

*SOBRE STAAT OHNE GOTT. RELIGION IN DER  
SÄKULAREN MODERNE: C. H. BECK, MÜNCHEN, 2018*

ANTONIO VILLACORTA CAÑO-VEGA

«Estado sin Dios» no supone la introducción de un giro inmediato y abrupto en lo religioso, o la apelación a la necesidad de un fuerte reparo jurídico a la hora de abordar el estudio de las cuestiones trascendentes. Antes al contrario, gracias a la pericia de su autor, se revela como una obra que alimenta un renovado interés por descender al análisis de la problemática aludida en el conjunto de las humanidades, recogiendo así, con extrema coherencia, ciertos elementos imprescindibles en el contexto de la discusión científica que gravita en torno al objeto neurálgico del ensayo, como es lógico, trasunto de las nuevas realidades vinculadas a la actualidad del presente.

De este modo, no parece controvertido que el discurrir de los últimos decenios de la segunda mitad del siglo xx vino a denotar una pérdida de sentido de la religión para muchas personas, con el correlativo desdibujamiento de las virtudes clásicas de corte tradicional y la aceptación, cada vez menor, de la restricción de las libertades del individuo por condicionamientos de tipo jerárquico, circunstancias que comportarían el reemplazo de la ética burguesa en favor del logro material, el paulatino declive del sentido comunitario y la anestesia de la capacidad de los individuos para forjar cualesquiera compromisos más allá de los lazos de índole político. Habría acontecido, en estima de numerosos estudiosos, una disolución de los vínculos con el campo de lo confesional, mientras que, para otros, se trataría de la acuñación de una fórmula impropia y no bien digerida de una especie de azaroso amalgamiento de valores de nuevo y viejo cuño en amplia medida contradictorios y amontonados entre sí.

En contrapartida, a juicio de H. Dreier, en la actualidad asistimos a la rehabilitación de la conveniencia de un serio apercebimiento de lo religioso. Nos hallamos, aclara, en una etapa superadora de aquella en la que el ser humano decidió reclamar, para sí mismo, poderes en cuanto supuesto «creador apriorístico» de un mejor mundo futuro, al menos, se presume, en el plano eidético. En congruencia, tales postulados denotan la presencia del debilitamiento del proceso de secularización característico de esa etapa precedente condicionada por la confianza extrema en el hombre autosuficiente, quien viniera a conectar a su propio querer la condición necesaria y suficiente de su crear. Estaríamos ante el resquebrajamiento de un determinado modelo de hombre

que, en un ejercicio de soberbia, hubiese querido reemplazar la seguridad vinculada a la fe por una voluntad de gobernar construida sobre el empirismo de las ciencias naturales, o dicho de otra forma: «Ser Dios en lugar de tener Dios», con el correlativo fracaso de semejante pretensión.

Partiendo de este contexto, se atestigua desde planteamientos cada vez más pujantes, cómo la historia del mundo postmoderno representa el desarrollo y el fracaso de la plena confianza en la omnipotencia del hombre, de ahí que autores de la entidad de H. G. Gadamer o de R. Rorty, en el desarrollo de una filosofía de la finitud, reconozcan la incapacidad del ser humano de elevarse a una especie de parámetro absoluto. Algo que, de manera paradójica, viene corroborado en el actual momento de éxtasis de un hipercapitalismo reductor de la persona al huero y caduco *customer value*, movimiento que implica no solo un paulatino desdibujamiento de la potencialidad asociada a la dignidad humana sino de su correlativo reemplazo por ese frío y metonímico valor de mercado. Así vistas las cosas, debido a la atracción ejercida por la «imaginaria» aspiración de una libérrima libertad hasta la fecha desconocida (*homo liber*), el hombre se subyuga en el hechizo del rendimiento, trocando, sin buscarlo, en un mero *homo sacer*.

