerancia e indiferentismo es la que directamente tendrán en cuenta muchos textos pontificios del s. XIX contrarios al liberalismo, que tanto sorprenden leídos desde la perspectiva actual.

Así, Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos arbitramur* (15.08.1832) condena el “indiferentismo” religioso que afirma una posibilidad de salvación eterna en cualquier religión; de este indiferentismo brota además, según la encíclica, la absurda opinión de reivindicar para todos “libertad de conciencia” (DS 2730). Según algunos autores, la “libertad de conciencia” en el ámbito religioso sería opinión absurda e inaceptable porque conlleva la libertad del error, lo cual conduce a la muerte del alma; en consecuencia, el Papa habría condenado el sistema de libertad civil en materia religiosa por incluir la libertad del error en religión. Otros autores, por el contrario, dado el vínculo entre indiferentismo y pretensión de libertad de conciencia para cada uno, opinan que la condena afectaría sólo al derecho a la libertad omnímoda de conciencia, e.d., aquella libertad equiparable con un indiferentismo total, puesto que incluiría una autonomía e independencia completas respecto a Dios y a las normas morales de comportamiento.

Al margen de cuál sea la interpretación más adecuada del texto pontificio, es evidente el abismo de separación, inherente al documento, entre las pretensiones de un pensamiento ilustrado que hace bandera de la tolerancia religiosa y de la libertad de conciencia, por un lado, y un discurso argumentativo afinado en una tradición católica, cuya lógica

imposibilita el acercamiento y la comprensión de la intencionalidad misma de estas pretensiones. Las dificultades pervivirán en documentos pontificios posteriores, hasta que un lento proceso de discernimiento respecto a las libertades modernas vaya formando eslabones de una cadena que conduce hasta DH.

La distinción entre tesis (Estado confesional) e hipótesis (tolerancia práctica)

En muchos documentos del magisterio pontificio de los ss. XVIII y XIX el término de “libertad religiosa” iba asociado a los conceptos de indiferentismo y de relativismo y el de “libertad de conciencia” al de subjetivismo, errores que suscitan el rechazo y la condena. Por ello, en la lógica de su discurso argumentativo, otorgar un estatuto civil igualitario a todas las creencias religiosas equivalía a colocarlas sobre el mismo plano en cuanto a su valor. Postulado impensable para esta tradición doctrinal, ya que entonces ninguna religión podría tener pretensiones de verdad definitiva.

En este supuesto, lo que otorgaría valor a una creencia determinada no sería su respaldo en la autoridad de una verdad objetiva, sino el reconocimiento a toda conciencia para decidirse libremente, bajo la sola luz de la razón, por una u otra propuesta religiosa. De este modo, la autonomía absoluta de la conciencia se constituiría en principio supremo, fuente y juez último de toda verdad. De ahí que se rechace por parte de la Iglesia este postulado y se equipare el estatuto igualitario dado a las religiones con la canonización de una concepción indiferentista y subjetivista de la verdad.

Frente a esta concepción se reafirma eclesialmente que verdad y error son contradictorios, pues lo conforme a la verdad es el bien y lo contrario es el mal. Error y mal no tienen, por tanto, ningún derecho a existir ni a propagarse. Este principio encuentra su apoyo en la enseñanza magisterial, p.e., de León XIII, contrario a reconocer igualdad de derechos a la verdad y a la mentira (1888). Y, de acuerdo con este principio, el Estado deberá ordenar la vida de los ciudadanos según las exigencias del bien y de la verdad (identificadas con la verdad cristiana, de la que la Iglesia católica tiene el depósito sagrado). En consecuencia, sólo la fe verdadera tiene el derecho de actuar y de propagarse públicamente; las religiones falsas no tienen ninguno derecho.

Ahora bien, el Estado no puede, según la doctrina tradicional de la Iglesia, obligar a nadie a actuar contra su conciencia, ni impedir a nadie elegir una religión falsa; lo que debe es suscitar las disposiciones necesarias para que los individuos alcancen el fin objetivo de su vida (la salvación) e impedir lo que les aparte de ello (la libre expresión y difusión del error). Con otras palabras, estamos ante el ideal de un “Estado católico” o la doctrina de un “Estado confesional”.

Confrontados con la realidad de los hechos, sin embargo, los defensores de la teoría reconocían que ésta no podía aplicarse más que en los países católicos. Y, por ello, aceptaban también la posibilidad de una cierta tolerancia, según las circunstancias, como un mal menor que no puede evitarse. Pero la tolerancia se comprende como una permisión negativa del mal. En sí no constituye ninguna virtud, aunque su ejercicio queda autorizado en nombre de la prudencia y de la caridad. Y para discernir el mal mayor que se ha de evitar y el bien mayor que se pretende obtener se recurre a la noción de bien común, el de la sociedad y el de la Iglesia (paz civil, colaboración entre ciudadanos, alejamiento de la fe por intolerancia excesiva, consecuencias nefastas para la Iglesia en países donde el catolicismo es minoritario).

La expresión más usual para designar esta doctrina por aquel entonces era la de “tesis – hipótesis”: una teoría falsa (el liberalismo moderno) debe ser condenada en cuanto “tesis”, e.d., en cuanto principio universal y válido en todos los casos; pero en cuanto “hipótesis”, e.d., en circunstancias históricas determinadas, puede ser aceptable o tolerable como solución práctica. La “tesis” representa el ideal del Estado católico, mientras que la “hipótesis” constituye la tolerancia obligada en aras de un bien superior y más amplio. He aquí, pues, una doctrina pensada como solución a las tensiones entre el mantenimiento de un principio genérico y la necesidad de atender a las reales circunstancias sociales, culturales o políticas. Doctrina que no sólo tuvo vigencia entonces (principios del XX), sino que pervivió prácticamente hasta el Vaticano II, en el que fue aún mantenida por representantes de la así llamada “minoría conciliar”.

1.4. De una tolerancia “desde arriba” a un derecho “desde abajo”: “Dignitatis humanae” (1965)

Que el concilio Vaticano II pudiera promulgar la víspera de su clausura la declaración *Dignitatis Humanae* (DH) fue el resultado de una elaboración larga, compleja y agitada. Nada extraño que así fuera. Pues DH testimonia el desplazamiento llevado a cabo en el interior de la Iglesia católica: de una concepción negativa de la libertad religiosa (en la que ésta como mucho podía ser objeto de tolerancia) a una concepción positiva (en la que se reconoce la libertad religiosa como un derecho inalienable de toda persona). En este sentido, la doctrina del Vaticano II representa tanto un punto de llegada como un punto de partida.

