

Creences, religions i esfera pública: una reflexió per al segle XXI



can Quintana **Museu de la Mediterrània**



Ajuntament de Torroella de Montgrí

Amb el suport de:



S U M A R I

PRÒLEG	5
EL RELIGIOSOPOLÍTIC AVUI Lluís Duch	9
LAS RELACIONES ESTADO–RELIGIÓN EN ESPAÑA EN EL SIGLO XXI José María Contreras	27
MODELOS DE RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA Juan José Tamayo	121
TAULA RODONA DE LA VI JORNADA ERNEST LLUCH	139

El compendi monogràfic que teniu a les mans és el sisè que Can Quintana–Museu de la Mediterrània i la Fundació Ernest Lluch editem conjuntament, amb la pretensió d'esdevenir una eina de reflexió sobre diferents valors que actuen en la societat actual. La *democràcia*, la *immigració*, l'*educació*, la *sostenibilitat*, el *diàleg intermediterrani* i *creences, religions i esfera pública* són les qüestions que s'han tractat fins ara a la Jornada Ernest Lluch de Torroella de Montgrí, que s'ha consolidat com una ferma proposta d'aprenentatge i debat.

La present publicació recull les intervencions dels tres ponents que el dissabte 3 d'octubre de 2009 van participar en la VI Jornada Ernest Lluch de Torroella de Montgrí per reflexionar i debatre sobre ***Creences, religions i esfera pública: una reflexió per al segle XXI***

La primera d'aquestes intervencions va anar a càrrec de Lluís Duch i Álvarez (Barcelona, 1936), monjo de l'Abadia de Montserrat, doctor en Teologia i expert en antropologia de la religió. Duch, actualment, és professor a la Facultat de Teologia de Catalunya, a l'Institut del Teatre de la Diputació de Barcelona, on fa un curs sobre mite i interpretació, i a la Universitat Nacional Autònoma de Mèxic (UNAM), on col·labora regularment amb l'Institut d'Antropologia. És autor de nombrosos llibres, entre els quals destaca

L'obra en diversos volums *Antropología de la vida cotidiana* (Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999–2003), i recentment ha publicat *Un extraño en nuestra casa* (Herder, 2007) i *La crisis de la transmisión de la fe* (Cruïlla, 2008). Duch va ser el primer ponent de la jornada amb la conferència *El religiosopolític avui* que constitueix el primer article d'aquest recull.

El segon article correspon a la ponència *Las Relaciones Estado–Religión en España en el Siglo XXI*, a càrrec del Director General de Relacions amb les Confessions del Ministeri de Justícia i Catedràtic de Dret Eclesiàstic de l'Estat, José María Contreras (Madrid, 1959). Contreras ha centrat la seva activitat investigadora en el camp de la tutela i promoció del dret de llibertat de consciència i, en els darrers anys, en l'estudi dels drets de les minories i grups vulnerables. Abans del seu nomenament ocupava el càrrec de director de la Fundació Pluralisme i Convivència, constituïda el 2005 i que té com a objectius contribuir a la realització de programes i projectes de caràcter cultural, educatiu i d'integració social de les confessions religioses minoritàries i promoure la llibertat religiosa.

L'article *Modelos de relación entre religión y política*, el signa Juan José Tamayo (Amusco, Palència, 1946). Teòleg vinculat a la Teologia de l'Alliberament, sobre la qual ha treballat abundantment, ha estat professor en diverses institucions d'Espanya i Amèrica. Actualment dirigeix la càtedra de Teologia i Ciències de les Religions Ignacio Ellacuría de la Universitat Carlos III i és fundador i actual Secretari General de l'Associació de teòlegs Joan XXIII. Autor de nombrosos articles i llibres, destaca entre els recents el titulat *Iglesia y sociedad en España* (2005), en què analitza i reflexiona sobre les tensions Església–Estat a l'Espanya de principis del segle XXI i contempla les futures transformacions culturals i socials.

La publicació clou amb la transcripció de la taula rodona protagonitzada pels tres conferencians i que fou conduïda per Lluís Maria de Puig, senador, president de l'Assemblea del Consell d'Europa i vicepresident de la Fundació Ernest Lluch.

Amb l'objectiu de reflexionar i debatre sobre el paper, incidència i abast de les religions i les creences en la societat d'avui en el marc dels estats de dret i democràtics, publiquem ***Religió i esfera pública: una reflexió per al segle XXI***, amb el desig que aquesta publicació proporcioni una lectura útil i afavoreixi una reflexió que estimem oportuna i us emplace a trobar–nos de nou a la propera Jornada Ernest Lluch a Torroella de Montgrí.

Museu de la Mediterrània i Fundació Ernest Lluch

EL RELIGIOSOPOLÍTIC AVUI

per Lluís Duch, monjo de l'Abadia de Montserrat.
Antropòleg i doctor en Teologia per la Universitat
de Tubinga.

Tant en el passat com en el present, les relacions entre «el religiós» i «el polític» han constituït un dels capítols més fascinants, però també més intricats i complexos no sols de l'estudi dels fenòmens religiosos, sinó del de qualsevol aspecte de l'existència humana. En els nostres dies, la raó fonamental d'aquesta dificultat es troba en el fet que els modes de relació d'aquestes dues realitats tal com s'han anat configurant en la modernitat a causa, d'una banda, de la secularització com a procés de privatització de la religió i, de l'altra, com a conseqüència de l'autonomització de l'esfera política respecte de la tutela de les Esglésies, han arribat a constituir una situació excepcional i totalment desconeguda en el passat, la qual no pot ser considerada com el criteri per a emetre judicis quan es volen descriure i interpretar societats de tipus antic o premodern.