Sin perjuicio de lo reseñado hasta ahora y retomando el hilo conductor, el autor avanza autointerpelándose cómo las «preguntas acerca de la fe» no solo instituyen el lema del último día de los historiadores de las religiones o de los teólogos, al emplear en su dedicación también a grupos de excelencia investigadora en el ámbito de las restantes ciencias sociales. Y, mediante postulados renovadores, tales interrogantes van a determinar en mayor medida algunos de los aspectos candentes del debate político en el seno de las sociedades que discuten pocos temas de manera tan controvertida como la prohibición del velo, la presencia de crucifijos en las aulas, o la práctica militante de la religión islámica (en Alemania y en otros estados occidentales), posibilitando que la relación correcta entre el Estado y las confesiones se vea sometida a una revisión constante. Ante ello, la obra de H. Dreier –un iuspublicista altamente reconocido en su país– destaca por lo profundo de sus reflexiones en favor de un Estado secular «concreto». En consecuencia, «Estado sin Dios» no pretende mostrarse como un folleto divulgativo precedido de un título más o menos sugestivo sino que aspira a convertirse en un estudio reflexivo sobre la cuestión (este dice ser el objetivo –p. 10–). Eso sí, se trata de un «análisis» punzante, y quizá, a juicio de cierta crítica, en alguna medida previsiblemente polémico. La obra está escrita en un lenguaje claro y refrescante, tributario de un razonamiento directo que pone en aprietos al lector que quiera abstraerse al poder de seducción logrado por Dreier sobre una materia profundamente debatida, sensible, rebosante de infinita complejidad y plagada de matices y recovecos. Con

todo, no solo algunos de sus colegas de profesión sino también ensayistas de la talla de C. Schmitt, J. Habermas o H. Joas, pertenecientes a tres generaciones de pensadores clásicos vinculados al estudio de la filosofía política, a veces se ven en la tesitura de soportar críticas duras y ácidas.

Importa subrayar cómo H. Dreier a la hora de tomar posición, con sustento en razonamientos teñidos de un sutil carácter apodíctico, explica que en «la democracia moderna y secular de los Derechos Fundamentales, el Estado ha de prescindir de cualquier forma de legitimidad religiosa y no debe identificarse con ninguna religión o creencia en particular» (p. 9). Ahora bien, de inmediato descarta pronunciarse desde una posición antirreligiosa: sencillamente, sostiene, el Estado secular no puede percibir la religión como algo inherente a su estructura, sino que viene obligado a recluir lo religioso «a la esfera de la Sociedad» (p. 13). Conforme se puede advertir, aboga por una defensa inequívoca de la separación entre política y religión, la cual –bajo su criterio– no es considerada indiscutible en el actual debate constitucional, ni recibida con una aprobación sin reservas por aquellos estudiosos del Derecho dedicados a otros ámbitos jurídicos no conectados de modo directo e inmediato a la materia iusfundamental.

En este sentido, intenta H. Dreier aclarar en las primeras páginas ciertos conceptos fundamentales a partir de los cuales acaban gravitando las ideas rectoras del ensayo que divide en seis capítulos, destacando en ellas su elucidación sobre el verdadero significado del término secularización. Según considera, buena parte de los historiadores alemanes muestran su proclividad a la vinculación de dicho concepto con ciertas connotaciones del pasado que lo convierten prácticamente en inutilizable, al tiempo que opta por sumarse a quienes profesan su escepticismo frente a cualquier apresurada «refutación» sin más de la tesis de la secularización (p. 58). Así, busca desarrollar argumentos en pro de abogar por un «concepto diferenciado» de secularización, dotándolo de cierto poder explicativo y recordando sus raíces eurocéntricas. Esta aclaración merece ser resaltada, por cuanto la defensa de que la modernización se halla asociada con una pérdida inevitable, universal y lineal del significado de la religión, se trata de un postulado que no encuentra un respaldo tan unánime y adherente, toda vez asistimos en los últimos estadios a una revitalización de lo numinoso que emerge como un importante contrapeso frente a las tesis abogadas por los adalides de la secularización, que venían siendo dominantes.

Efectuadas estas precisiones, la historia de la evolución de la Libertad religiosa se aborda de manera concisa y precisa en el segundo capítulo, y pudiéramos decir que se erige como una especie de genealogía limitada básicamente al ámbito alemán, hasta llegar a desentrañar el contenido de su garantía por la vigente Ley Fundamental de Bonn. Aunque bien informada desde la perspec-