No hay duda de que DH, con su afirmación sin reservas de la “libertad religiosa”, representa la cota más alta del magisterio eclesiástico en su doctrina sobre la “tolerancia”. Pero a este resultado se ha llegado por un procedimiento paradójico. El concilio ha querido integrar el motivo de la tolerancia de una manera tan consecuente en su concepto de libertad religiosa que ha estimado poder renunciar a la utilización del término mismo de tolerancia, o mejor, se ha sentido obligado a evitarlo movido por una intención más profunda y por una perspectiva de horizontes más amplios.

La paradoja consiste en lo siguiente: el concilio quería abrirse a la intencionalidad justificada de la idea moderna de tolerancia; por otro lado, tenía en contra suya la doctrina eclesial sobre la (in)tolerancia, dominante hasta la víspera misma del concilio; de ahí que optara por no introducir el concepto de tolerancia en el lenguaje de los documentos conciliares. De hecho, no se encuentra ni en DH ni en ningún otro documento, a pesar de haber sido propuesto en dos ocasiones.

¿Cómo valorar entonces la ausencia total del término “tolerancia” y su sustitución por “libertad religiosa” en el texto definitivamente aprobado? La doctrina magisterial y tradicional de tolerancia e incluso el concepto mismo de tolerancia fueron retenidos como un impedimento para llevar a cabo las intencionalidades del concilio en cuestiones de libertad religiosa. Pero esta eliminación no se ha de interpretar como un rechazo de las demandas modernas de tolerancia, sino más bien como su preservación y sobrepasamiento (*Aufhebung*) en el concepto de libertad religiosa. Por ello, la ausencia del término en DH no puede equipararse con un déficit del documento en cuestiones de tolerancia. Más bien implica la atribución de una importancia central a lo que se quiere

hacer valer mediante el concepto, tanto en lo que el concilio rechaza como en lo que propone en cuanto postura propia.

Nada extraño tiene que muchos autores hayan calificado el paso dado por el concilio Vaticano II como “un salto cualitativo” y como un “giro copernicano”. Y no hay duda de que el camino recorrido era enorme. Pues lo que de verdad se desea no es ser tolerado o soportado en las convicciones religiosas peculiares de cada uno, sino ser aceptado y reconocido en la propia diversidad. Por ello, acierta plenamente M. Seckler (1995) al afirmar que, con la declaración DH, la "tolerancia desde arriba" se transforma en un "derecho desde abajo". La cuestión decisiva es ahora la libertad religiosa como un derecho, fundamentado en la dignidad de la persona humana y en la esencia del acto religioso.

1.5. Diversas fases en la recepción de DH

Desde 1965 hasta nuestros días pueden distinguirse diversas fases en la recepción eclesial de la declaración conciliar DH. Una *primera* fue el paso de la (in)tolerancia religiosa a la aceptación de la libertad religiosa, lo cual implicaba la superación de un Estado confesional católico (caso de España en aquellos momentos) y el reconocimiento de otras tradiciones religiosas con igualdad de derechos civiles; el impacto fue sobre todo intraeclesial (superación de la mencionada distinción entre tesis – hipótesis), conllevaba la recepción de ideas y prácticas de las sociedades liberales democráticas y suponía la superación del viejo conflicto entre catolicismo y liberalismo a propósito del derecho a la libertad religiosa

Una *segunda* fase coincide aproximadamente con la época postconciliar y el pontificado de Juan Pablo II y tiene especial incidencia en la confrontación con los sistemas totalitarios (del credo marxista) y con las violentas restricciones de las prácticas religiosas y de las actividades de la Iglesia. Ahora DH es el instrumento doctrinal para la defensa del derecho a la libertad religiosa y para el énfasis en lo que se pide a los gobiernos (libertad religiosa y libertad para la Iglesia); también, aunque en menor medida, repercute en el modo de participación de la Iglesia en el diálogo público de las sociedades democráticas. El impacto ya no es ante todo intraeclesial, sino también social y político.

Una *tercera* fase, que corresponde a nuestra situación actual, prolonga sobre todo la segunda y hace de la libertad religiosa un principio a favor de la defensa de todo ser humano ante las amenazas que se ciernen sobre él. El contexto es el del pluralismo relativista (de ahí la pregunta por la verdad), de la privatización de la religión (de ahí la cuestión de su dimensión pública), de las metamorfosis de lo religioso (en una sociedad occidental europea de tensiones crecientes entre tendencias secularizadoras y ambiguo retorno de lo religioso) y de una nueva dimensión pública y política de las religiones (p.e. el impacto de las caricaturas sobre Mahoma y las discusiones sobre el respeto de los sentimientos religiosos).

A su vez, no pueden ignorarse las distinciones importantes entre el ámbito americano y el europeo, así como la carencia de reciprocidad en materia de libertad religiosa entre el mundo occidental y el musulmán. En el contexto *americano* la libertad religiosa constituye un principio en vigor desde sus mismos orígenes y, dentro del gran pluralismo existente, se estima y valora positivamente lo religioso. En el ámbito

européo, tan impregnado por la tradición cristiana, se ha llegado a la libertad religiosa pasando por tremendas guerras de religión y se halla muy extendido culturalmente hoy día un prejuicio antirreligioso. A lo cual se ha de añadir una *asimetría* y *carencia de reciprocidad* entre el alcance de la libertad religiosa reconocida a las comunidades musulmanas en el mundo europeo y las grandes dificultades que las comunidades cristianas encuentran en el mundo musulmán para vivir en plena libertad sus convicciones y sus pretensiones.

2. Una “sana laicidad”: uso y alcance de la expresión

Especialmente en las fases segunda y tercera recién mencionadas la situación se caracteriza por las pretensiones de hacer valer el “principio de laicidad”, que también la Iglesia acepta en cierto sentido (“sana laicidad”), pero que retiene criticable si se identifica con las pretensiones desmedidas de un “laicismo” radical.

