

TEOLOGÍA MORAL Y ESPIRITUAL

Luca DIOTALLEVI, *Una alternativa alla laicità*, Soveria Mannelli (Catanzaro): Rubbettino («Le notti di Minerva», 6), 2011, 261 pp., 14 x 24, ISBN 978-88-498-2368-4.

Actualmente Profesor asociado de sociología en la Universidad de Roma Tres, el autor ha sido *seniorfellow* en el «Center for the Study of World Religions», de la Harvard Divinity School.

El lugar social de la religión y su relación con la política es una de las cuestiones más discutidas en la actualidad. Este ensayo pretende relativizar el modelo de la laicidad y negar su supuesta relación intrínseca con la modernidad. Además, el A. expresa su perplejidad por el uso que la noción encuentra en el catolicismo de Europa continental, incluidas sus expresiones más autorizadas.

La crisis de la laicidad es más profunda de lo que suele admitirse, en la medida en que es la crisis de todo un régimen político. La laicidad está en crisis como todos los demás aspectos del proyecto del Estado liberal y de su pretensión de soberanía (el dominio de la ley sobre el derecho, la hostilidad al mercado, etc.). No obstante, a juicio del A., existen modelos alternativos para gestionar el lugar social de la religión. Entre *laïcité* y *religious freedom* (RF) existe una diferencia de especie y no sólo de grado. Son dos soluciones diversas, igualmente modernas, a la separación entre poder civil y religioso.

La RF no implica privatización de la religión (y estatalización del espacio público)

y, sin embargo, es ajena a una sacralización de lo político. Por otra parte, este modelo no ha de considerarse como producto de importación, puesto que las raíces históricas de la RF son británicas y, por tanto, europeas, lo cual impide identificar Europa con la laicidad. Además, tanto condiciones empíricas como teóricas permiten discutir el lugar común de que la RF presupone contextos de alto pluralismo religioso. También un régimen de «Iglesia establecida» puede ser baluarte de la democracia liberal, en la medida en que su existencia impide el monopolio político del espacio público.

El objetivo es, pues, relativizar la laicidad, lo que significa no identificarla con «la» modernidad: hay alternativas, como la RF, que encuentran origen en la historia de Europa.

Por otra parte, el A. denuncia un uso del catolicismo italiano (y europeo), que desde el Vaticano II parece asimilar *laïcité* con RF, añadiendo a aquélla epítetos correctores («sana laicidad» o «laicidad positiva»). Sin embargo, la declaración *Dignitatis humanae* reafirma la libertad religiosa, no solo para los católicos y para la Iglesia católica, en términos absolutamente incompatibles con los principios de la *laïcité* (nn. 4 y 6). Nada más lejano a la privatización de la religión, ni al monopolio de la política por parte del

Estado (189). Las ideas de bien común, espacio público, derecho, libertad religiosa, bien radicadas en la tradición cristiana resultan afines a los regímenes de RF, y lejanísimas de la *laïcité*. Y pese a ello, el catolicismo europeo-continental, incluso en sus expresiones más autorizadas, no sólo apoya la cultura de la laicidad, sino que recurre a ella para presentar los contenidos de la conciencia cristiana sobre la relación entre poder religioso y poder político.

Seguir hablando de «sana laicidad» comporta admitir la pretensión estatal de soberanía absoluta, y por tanto la no limitación del poder político: no sólo una limitación desde arriba (valores morales), sino también horizontal (respecto a poderes no políticos) y desde abajo (dignidad de la persona).

Es verdad que la teología y la pastoral de la Iglesia no se comprometen con determinados modelos sociológicos, sino que más bien parten de lo vigente para añadir después las reservas que nacen de un discernimiento evangélico: esto explica quizá el empleo de la laicidad con epítetos. Naturalmente, esto no anula la exigencia de rigor conceptual e histórico, que merece ser tomada en cuenta. Y sobre todo, el hecho que muchos perciben hoy: que la globalización representa una amenaza para las ideas de laicidad o de secularización, tal como han sido comprendidas por la tradición ilustrada continental: como privatización de la religión o, sencillamente, su exclusión de la esfera pública.

Rodrigo MUÑOZ

BENEDICTO XVI, *Escuela de oración. Catequesis del Papa*, Madrid: Ciudad Nueva, 2012, 299 pp., 13 x 20, ISBN 978-84-9715-251-8.

En mayo de 2011, Benedicto XVI comenzó una nueva serie de Audiencias de los miércoles, dedicadas en este caso a la oración. Las primeras abordaron el tema desde una perspectiva muy amplia: la oración en las culturas paganas y el sentido religioso del hombre a lo largo de la historia. Como es habitual en el Romano Pontífice, los textos desarrollan, brevemente, unas pocas ideas fundamentales, salpicadas de ejemplos y citas aquí y allá. No importa tanto la exhaustividad, como la claridad y el hilo que, poco a poco, va conduciendo de un paso a otro. El Papa comienza constatando que la oración, en sentido amplio, ha existido siempre en todas las religiones, en las que podemos ver un testimonio de la dimensión religiosa y del deseo de Dios grabado en el corazón de todo hombre. Sin embargo, este deseo tiene su cumplimien-

to y expresión plena en el Antiguo y en el Nuevo Testamento: «la *Revelación* purifica y lleva a plenitud el anhelo originario del hombre a Dios, y le ofrece, en la oración, la posibilidad de una relación más profunda con el Padre celestial» (p. 19).

Antes de pasar a abordar algunos pasajes claves de la Sagrada Escritura, el Papa dedica la segunda de estas Audiencias a hablar de la sed de infinito del hombre, de su nostalgia de eternidad, de su búsqueda de la belleza, de su deseo de amor, de su necesidad de luz y verdad, realidades todas ellas que lo impulsan hacia lo Absoluto: «el hombre lleva en sí mismo el deseo de Dios. (...). Esta atracción hacia Dios que Dios mismo ha puesto en el hombre es el alma de la oración, que se reviste de muchas formas y modalidades según la historia, el tiempo, el momento, la gracia e incluso el pecado de