tiva diacrónica, nos parece que es reveladora de una representación en alguna medida simplificada de sus pasos capitales a lo largo de todo el proceso de consolidación, resultando expresiva de la evolución de esta Libertad primaria «desde ser un atributo estatal hasta convertirse en la ley secular subjetiva» (p. 93). El estudio comienza entroncando con el inicio de la separación de lo «espiritual» y lo «secular» en su forma más temprana, la cual se remonta a la denominada «Controversia de las Investiduras» desarrollada entre los siglos XI-XII, lapso temporal durante el cual «el orden político, como tal, fue liberado de las esferas sagradas». Además, analiza otros «*hitos*» fundamentales como la «Paz de las Religiones de Augsburgo» (1555) o la «Paz de Westfalia» (1648), la relevancia de la «Reichsverfassung der Paulskirche» (1849), y, de manera particular, la dimensión adquirida por la «Constitución de Weimar» (1919), para concluir analizando la vigente «Grundgesetz» (1949). Desde esas fechas, valora que la política se ha apoyado en una justificación secular más o menos fuerte, que no parece dimanar ya de la Ley natural.

La «sustancia neurálgica» que confiere verdadero «sentido» al libro, como el autor repite con cierta asiduidad, se contiene en el capítulo tercero. H. Dreier profundiza aquí en la dimensión caracterizante del principio de neutralidad del Estado. Advierte que el principio de neutralidad religioso-ideológica no se halla positivizado como tal en la «Grundgesetz», sino que se revela como un fruto más o menos depurado de construcciones doctrinales y de la heurística jurisprudencial del «Bundesverfassungsgericht». Ciertamente, en el marco de la problemática vinculada al tratamiento de fenómenos como el religioso o el ideológico, la neutralidad estatal se había convertido en una de las «eternas preguntas» del Derecho eclesiástico alemán. Con ayuda de la hermenéutica de este principio, ha sido posible aclarar la relación entre el Estado alemán y las distintas comunidades religiosas convivientes intramuros de sus fronteras, la cual presenta ciertas disimilitudes incluso bajo el paraguas de la Ley Fundamental. Es más, gracias a una relectura integral del art. 4 de la «Grundgesetz» arrojando nueva luz acerca del principio de neutralidad, se ha logrado perfilar el *statu quo* del sistema constitucional de relaciones entre el Estado y el fenómeno religioso conforme se halla presente en la Sociedad alemana. Amén de la observación precedente, no es ocioso puntualizar que el Estado y la religión en Alemania, al margen de encontrarse institucionalmente escindidos [«No hay Iglesia estatal» proclamó el art. 137.1 de la «Weimarer Reichsverfassung» en lo que se ha considerado una respuesta a la «Verfassung für den Preußischen Staat» de 1850, cuyo art. 14 estableciera que el Estado se basaba en la religión cristiana], tampoco se identifican mutuamente, a raíz de la consagración desde el texto weimariano de la prohibición de una religión de Estado. Se clausuró de

esta forma la tradicional alianza centenaria y de tensiones entre trono y altar, donde H. Dreier parece encontrar el origen así como el significado histórico de esta norma clave en el entendimiento del Derecho constitucional eclesiástico y que condujo, en última instancia, a la formulación de la máxima de «Iglesia sin Rey». Un precepto, recuerda, incorporado a la «Grundgesetz» a través de su artículo 140 (que integraría asimismo los artículos 136, 138, 139 y 141 de la Constitución de Weimar) y cuyo objeto se materializa en la exclusión de privilegio alguno favorable a las comunidades religiosas. Así, la Ley Fundamental se basa en el «trato equitativo» de todas las religiones y visiones del mundo, pues el fenómeno religioso resulta por completo «hostil a los privilegios» (p. 100). Por ello, la «Grundgesetz» no concibe al Estado como custodio de un plan salvífico en virtud del cual pudiera aparecer legitimado para ordenar a los hombres el diseño de su vida hasta en las facetas más íntimas de sus creencias y su pensamiento. Tal rechazo ha encontrado acomodo en la concretización del citado artículo 4, que prohíbe al Estado el recurso a cualesquiera mecanismos de penetración en la dimensión religiosa o ideológica del ser humano (BVerfGE 42, 312).