Ya esta distinción advierte sobre la necesidad de discernimiento en este campo. Pues cada principio (el de “libertad religiosa” y el de “laicidad”) tiene su propio dinamismo y su propia lógica, cada uno afirma ser respetuoso con las propuestas del otro y, sin embargo, algunas pretensiones respectivas se consideran por una u otra parte como injustificadas o inaceptables. Sólo entrando en la lógica inherente a cada uno de ellos, se podrán individuar los puntos de encuentro, el origen de las divergencias, los espacios para la convivencia pacífica o las tensiones inevitables en una sociedad pluralista y compleja.

2.1. Comprensión y aplicación del principio de laicidad según el modelo francés

El modelo francés de laicidad va vinculado a la Revolución Francesa (1789), ha ejercido su influencia en otros países, parece haberse impuesto en las discusiones sobre la Constitución Europea y ejerce un especial atractivo en amplios círculos, también en la actual sociedad española o italiana. De ahí el interés por comprender lo que es su propia lógica discursiva. Para ello tomamos como punto de referencia dos informes recientes, en los que también se recogen las dificultades con que tropieza tanto el principio de laicidad como su aplicación en una sociedad francesa sometida a profundos cambios: el informe Debray (2002) y el informe Stasi (2003).

Según el informe Debray (cap. IV), la laicidad constituye un “*principio*”, que coloca la libertad de conciencia por encima y más allá de la libertad religiosa, permitiendo de este modo la coexistencia de las distintas opciones espirituales y religiosas y el estudio del hecho religioso. Incluye un “*orden de valores*” no menos constringente que los valores religiosos, respaldado por postulados filosóficos que le otorgan un soporte estable. Puede equipararse a un “*espíritu*” (el espíritu de laicidad), que implica lo siguiente: a) la continuación del *combate a favor de la ciencia*, la cual será capaz de hacer “luz” en medio de la “obscuridad” (lo religioso como “pozo oscuro de la razón”), b) la imparcialidad y *neutralidad en los profesores*, para posibilitar un “estudio no teológico de los fenómenos religiosos”, c) *una visión democrática de la verdad*, que contribuya a desactivar los integristas y a superar la idea de que es necesario ser de una cultura para poder hablar de ella. El principio hace suyos un *bloque de postulados filosóficos*, que permiten recrear y refundar la laicidad; de ahí que haya llegado el tiempo de pasar de una “*laicidad de incompetencia*” a una “*laicidad de inteligencia*”. Finalmente representa una singularidad en Europa, una *especialidad francesa*, que, en medio de la

pluralidad de modelos vigentes, es presentada por su originalidad fundante como verdadera locomotora del futuro, ya que sería equivocado pensar que la demanda de “cultura religiosa” sea una demanda de “religión”.

Por su parte, el informe Stasi se ocupa en su 1ª parte de la laicidad como *principio universal y valor republicano*. En cuanto *constitutiva de una historia colectiva* (1789, 1792), la laicidad se configura en dos modelos, uno combativo, otro más tolerante, y desemboca en la *ley de 9.12.05* sobre la separación entre Iglesia y Estado, siendo posible afirmar que, después de dos siglos, la laicidad permanece como un valor compartido, de carácter no “dogmático”, declinado de manera “empírica”. Según el informe, la laicidad *no se reduce a la neutralidad del Estado* y pide que *lo espiritual y lo religioso renuncien a su dimensión política*. Y, precisamente por no reducirse a la neutralidad, sostiene encerrar un *contenido positivo*, garantizar la libertad de conciencia e inscribirse entre los derechos del hombre. De ahí que retenga legítimo exigir a las distintas religiones un esfuerzo de adaptación para posibilitar la vida en común.

En la 2ª parte, el informe Stasi presenta el principio de laicidad como un *principio jurídico* aplicado con *empirismo*. Y aquí se constatan fricciones entre los imperativos de la “laicidad” y las exigencias de la “libertad religiosa” (no equiparables sin más), recogiendo las dificultades para traducir jurídicamente el principio de laicidad, especialmente en el ámbito de la enseñanza escolar (especialmente a la hora de hacer compatibles el respeto a la libertad de conciencia y las exigencias de una laicidad propia de las instituciones públicas). En cualquier caso, el informe Stasi termina reafirmando la *validez actual del principio de laicidad: no es obsoleto, necesita ser revivificado, ha de dejar a un lado la laicidad de combate y convertirse en una laicidad abierta y dinámica*.

Junto a estos dos informes podrían citarse las numerosas obras que en el ámbito francés han ido apareciendo en relación con el centenario de la ley de 1905. Ofrecen gran interés para la reflexión teológica sobre la laicidad por dos motivos: la articulación interna del discurso sobre la laicidad; la constatación de que este discurso tradicional ya no basta por sí solo para comprender las modificaciones de la situación presente (la laicidad se ha vuelto “insegura”) y que es necesario configurar una laicidad “de inteligencia, positiva, abierta, dinámica”.

En esta línea merece la pena recordar las palabras del presidente Sarkozy en su reciente visita a S. Juan de Letrán en Roma (21.12.07); allí ha reconocido que las raíces de Francia son esencialmente cristianas, que la laicidad es un hecho irreversible y conlleva un régimen de libertad a pesar de los sufrimientos que pudo traer para los católicos, que la laicidad ha de superar la subestima de lo espiritual y la desconfianza frente a lo religioso, que es deseable una moral inspirada en convicciones religiosas y una laicidad positiva (que considere las religiones no como un peligro, sino como una oportunidad), que ni los franceses ni las religiones exigen modificar los equilibrios establecidos en la ley de 1905, que hay necesidad de católicos convencidos sin temor a decir lo que son y lo que creen.

2.2. La asunción católica de una “sana laicidad”

Si en el ámbito del discurso laico pueden constatar variaciones de interés para la reflexión teológica y eclesial, en el ámbito propio de la tradición católica se han dado

también una serie de pasos, que justifican teológicamente la asunción de una “sana laicidad”. Recordemos algunos momentos más significativos.

2.2.1. **Pío XII**, en una alocución dirigida a la colonia delle Marche (23.3.1958), habla por vez primera de “laicidad del Estado sana y legítima” (cf. AAS, 1958, 220); con ello se quiere precisar la ambivalencia del término laicidad, indicando las condiciones que la hacen asumible: el alcance del adjetivo “sana” viene dado por su referencia a la revelación y a la enseñanza magisterial de la Iglesia, (cf 2Tim 4,3 y Tit 1,9; 2,1, para la idea de “doctrina sana”), mientras que la del adjetivo “legítima” implicaría también conformidad con el derecho internacional y con el derecho de las diversas naciones singulares.

2.2.2. **La Nota de la Congregación de la Fe (24.11.2002)**, aprobada por Juan Pablo II, sobre el comportamiento de los católicos en la vida política ofrece unas precisiones importantes, terminológicas y doctrinales, para la comprensión de la laicidad y del pluralismo en perspectiva católica:

- a) las exigencias éticas radicadas en el ser humano y pertenecientes a la ley moral natural no son exclusivamente “valores confesionales” porque encuentren confirmación y tutela en la doctrina eclesial,
- b) "la laicidad, entendida como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica – nunca de la esfera moral –, es un valor adquirido y reconocido por la Iglesia, y pertenece al patrimonio de civilización alcanzado”,
- c) en consecuencia, la laicidad es también la actitud autónoma de quien respeta las verdades del conocimiento natural sobre el hombre sin prescindir de la enseñanza moral y social de la Iglesia,
- d) hay una forma de laicismo intolerante cuando se niega a los cristianos la legitimidad de actuar en política de acuerdo con las propias convicciones y se niega no sólo la relevancia política y cultural de la fe cristiana, sino hasta la misma posibilidad de una ética natural.

2.2.3. **Carta de Juan Pablo II al episcopado francés (11.2.2005)**, con ocasión del centenario de la ley de 1905 sobre separación entre Estado e Iglesia. Es un texto que merece ser leído con detención, para comprender tanto el trabajo de purificación como los procesos de reflexión teológico-eclesial que han sido necesarios hasta llegar a asumir una laicidad plenamente integrada en los presupuestos creyentes. He aquí sus puntos más destacados:

- a) lo acontecido en 1905 es retenido por el papa como un evento “doloroso y traumatizante”, sin ahorrarse expresiones sobre el realismo de estos adjetivos para la vida de la iglesia católica en aquella época y para las heridas sufridas por la libertad religiosa;
- b) ello no obsta para expresar motivos de gratitud al gobierno francés por el reconocimiento gradual de la dimensión religiosa en la vida social y por el proceso de pacificación creciente entre Estado e Iglesia, que permite a ésta cumplir su misión con confianza y serenidad;
- c) afirma que “el principio de laicidad bien entendido pertenece también a la doctrina social de la Iglesia” (nº3), en la medida en que responde a una justa separación de poderes (cf. Compendium 571s, Lc 20,21), implica una

aconfesionalidad del Estado, es acorde con la autonomía de lo temporal (cf. GS 76, 2s), posibilita nuevas formas de colaboración serena y confiada y asume la participación de los creyentes en la vida social y política;

- d) así será posible construir conjuntamente “la laicidad sana y legítima” de la que hablaba Pío XII, entendida no como lugar de confrontación sino como espacio para un diálogo constructivo (nº 6), lo cual implica: rechazo del “laicismo ideológico o de la separación hostil” entre instituciones civiles y religiosas, reconocimiento de la dimensión religiosa de las personas que evite el riesgo del sectarismo religioso, posibilidad de testimoniar la pertenencia religiosa en el respeto de las leyes para evitar los repliegues identitarios de los diversos grupos, libertad para expresar públicamente a nivel individual y colectivo las propias convicciones como contribución a los debates democráticos.

2.2.4. **Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Francesa (15.6.05)**, también en el cuadro del centenario de la ley de 1905. Después de haber constatado cómo a lo largo de un siglo se ha pasado de la confrontación al apaciguamiento, los obispos franceses ofrecen una concepción propia de la laicidad (nn 6-13), explicitando la ya dicho en 1996 (cf. *Proposer la foi...* nº3 :

- a) el regimen de laicidad implica no confesionalidad del Estado, incompetencia suya en materia de fe religiosa y de organización interna de las comunidades religiosas, renuncia por parte de la Iglesia a gestionar lo político, autonomía entre Iglesia y Estado (que no significa ignorancia mutua ni total independencia del Estado de derecho respecto a la ética), justa separación de poderes que favorece las relaciones mutuas y el diálogo (nº 7);
- b) esta concepción de la laicidad (en la que se asegura la libertad de conciencia y de culto, así como la promoción de la libertad religiosa por parte del Estado) puede asumirse como una laicidad “sana y legítima”, a diferencia de algunas concepciones radicales de la laicidad (un “laicismo” que se aproxima negativamente a lo religioso e intenta reducirlo al ámbito privado e íntimo) (nº 8);
- c) después de cien años no se retiene necesario cambiar la ley de 1905 (sin idealizarla), pues, aunque no utilice la palabra “laicidad”, puede considerarse como expresión de un equilibrio satisfactorio para la relación entre el Estado y las organizaciones religiosas, con un valor simbólico cierto, de modo que no sería sabio cuestionar este equilibrio que ha hecho posible la pacificación actual (nº 12).

2.2.5. **Benedicto XVI**: bien de una manera directa (hablando explícitamente de laicidad) bien de un modo indirecto (haciendo valer la relación fe-razón y las instancias de ley moral natural), Benedicto XVI se ha referido en varias ocasiones a la cuestión de una sana laicidad:

- a) en *visita al Quirinal (24.5.05)*, poco después de ser elegido papa, habla de una “legítima y sana laicidad del Estado”, que conlleva la autonomía de las realidades temporales (se rigen por normas propias, cf. GS 76), sin excluir las referencia éticas (con fundamento último en la religión), ni una íntima armonía con las exigencias de una visión integral del hombre y de su

destino eterno; así es como la cultura italiana ha quedado íntimamente impregnada de valores cristianos;