En esta línea, y fruto principalmente de la jurisprudencia constitucional recaída a partir de los años setenta de la pasada centuria, el principio de neutralidad deviene integralmente comprensivo en Alemania –en la síntesis debida a K. Schlaich– de cuatro fundamentales consecuencias jurídicas que han ido perfilándose a la luz de la casuística. La primera resulta expresiva de la interdicción de cualquier forma de Iglesia de Estado, de la cual deriva la respectiva autonomía de ambos. La segunda imbricada a la prohibición de entrometimiento alguno impuesto a los poderes públicos en los asuntos eclesiásticos, consecuencia que resulta asimismo predicable en un sentido inverso. La tercera relacionada con la obligación de otorgar un tratamiento paritario a las distintas confesiones religiosas. Y la cuarta, conectada con la exigencia de los poderes públicos en favor de una posición de apertura pluralista a la diversidad de creencias enraizadas en la ciudadanía. A partir de ese sustrato, H. Dreier intenta dotarse de un sólido bagaje doctrinal en su serio intento por discernir los entresijos de la relación entre el secularismo y la sacralidad estatal, al haber percibido en el principio de neutralidad el reverso ineludible del Derecho Fundamental de Libertad religiosa. De esta suerte, surge la importancia de distinguir entre la orientación secular del Estado, una «categoría fructífera de interpretación», y los hallazgos sociológicos vinculados al desarrollo social. Esta restricción a la «secularidad en el sentido constitucional», manifiesta ser, de un lado, una estrategia inteligente con el propósito evitativo de precipitar diluciones en el contexto de los debates humanísticos o en los cuestionamientos del pensamiento científico-social respecto del comportamiento religioso o ideoló-

gico de los ciudadanos. De otro, le permite incidir en su preocupación *prima facie* más destacada, esto es, su rechazo a dar por sentado en toda circunstancia la neutralidad evidente del Estado, por tratarse de una garantía imprescindible en orden al aseguramiento de la libertad, la diversidad y la incondicional co-yuxtaposición, yuxtaposición u oposición de lo religioso. Además, no es dado H. Dreier a promocionar una «sacralización» la propia Ley Fundamental, postura que le conduce a negar su inmunidad frente a peligros de cierta significación provenientes de creencias religiosas cerradas. Peligros que inciden en la libertad inherente al legislador democrático, en la libertad del debate político y, fundamentalmente, en la libertad moral del ciudadano (p. 147). Por eso, la neutralidad religioso-ideológica mandatada al Estado no ha de entenderse, a partir de la comprensión del «Bundesverfassungsgericht», «como una postura distanciadora en el sentido de una estricta separación de la Iglesia y el Estado, sino como una postura abierta y comunicativa que fundamenta por igual la Libertad religiosa para todas las creencias». En tal sentido, el principio de neutralidad estatal en materia religiosa es considerado como un principio esencial, pero refleja un cierto carácter dúctil y extenso en virtud de la asunción de una pluralidad de facetas. *De facto*, no solo implica la prohibición de la confesionalidad estatal, sino que también tiene encomendada por tarea la garantía de la paz religiosa, el aseguramiento del libre desarrollo de las creencias individuales y de las confesiones, amén de posibilitar que todo ciudadano pueda sentirse identificado en plenitud con su patria. El Estado alemán, lejos de escudarse en el subterfugio de proponer la privatización de las creencias de sus ciudadanos, con apoyo en el principio de neutralidad, intenta ofrecer nuevas propuestas e inspira un sistema de cooperación activa gracias a la formulación de fuentes bilaterales reguladoras de materias de interés común con las diversas confesiones religiosas. De «Kooperation von Staat und Kirche» habla habitualmente la literatura jurídica alemana.

El contenido del principio de neutralidad, una vez admitido su reconocimiento, ha seguido y continúa estando necesitado de una permanente aclaración concretizadora. La comprensión de la neutralidad se ha convertido, pues, en punto cardinal del moderno sistema de Derecho eclesiástico alemán, cuyo alcance y perfiles no pueden ser ajenos a la permeabilidad de ciertas nociones básicas de Derecho constitucional vigente e incluso derogado especialmente en materia de paridad (B. Jeand`Heur). Desde esta óptica, el Tribunal Constitucional Federal alemán ha enfatizado en la necesaria conexión recíproca e integrada de los arts. 4 y 140 de la «Grundgesetz». Y, a partir de estos presupuestos, ha calado un modelo de separación moldeado por la progresiva cooperación amistosa que comenzara a esbozarse en la República de Weimar. Ahora bien,