- b) *en la Encíclica Deus caritas est (2005)*, afirma que la distinción entre Dios y César, Iglesia y Estado, pertenece a la estructura fundamental del cristianismo, como dos esferas distintas en relación recíproca, donde se reconoce la autonomía de las realidades temporales (nº 28); la doctrina social católica no pretende otorgar a la Iglesia un poder sobre el Estado, sino contribuir simplemente a la purificación de la razón, argumentando desde aquello que es conforme a la naturaleza de todo ser humano, dejando al Estado el quehacer político inmediato (la sociedad justa es tarea de la política) y ofreciendo su contribución específica mediante el esfuerzo por abrir la inteligencia y la voluntad a las exigencias del bien (ib.); la esfera de la política es la de la razón autorresponsable, donde los fieles cristianos laicos tienen la misión de configurar rectamente la vida social, respetando su legítima autonomía y cooperando con los otros ciudadanos bajo su propia responsabilidad (nº 29);

- d) *Discurso a los juristas católicos italianos (9.12.06) reunidos en un congreso sobre “La laicidad e le laicità”*: reconociendo que hay distintas maneras, a veces opuestas y contradictorias, en el modo de entender y de vivir la “laicidad”, Benedicto XVI constata que al término de laicidad se le ha atribuido un sentido ideológico (exclusión de la religión de la vida pública y confinamiento en el ámbito privado) opuesto al de sus orígenes (laico era el fiel cristiano no perteneciente al clero ni al estado religioso); esta impregnación ideológica se basa en una concepción a-religiosa de la vida, del pensamiento y de la moral, donde no hay lugar para Dios (laicidad convertida en emblema de la postmodernidad y de la democracia moderna); de ahí la tarea de elaborar un concepto de laicidad que, por un lado, reconozca a Dios y su ley moral, y por otro lado, afirme y respete la “legítima autonomía de las realidades terrenas” (GS 36); en esta doctrina conciliar se basa la “sana laicidad”, que implica tanto autonomía efectiva de las realidades terrenas no respecto al orden moral, sino respecto a la esfera eclesial (no a las ingerencias indebidas de la Iglesia en este campo) como reconocimiento de la religión en cuanto presencia comunitaria pública (no al confinamiento en el ámbito privado e individual); la laicidad puede degenerar en laicismo (hostilidad a toda forma de relevancia política y cultural de la religión y de sus símbolos, rechazo del derecho a que la comunidad cristiana se pronuncie sobre problemas morales que interpelan la conciencia de todos y que se refieren a valores antes humanos que cristianos); excluir y marginar el cristianismo de la vida social termina por corroer las bases mismas de la convicción humana, que son de orden moral antes que de orden social o político.

3. Algunas perspectivas teológicas

En las dos partes precedentes ya han ido apareciendo los elementos decisivos en la reflexión teológica sobre libertad religiosa y sana laicidad. Se trata ahora de resaltar algunos puntos que pueden merecer un interés especial o una discusión más pausada.

3.1. La libertad religiosa como derecho de la persona humana

Según DH 2, el concilio “declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa”. Una frase solemne, en la que el término “derecho” supera la postura tradicional de “tolerancia” en materia religiosa. Con ello, la libertad religiosa no es considerada en función de las relaciones del hombre con Dios, con la verdad o con el orden moral, sino en función de la relación de los hombres entre sí y de los ciudadanos con los poderes públicos. El “derecho” no tiene como sujetos a los valores en sí mismos (la verdad, el bien), sino solamente a las personas concretas, en razón de lo que son, sin condiciones, independientemente del contenido de sus actos o de sus creencias. La cuestión no se plantea, por tanto, desde un punto de vista abstracto e ideal (el carácter absoluto de la verdad), sino a partir de la persona humana concreta, su dignidad, su realidad existencial y relacional.

Este “derecho” a la libertad religiosa implica inmunidad de coacción en un doble sentido: que a nadie se le obligue a obrar en contra de su conciencia; que a nadie se le impida actuar conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos. Lo primero responde a la enseñanza tradicional de la Iglesia y es consecuencia de la libertad propia del acto de fe. Lo segundo constituye una novedad respecto a actitudes del pasado histórico de la Iglesia, también del pasado reciente (cf. la doctrina anteriormente citada sobre la distinción entre tesis e hipótesis).

Teniendo en cuenta que, según la comprensión cristiana, sólo la verdad y no el error puede ser fundamento de derecho, era imprescindible que el concilio mostrara el fundamento del derecho a la libertad religiosa haciéndolo aparecer en plena conformidad con la verdad y con el bien moral.

En un principio (dos primeros esquemas) se recurrió a la doctrina de la conciencia y de los derechos de la conciencia errónea. Todo hombre está llamado a cumplir la voluntad de Dios, cuyas exigencias le son perceptibles por el dictamen de su conciencia. Y él debe seguir este juicio aunque su conciencia, siendo recta, sea errónea. Pero esta argumentación fue objeto de intensa crítica, pues suponía recurrir a un discurso cargado de ambigüedad y asociado al indiferentismo. Así era a pesar de la distinción que ya Pío XI había establecido entre “libertad de conciencia” (en el sentido de una conciencia liberada por completo de todo vínculo con el orden moral) y “libertad de las conciencias” (en el sentido de respeto para toda persona que se esfuerza en seguir la voz de su conciencia).

Tampoco pareció suficiente el recurso a lo dicho por Juan XXIII en *Pacem in terris*, donde afirma que cada uno tiene el derecho de honrar a Dios “según la norma recta de su conciencia”. El término “recta” daba lugar a dos interpretaciones diferentes: una conciencia en conformidad con la verdad objetiva y una conciencia cuya rectitud se inscribe en la intencionalidad, aunque sea errónea. En cualquier caso, no se salía de la problemática tradicional y lo que se reconocía como derecho lo era en función del juicio moral sobre el valor objetivo de la decisión de conciencia o sobre la rectitud de intención. Un derecho que no puede ser reconocido a todos. Y que no se ve cómo hacer pasar del ámbito moral al ámbito jurídico y al ámbito competencial de los poderes públicos. La argumentación pareció, en fin de cuentas, insatisfactoria y fué abandonada.

3.2. La dignidad de la persona humana como fundamento

La declaración conciliar sostiene “*que el derecho a la libertad religiosa está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural*” (DH 2). Con este argumento, DH consigue fundamentar el derecho a la libertad religiosa en la verdad, requisito tradicional irrenunciable, más concretamente en la verdad de la dignidad humana, que el concilio contempla en una perspectiva histórica, antropológica y revelada.

3.2.1. El concilio constata en primer lugar una *conciencia histórica nueva* de la dignidad de la persona humana, que se impone a todos como una verdad objetiva (DH 1). Esta percepción, más intuitiva que argumentativa, encuentra su reconocimiento en numerosos textos institucionales (cf., p.e. Declaración de los derechos humanos de 1948, preámbulo). La Iglesia acoge esta conciencia como un “signo de los tiempos” merecedor de toda atención.

En la toma de conciencia han influido las amenazas provenientes de los regímenes totalitarios (los que hicieron suyas las ideologías del nacionalsocialismo y del comunismo), amenazas de la dignidad humana que ya antes del concilio habían llevado, p.e., a que Pío XI y Pío XII pusieran al hombre en el centro de la vida social, reconociendo que él constituye su sujeto, su fundamento y su fin. Juan XXIII, en la *Pacem in terris* (1963), daba su formulación más clara y completa: “*El fundamento de toda sociedad bien ordenada y fecunda es el principio de que todo ser humano es una persona, e.d., una naturaleza dotada de inteligencia y voluntad libre. Por ello, es sujeto de derechos y deberes, que derivan ambos conjunta e inmediatamente, de su naturaleza; así son universales e inalienables*”. A partir de este principio enumera una lista de derechos del hombre, entre los que menciona “*el de honrar a Dios siguiendo la norma recta de su conciencia y el de profesar su religión en la vida privada y pública*”, texto que contribuyó decisivamente a la doctrina conciliar de DH.

3.2.2. La perspectiva *antropológica* de DH merece una atención especial: “*Todos los hombres, conforme a su dignidad, por ser personas, e.d., dotados de razón y de voluntad libre y, por tanto, enaltecidos con una responsabilidad personal, son impulsados por su propia naturaleza a buscar la verdad y además tienen obligación moral de buscarla, sobre todo la que se refiere a la religión. Están obligados, asimismo, a adherirse a la verdad conocida y a ordenar toda su vida según las exigencias de la verdad*” (DH 2).

La capacidad de ser personalmente responsable de sus actos constituye al ser humano en su grandeza y diferencia respecto a otras creaturas. Esta responsabilidad lo hace sujeto consciente y libre en las elecciones que comprometen su existencia, ámbito en el que nadie puede sustituirle ni nadie puede coaccionarle. Pero esta responsabilidad va unida a la obligación de buscar la verdad, especialmente la relativa al origen, sentido y finalidad de su vida, y a la obligación de adherirse a ella. Todo lo cual es parte constitutiva de su propia dignidad. Porque es así, el derecho a la libertad religiosa es definido como inmunidad de toda coacción.

Y esta inmunidad, precisamente porque está fundada en la verdad objetiva de la naturaleza humana, subsiste siempre, independientemente del comportamiento efectivo de las personas o de los grupos respecto a la exigencia de buscar la verdad: “*El derecho*

a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por lo cual el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella; y su ejercicio no puede ser impedido con tal de que se guarde el justo orden público”, (DH 2).

Para el concilio, por tanto, no sólo no hay oposición entre libertad religiosa y obligación de buscar la verdad, sino que la libertad religiosa se funda sobre esta obligación y la obligación de buscar la verdad postula la libertad religiosa.

De esta manera, la tensión entre libertad y verdad permanece inscrita en el núcleo del discurso argumentativo destinado a fundar el derecho a la libertad religiosa. Pero DH lo hace abandonando la perspectiva de oposición que había conducido a las condenas anteriores. Partiendo de la dignidad del hombre, DH articula una y otra, de modo que la verdad no puede cumplirse sin la búsqueda y adhesión libre de la persona y la libertad encuentra su expresión más acabada en la búsqueda y el logro de la verdad.

La verdad no se considera sólo desde la perspectiva de su contenido objetivo, sino también desde la propia del sujeto que la acoge y hace suya. De ahí que el conocimiento de la verdad sea fruto de una búsqueda, reflejada en el uso de verbos como “buscar, investigar, encontrar, reconocer”. Esta búsqueda debe ser libre, para que la adhesión resultante lo sea también. Y debe recurrir a medios apropiados, como la enseñanza, la educación, el intercambio y el diálogo, “*mediante los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado para ayudarse mutuamente en la búsqueda de la verdad*” (DH 3). De esta manera, se va más allá del dualismo verdad – error, que había conducido a discriminaciones entre las personas. La verdad se inscribe en un proceso de búsqueda, donde se respeta el itinerario de cada uno, cualquiera que sea el carácter aproximado, incompleto o incluso erróneo de la relación que mantenga con la verdad.

A través del itinerario de búsqueda la persona llega a formar su conciencia y a establecer juicios “rectos y verdaderos”. Por el juicio de la conciencia es como se perciben los mandatos de la ley divina y la verdad se acoge como tal. Así la conciencia constituye la mediación necesaria del acceso del hombre a la verdad y de su adhesión a ella por el asentimiento personal. El argumento del respeto a la conciencia se introduce aquí, pero aplicado a la dignidad de la persona en su relación con la verdad. La libertad requerida para ello no es libertad interior respecto a lo verdadero, sino libertad necesaria en el itinerario por el que la conciencia se compromete de cara a la verdad.

Con palabras de J.C. Murray, puede decirse que la conciencia no es “legis-ladora”, sino “legis-mediadora”. No se podrá, por tanto, obligar a nadie contra el imperativo de su conciencia, ni impedirle actuar conforme a este dictamen. Tampoco en las expresiones públicas, requeridas por la naturaleza social del hombre, de esta elección interior, voluntaria y libre. Expresiones que pueden ciertamente hallarse limitadas por las exigencias del orden público y del bien común. Pero también estas exigencias permanecen referidas a la dignidad de la persona humana, de modo que tienen por objetivo proteger sus derechos inalienables.

3.2.3. La perspectiva *revelada* la expone DH en una segunda parte, dirigida más concretamente a los cristianos. La revelación otorga una amplitud mayor a la verdad de

la dignidad de la persona humana. Esta palabra revelada nada dice explícitamente sobre la libertad religiosa, pero desde el principio se halla en la toma de conciencia de la dignidad del hombre a través de la historia, así como de las exigencias que encierra. Que esta conciencia sea hoy más viva no se debe sólo al movimiento emancipatorio del hombre respecto a Dios, temor frecuentemente recogido por la doctrina eclesial, sino también al fermento evangélico, que actúa secretamente en la humanidad (cf. DH 12).