la separación entre Iglesia y Estado nunca fue proyectada a modo de corte o cesura radical, sin perjuicio de que se consolidara la tesis de la exclusión de una religión oficial. Se predeterminaría de esta suerte un modelo que ha recibido la expresiva denominación de «separación coja», erigido sobre un planteamiento que aboga por la conveniencia de proseguir en la línea iniciada de apertura y flexibilización, incluida la presencia en la esfera pública de las religiones minoritarias, otorgándolas el mismo trato jurídico que a las confesiones de mayor tradición histórica en un importante esfuerzo por avanzar en la «Toleranzlösung» o neutralidad abierta hacia todas las religiones. Arrancando de estas fórmulas tendentes a la consecución de una línea de «benevolencia», el principio de neutralidad vendrá caracterizado –trasunto de las mismas– por el fortalecimiento de la conocida como «*weltanschaulich-religiöse Neutralität*», apareciendo dotado de contenido autónomo y de apertura y proyección al ámbito del espacio público, con porosidad a las distintas confesiones religiosas socialmente presentes y con el propósito de abordar la incuestionable vertiente colectiva del derecho de Libertad religiosa a partir del convencimiento de la influencia positiva (neutralidad positiva) de la imbricación de las distintas Iglesias y confesiones religiosas en el proceso de inordinación social. Donde los teóricos políticos han considerado ciertos conceptos religioso-teológicos como el fundamento de la moral e incluso del Derecho durante siglos, el Estado secular se cimenta, dice H. Dreier, «en la legalidad, no en la moral» (p. 101). Carece hoy de sentido que el Estado pretenda identificarse con un credo religioso, porque, resultado de la multiculturalidad de su ciudadanía, la organización jurídica de una nación ha de propender a la neutralidad. Incluso la Iglesia católica, al dotar de renovado contenido a la Libertad religiosa, refrenda que ninguna autoridad política tiene derecho a imponer un credo religioso. Doctrina concebida desde el respeto a la dignidad humana y en contraste con el sistema político moderno surgido de inicio en Occidente: el Estado liberal-democrático ha de garantizar la libertad y la paz social a través de la homogeneidad confesional pero también desde la equidistancia respecto de las diversas creencias.

Residenciado en fundamentos racionales de Derecho constitucional, el argumentario de Dreier persigue ser convincente conforme se atestigua en los dos capítulos siguientes, donde desarrolla su propia concepción de la problemática. Así las cosas, intenta explicar por qué la referencia a Dios en el Preámbulo de la Ley Fundamental no se encuentra llamada a contradecir el principio de neutralidad del Estado, como tampoco lo contradice el objetivo educativo de «reverencia a Dios» recogido en varias constituciones de los *Länder*. A nuestro juicio, el autor sabe cómo conciliar el principio de neutralidad con amplias concesiones sobre el *statu quo* constitucional religioso (por ejemplo, respecto

a la educación religiosa), pero se muestra contrario a cualquier forma de reconducción de los Derechos Fundamentales a la esfera de lo numinoso: el Estado secular de la modernidad no necesita revestirse de un aura sagrada ni engendrarse a partir de «mitos» religiosos o de otra naturaleza (p. 168). En un «Estado sin Dios» pueden los ciudadanos vivir en libertad con arreglo a sus creencias religiosas o de cualquier otro signo. De ahí que el autor apueste por definir referencialmente a la Sociedad a partir del único sistema político que entiende humano y viable: el sistema democrático de gobierno. Ello no quiere decir que –sobre la base de estos planteamientos– estemos ante una fundante o principal característica de una suerte de engendro de «religión secular» que, en opinión de M. Gauchet, nos emplazaría ante el riesgo de una autoalienación cultural, pues su identidad negativa surgiría como contrapuesta a la fe, que tiene su mirada fija en el misterio y en la divinidad. Negada la fe por mor de la ofensiva laicista, la «religión secular» vendría a asumir negativamente el papel configurador del nuevo *êthos* social.