Como fundamento revelado, menciona DH en primer lugar la doctrina sobre la libertad fundamental del acto de fe, doctrina tradicional en la Iglesia. La fe es en principio fruto de la gracia, pues nadie puede adherirse a Dios si él mismo no lo atrae hacia sí revelándose. Pero esta adhesión supone un “*obsequio razonable y libre*”. Así, el carácter mismo de la fe, fruto de la gratuidad divina y de la respuesta libre del hombre, excluye toda forma de presión. Y excluir todo tipo de coacción sobre personas y grupos en materia religiosa contribuirá a la expansión de la misma fe cristiana.

Pero, además, DH resalta especialmente el respeto de Cristo por la dignidad del hombre y por su libre adhesión a Dios, rehusando todo recurso a la coacción. A exponer el ejemplo de Cristo, referencia para todo cristiano, se dedica el nº 11 de DH. Con ello se esclarece la doble convicción conciliar: que Dios llama al hombre a servirle en espíritu y en verdad; que esta llamada le obliga en conciencia, pero no coacciona su libertad. A esta doble convicción responde el balance que hace el texto conciliar entre actitudes y palabras de Jesús que pueden parecer contradictorias (p.e., fustiga la incredulidad pero deja el juicio último a Dios), así como en el comportamiento de los apóstoles que siguen el ejemplo del Maestro (balance entre su coraje y audacia y su modestia y dulzura).

Tal vez interese retener finalmente que, en el recurso a la revelación para confirmar la verdad de la dignidad del hombre como fundamento de la libertad religiosa, DH invita sobre todo a contemplar el comportamiento de Cristo y de los apóstoles en su actuar efectivo en la historia. Es en esta actuación donde mejor se esclarece el respeto de Dios mismo por la dignidad del hombre.

3.3. La verdad cristiana en su dimensión “pública”

En este tema el discurso creyente se encuentra con desafíos nuevos respecto a la época conciliar. Si el paso de entonces fue de la (in)tolerancia a la libertad religiosa, la cuestión del momento es justificar y hacer valer que la religión, sin ser competencia del Estado, encierra una dimensión pública irrenunciable.

Que la religión sea un “*asunto privado*” constituye un axioma tan obvio en las cosmovisiones políticas, sociales y culturales de nuestros días, que, al parecer, no merecería ya discusión alguna: nadie está obligado a ser religioso y cada uno tiene el derecho de serlo; todas las religiones han de practicar una tolerancia recíproca; ninguna religión puede pretender una normatividad pública y vinculante para todos dentro de un sistema democrático pluralista.

Cada uno puede ser religioso y nadie está obligado a serlo. Pero ambas cosas carecen de significatividad pública. La religión se contempla como un hobby privado, que al no tener relevancia pública no necesita ni siquiera ser criticada. Mientras la religión no perturbe el orden social, no constituye un tema público. Y no se necesita discutir públicamente sobre aquello que incluso privadamente no parece tener importancia

alguna para muchos contemporáneos. El resultado consecuente es la indiferencia frente a todo tipo de religión o la afirmación de *una (in)validez igual de todas las religiones*.

Estos desarrollos contemporáneos obligan a distinguir *diversos sentidos* en la tesis de la religión como cuestión privada. Frente a una “publicidad” regulada por el Estado en un sentido jurídico-político, la privacidad de la religión significa *libertad religiosa*, tiene el sentido positivo de libertad frente a las coacciones estatales, garantiza la libertad de la conciencia individual frente a la tutela impuesta estatalmente, constituye un derecho fundamental e implica la neutralidad religiosa del Estado, así como su derecho y su obligación de garantizar la libertad de las personas individuales y de los grupos sociales en las cuestiones religiosas.

El Estado habla en este campo desde la perspectiva del espectador, no profesa fe alguna determinada, únicamente constata y reconoce la existencia de religiones, comunidades religiosas y cosmovisiones distintas. Que la religión en este sentido no sea cuestión del Estado sino asunto privado, permite a las religiones ser estatalmente libres y mantener socialmente una determinada relevancia pública. Y ésta es la situación en nuestras democracias: *las religiones pueden vivirse de manera libre y pública, precisamente porque no son competencia estatal, porque está vigente el principio de la libertad religiosa*.

Distinta es la situación cuando la privacidad de la religión identifica a ésta con una simple opinión subjetiva, sin dimensión relevante alguna para la verdad racional pública. En este caso, la *privacidad de la religión se valora negativamente como una incapacidad suya para dar respuesta de sí misma ante el foro de la razón* y como un argumento decisivo para expulsarla de los foros públicos y de los ámbitos universitarios. Lo que originariamente significaba liberación de la conciencia individual, se ha transformado en pura privacidad de las convicciones religiosas, en opcionabilidad totalmente subjetiva. En este campo se deja al individuo en la creencia (ilusoria) de estar dispensado de cualquier tipo de justificación, de no tener por qué dar razón a nadie, excepto a sí mismo, de estas convicciones. *Ninguna referencia a la verdad o a la realidad en los asuntos de religión, únicamente cuestión de gustos*.

Estamos ante la consecuencia imprevista o deformada de lo que originariamente pretendía la Ilustración (libertad de las coacciones estatales, religión fundada en una razón neutral, universal y pública), si bien no desconectada de su comprensión demasiado simplista y monócroma de la religión, de la razón y de la “relevancia pública” (*Öffentlichkeit*). La actual situación es resultado de haber entrelazado acriticamente la perspectiva que excluye a la religión de las competencias regulativas del Estado y la perspectiva que contrapone de manera excluyente religión (privacidad e incapacidad para dar respuesta ante el foro racional) y razón (la única realidad dotada de universalidad pública discursiva). Estamos ante una *ideologización de la religión como asunto privado*.

Siendo así las cosas, ¿cómo puede la fe cristiana en cuanto religión vivida tener una relevancia pública irrenunciable, si en cualquier caso toda religión habría de considerarse en su esencia como cuestión meramente privada? ¿estamos ante contradicciones insuperables entre el postulado político-cultural de la privacidad de la religión y la pretensión creyente de relevancia pública para la fe en Dios?