Vemos, pues, que el nervio conductor de la obra pivota en torno a la defensa de la comprensión secular de la Ley y del Estado. Dreier busca en el Derecho secular característico de la era moderna una vía consistente para quebrar con el discurso y con la mítica de lo sagrado, reclamando consolidar una especie de tabú en su proyección al ámbito jurídico, que –de manera sorprendente– se ha fortalecido en los últimos años incluso en la enseñanza del Derecho constitucional (p. 46). Contradice a los partidarios de la tesis de «C. Schmitt», quien abogara por defender que toda la gnoseología de la teoría política moderna se reduce a conceptos teológicos secularizados, así como a los seguidores de «J. Isensee» o de «M. Kriele» que sitúan el fundamento de la dignidad humana en la fe cristiana. Se opone igualmente a los intentos de reducir la fundamentación de la «Grundgesetz» a la teología cristiana [«el cristianismo no merece esto» (p. 134)], y rechaza la sugerencia de «P. Kirchhoff» según la cual el Estado debe apoyar a las comunidades religiosas hasta hacer que su adecuación ideológica y cultural sea dependiente de estas. En opinión de H. Dreier, tales postulados introducen innecesariamente la equivocidad y el «hacha» en el principio de neutralidad estatal (p. 128). No puede perderse de vista cómo P. Kirchhoff viene a postular que la utilidad histórico-social del cristianismo no supone para él una relativización escéptica de su calado dogmático específico, y se sitúa al margen de quienes aboguen por defender que su rendimiento civilizador supone una rebaja de contenido y terminen cayendo en el error de juzgarlo desde la perspectiva de sus resultados históricos en vez de hacerlo desde el prisma de la auténtica veracidad de su mensaje teológico, es decir, desde su genuina su utilidad. En estrecha conexión con su hilo argumental,

rechaza Dreier el discurso de «sacralización de la ley» de D. Willoweit y la búsqueda de «estructuras profundas religiosas» en el Estado liberal (U. Haltern), así como la «genealogía histórico-afirmativa de los derechos humanos» atribuida a H. Joas. No comprende tampoco que J. Habermas sea blanco de críticas al calor del momento, lo que puede invitar al lector a autointerpelarse acerca de si H. Dreier está malinterpretando o no la reflexión de J. Habermas relativa a la necesidad de traducción de los argumentos religiosos al lenguaje secular en el discurso social. En fin, señala que, desde un punto de vista histórico, debería criticarse la simplificación de esta cuestión cuando se habla de la «Revolución francesa alimentada solo por la filosofía social de la Ilustración» (p. 151).

Especial atención presta en el capítulo sexto al denominado «Böckenförde-Diktum», y que lleva por título «Das Böckenförde-Diktum: Erfolgsgeschichte einer Problemanzeige». Sus orígenes se encuentran en el opúsculo «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation» expuesto en el marco del seminario de *Ebrach* organizado por E. Forsthoff en el año 1964 sobre la figura de C. Schmitt. Allí describiría E. W. Böckenförde cómo el desarrollo de los estados europeos se asemeja a una vereda en la que se entrecruzan, de manera recurrente, la historia constitucional y la secularización. Concretamente, hace hincapié en el curso «gradual» de la secularización, un proceso en el cual, «a lo largo de mucho tiempo, los elementos de construcción antiguos y nuevos estuvieron cerca unos de otros». A su vez, distingue tres fases esenciales dentro de este proceso: la Controversia o Querrela de las Investiduras, la Etapa de las Luchas Religiosas y la Revolución Francesa. Enfatiza dentro de esta última en la Declaración de Derechos de 1789, cuyo Preámbulo situaría los artículos a desarrollar «bajo los auspicios del Ser Supremo», asumiendo un marchamo de impregnación iusnaturalista. Es –sin duda– la crisis del absolutismo y de su legitimación religiosa, y el paso definitivo hacia el Estado liberal. Para E. W. Böckenförde, con la Revolución Francesa la realidad política y la reflexión teórica se dan la mano, y surge una nueva instancia: la Sociedad constituida por individuos limitadamente libres teorizada por «J. J. Rousseau»; de modo más concreto: al incorporarse al Estado, renuncian a parte de su libertad en beneficio colectivo. El *dictum* quedaría sintetizado en la siguiente proposición: «El Estado liberal y secularizado vive en condiciones normativas que no puede garantizarse a sí mismo». Es el gran riesgo que asumió el Estado en aras de la libertad. Pues, el Estado, sea lo que se propugne al respecto, solo puede existir como asociación libre si la libertad ciudadana se regula desde dentro, basándose en la sustancia moral del individuo y en la homogeneidad de la Sociedad. Ha de subrayarse que E. W. Böckenförde se dirigía principalmente a los católicos, a quienes quería explicar la aparición del Estado secularizado, y, conforme es

posible observar, incluso con carácter previo a 1965, ejercicio en el que la Iglesia católica reconoció por primera vez, en plenitud, la Libertad religiosa. Sobre el particular, acoge H. Dreier una tesis cercana a la de G. Czermak, y defiende que E. W. Böckenförde describe el problema real de los estados secularizados para crear capital social en su controvertida aportación ampliamente discutida. Al tiempo, reflexiona cómo es instrumentalizado «Böckenförde» cuando se deduce de su máxima que «el Estado debe promover las Iglesias y las sociedades religiosas como creadoras de valor social de una manera especial, porque, de lo contrario, se promueve la destrucción»; sin perjuicio de incidir con particular énfasis en el riesgo que esto supone ante las diferentes fuerzas sociales actuantes. A pesar de ello, pretende que «todos» los grupos contribuyan con su propia imagen, incluso moral, a la integración de la mayor parte de la Sociedad a través de la libre asimilación de contenidos. Debemos manifestar que el propio E. W. Böckenförde, en dos entrevistas concedidas en 2009 y 2010, se vio en la tesitura de responder a la crítica referente a su excesiva confianza en el poder ético de la religión. Según aclara Ch. Walter a partir del análisis de tales entrevistas, lo reflexionado y elucidado por E. W. Böckenförde en 1964 se concebía en términos de dotación al orden liberal estatal de un «ethos unificador», una especie de «sentido social de comunidad» entre sus ciudadanos. A partir de ahí surge la siguiente pregunta: ¿qué alimenta este «ethos» que no puede ser aplicado ni hecho cumplir solo por el Estado? En primer lugar, destaca la «cultura vivida». Pero: ¿cuáles son los elementos esenciales de esta cultura? Entonces tropezamos de plano con fuentes como el cristianismo o la ilustración. A tal efecto, resulta innegable que la virtud secular de un Estado se fundamenta en la de sus ciudadanos, nos alertaría ya Aristóteles. Y esta se basa en su habituación y en la perspicacia razonable e inclusiva de la sabiduría popular de que cada pueblo tiene el gobierno que merece. De esta forma, H. Dreier finaliza con un elogio al valor del *dictum*, y afirma que siempre se revela imprescindible un «excedente» social a propósito de preservar una comunidad liberal-democrática. En este orden de consideraciones, no desdén para la comprensión normativa de la modernidad, según dice J. Habermas, «el cristianismo es algo más que un mero precedente. El universalismo igualitario –del cual derivan las ideas de libertad y solidaridad social, vida autónoma, conciencia moral, derechos humanos y democracia– es un heredero de la ética judía de la justicia y de la ética cristiana del amor. Tal legado ha de ser objeto de una constante apropiación crítica (...) y no existe alternativa (...), somos dependientes de esa fuente, lo demás son chacharas (...)» (...). La democracia liberal –guste o no admitirlo– surgió de un concreto «*humus* cultural, en el

que el cristianismo juega un resuelto papel central» y sigue actuando como «una escrupulosa fuerza de iluminación histórica».

En última instancia, llama la atención la reflexión convincente de H. Dreier en favor del Estado secular basado cabalmente en la razón y el respeto del mundo interior. Así, repasa la evolución de Alemania hacia una Sociedad multicultural y multirreligiosa que ha creado nuevos conflictos entre los seguidores de diversas las confesiones, así como entre estas y el Estado. Dado el intenso debate, el choque de culturas y el desafío que supone a las sociedades occidentales libres su renovado contacto con el islam, propugna reflexionar acerca de las estructuras básicas y las preguntas esenciales del Estado secular actual: su programa, su perfil, sus problemas, y sus tendencias de futuro. Entre estas hallamos la necesidad de un tránsito de «la ciudadanía abstracta» a los «cuidados-ciudadanos», proponiendo un «renovado contrato social» cimentado en «la interdependencia social constitutiva», un «pacto de cuidados sociales» que dirima la convivencia no a través del soporte de embates dialécticos sino desde la articulación política de un elenco de relaciones de protección de las decisiones y actos de individuos, al ser conscientes de nuestra común y manifiesta vulnerabilidad: conjugar con fuerza y valentía la responsabilidad por la humanidad con la libertad individual del hombre y sus Derechos.