A mí me parece que el nuevo contexto trae *una nueva responsabilidad para la reflexión cristiana*: contribuir a la elaboración de un concepto más crítico y diferenciado de “relevancia pública”, desde la fidelidad a la realidad de Dios y desde una comprensión teológica de la privacidad de la religión. La fe cristiana está segura de la presencia de Dios como algo públicamente audible, perceptible, experimentable y justificable. Y sobre este misterio han de ser capaces de dar razón los creyentes ante sí mismos y ante cualquier persona que se lo pida (cf., 1Ped 3,15); con otras palabras, han de *hacer manifiesta la condición pública que se deriva de hallarnos ante el Dios vivo y verdadero*.

Tarea del discurso creyente será, por tanto, el recuerdo fundamentado de esta relevancia pública originaria y de nuestra implicación ineludible en ella. Que la fe cristiana (al igual que las demás religiones) pueda vivirse en nuestras sociedades contemporáneas públicamente libre de los condicionamientos estatales, e.d., como asunto privado en este sentido, debe retenerse como un logro y una ganancia. Ninguna añoranza, pues, ni aliento alguno para los fundamentalismos religiosos que cuestionan radicalmente esta libertad pública. Otra cosa muy distinta es dimitir de la obligación de dar razón pública de las convicciones creyentes ante los diversos foros contemporáneos o presuponer una incapacidad radical de la fe cristiana para cumplir con esta tarea.

3.4. Dios en una cultura post-religiosa y post-secular

El principio de libertad religiosa se aplica no sólo a la pluralidad de religiones históricas, sino también a la diversidad entre cosmovisiones e ideologías religiosas y no religiosas. En los años postconciliares parecía imponerse sin oposición alguna la tesis de que las sociedades occidentales caminaban irremediabilmente hacia una secularización progresiva. Hoy día la situación ha cambiado, por ello se habla de una cultura no solamente postreligiosa, sino también postsecular (J. Habermas).

Hasta hace no muchos años se pensaba que el proceso de secularización era imparable y que los conocimientos científicos, los desarrollos tecnológicos, los cambios culturales y el progreso global irían arrinconando lo religioso y lo sagrado hacia el ámbito del obscurantismo, del folklore nostálgico y de la cultura marginal. Nadie hubiera dicho que se iba a producir la revancha de lo reprimido. Del "desencantamiento" del mundo (M. Weber) a un nuevo "reencantamiento".

La perspectiva actual de la sociología de la religión ya no es la de su disolución más o menos previsible en un futuro inmediato, sino la pervivencia y transformación (metamorfosis) de lo religioso. La sociología de la religión se cultiva ahora más allá del paradigma de la secularización como referencia decisiva o prevalente. Y tales modificaciones sociológicas no pueden pasar desapercibidas a los teólogos: se impone un análisis más detallado de las variaciones de significado y de contenido de la secularización; igualmente, un estudio más convincente del marco fundamental en el que comprender las relaciones entre secularidad y cristianismo (una “laicidad sana” coincide de hecho con la llamada “autonomía” de lo temporal), así como una reflexión desapasionada sobre la posibilidad de haber desencadenado un proceso interno de “autosecularización” por el señuelo de una acomodación (fácil y equivocada) de la fe cristiana a la cultura secular dominante.

Algunas metamorfosis en el panorama de lo "religioso" y de lo "sagrado" son innegables. En primer lugar el hecho de que las religiones explícitas compiten entre ellas, con una relevancia cada vez mayor del islam en el mundo occidental europeo. En segundo lugar, la dispersión de lo "religioso", con una indefinición de lo que haya de entenderse por tal, una difuminación de posibles fronteras y un emerger de religiones de "sustitución". Y, en tercer lugar, la entronización del sujeto individual y de sus "vivencias" como criterios últimos de normatividad, con la posibilidad de construirse diversas religiones a la carta y con el distanciamiento progresivo respecto a las instituciones religiosas tradicionales.

Gran parte de estas nuevas religiosidades son el síntoma de un malestar respecto al funcionamiento racional de la sociedad moderna y al papel de las religiones institucionalizadas. No las mueve tanto el deseo de establecer una teoría general sobre la religión o una doctrina comparable a la de las religiones históricas, cuanto la necesidad de encontrar un tratamiento adecuado de las experiencias individuales (afectividad, corporalidad, sentimientos, estética) y el anhelo por lograr un estado de armonía interior y subjetiva. Escuchar el deseo que se expresa en esta reivindicación es una de las primeras tareas de las iglesias a este respecto. Y la tarea es tanto más difícil cuanto que en esta reivindicación se mezclan elementos paradójicos, próximos a la contradicción, al menos aparente. Por una parte el interés enorme prestado a la singularidad del individuo, del "yo" ("ego"); por otra parte el deseo de perderse y diluirse en la armonía supuesta del universo entero.

Las metamorfosis de lo religioso, propias de nuestros días, implican el reconocimiento de que la secularización no constituye la última palabra y de que la cuestión de Dios no está "liquidada", en ningún sentido. Ni en un sentido negativo, de crítica de la religión, como se ha ejercido en los dos últimos siglos, creyendo haber encontrado ya una explicación satisfactoria del fenómeno "religioso" o del término "Dios". Ni tampoco en un sentido positivo, pensando haber "dominado" racionalmente el hecho religioso o haber "captado" finalmente toda la realidad de Dios.

Queda por ver en qué medida el nuestro sigue siendo tiempo para un Dios divino. Pues, aunque Dios haya padecido supuestamente muertes sucesivas, no puede decirse que lo "religioso" y lo "sagrado" hayan muerto del todo. Más bien diríase lo contrario, a pesar de la resonancia mediática y cultural que recientemente están encontrando las propuestas de un "nuevo ateísmo", bien apoyado en el discurso científico, bien democratizado en una cultura popular. Que, no obstante, la proliferación de nuevas religiosidades suponga realmente de hecho un emerger de mayores espacios para el Dios vivo y verdadero en el corazón de los hombres y en los ámbitos sociales y culturales, ésta es una cuestión necesitada de análisis detallados y de discernimiento crítico. Una nueva tarea, por tanto, para la reflexión cristiana sobre la "libertad religiosa" y "sana laicidad" en el contexto del pluralismo contemporáneo.