En una societat com la nostra afectada per un increment vertiginós de la sobreacceleració del *tempo* vital i per una creixent complexificació dels sistemes i dels subsistemes socials (Luhmann), proposar un diagnòstic una mica seriós de la situació religiosa (i de totes les altres facetes de la realitat) és una empresa molt arriscada i amb poques garanties d'èxit a no ser, cosa d'altra banda no gens infreqüent, que, per un cantó i per l'altre, s'adoptin

posicions doctrinàries establertes amb una estricta «regulació ortodoxa», d'acord amb l'encertada expressió de l'antropòleg francès Jean-Pierre Deconchy. Segons la meua opinió, la primera cosa que cal tenir en compte és que l'home és un ésser estranyíssim en el qual les diverses menes de relació, sovint indeterminades i indeterminables per endavant, entre els implícits i els explícits juguen un paper, amb freqüència subterrani, d'una excepcional importància. En efecte, és prou ben conegut que, amb una certa assiduitat, en la nostra vida quotidiana, neguem implícitament allò que explícitament afirmem amb rotunditat, i afirmem d'una manera o altra allò que explícitament, sovint amb l'ús de raons i de retòriques enceses i molt sofisticades, neguem i posem en qüestió. Això és una constatació que molt fàcilment es pot fer en tots els àmbits de l'existència humana, però sobretot en el camp de la religió i de la política.

Encara que sovint d'una manera realment acrítica s'identifiquin, referir-se a la situació «del religiós» en la Catalunya dels nostres dies no és el mateix que referir-se a la situació dels sistemes religiosos (les religions històriques) presents i actives en aquest territori. En qualsevol cas, però, és una espectacular gosadia l'intent d'emetre un judici valoratiu de l'actual situació religiosa, sobretot si hom, críticament, intenta anar una mica més enllà dels tòpics habituals de signe clerical o anticlerical, els quals, en el nostre país, han provocat tota una sèrie interminable de confrontacions teòriques i pràctiques sovint sagnants i, per totes dues bandes, deshumanitzadores i, al capdavall, sense una sortida que mínimament doni raó de la presència de l'ésser humà en el seu món quotidià. Vistes des d'una certa perspectiva, les confrontacions civils i militars del segle XIX i fins i tot del XX entre les posi-

cions clericals i les anticlericals poden ser considerades com a molt «religioses». De tota manera som ben conscients del fet que caldria puntualitzar amb rigor la precedent afirmació per evitar interpretacions abusives i excessivament interessades.

Segons el polític italià Alessandro Ferrara, des del final de la guerra dels trenta anys corroborada per la pau de Westfàlia (1648), mai com en aquests últims deu anys els fenòmens religiosos no havien suscitat tant d'interès en àmbits convencionalment no religiosos i, fins i tot, per part d'individus que, tan sols uns pocs anys enrere, es manifestaven amb vehemència com a irreligiosos i/o antireligiosos. Abans de continuar crec que és important de fer una puntualització antropològica que és d'una excepcional importància per al plantejament d'aquesta complexa problemàtica tan sovint, per totes bandes, carregada amb nombrosos prejudicis: l'ésser humà és una paradoxal composició de dos principis antagònics i, en principi, irreconciliables entre si (una *complexio oppositorum*, per emprar una expressió molt clàssica), els quals en la història de la cultura occidental han rebut diverses denominacions com, per exemple, «ànima – cos», «element celestial – element terrenal», «esperit – carn», etcètera, i, com no podia ser d'una altra manera, també se n'han fet moltes descripcions i interpretacions carregades totes elles, també com no podia ser d'una altra manera, amb nombrosos prejudicis, banalitzacions de tot mena i interessos creats, sovint inconfessables.

Em sembla que, a partir de la presència simultània dels dos principis ara mateix esmentats, la coexistència, gairebé sempre problemàtica i en tensió, de dos ordres antropològics en tot ésser humà, es dona inevitablement. El

fet que per a construir i habitar en el seu món tingui una insuperable necessitat de mediacions de tota mena posa justament en relleu un incessant va-i-ve dels humans entre ells i ells mateixos o, com deia el meu mestre Ernst Bloch, entre l'«ara-mateix» i l'«encara-no». Perquè no podem evitar l'ús d'imatges i de símbols que porten a terme funcions de mitjançeria, anomeno *interioritat i exterioritat* les dues instàncies entre les quals, en un incessant moviment oscil·latori, «es mou» i, sovint, «es commou» tota existència humana. Continuament, des del naixement fins a la mort, l'home i la dona concrets es troben en camí de fora cap a dintre i de dintre cap a enfora tot establint així connexions entre els dos ordres antropològics que constitueixen el «territori humà», l'espai i el temps pròpiament humans, allò que amb molt bon criteri Maurice Merleau-Ponty anomenava *l'espai i el temps antropològics*.

Per a bé i per a mal, en les societats humanes de tots els temps, des de les més senzilles a les més sofisticades i organitzades, la presència i l'activitat de l'exterioritat i de la interioritat s'ha acostumat a resumir mitjançant dues expressions: «el polític» i «el religiós», que, històricament, s'han encarnat i relacionat entre si amb formes culturals molt diverses i, amb molta freqüència, no exemptes de bel·ligerància. I ací és oportú de posar en relleu que per a l'ésser humà no hi ha cap mena de possibilitat extracultural, és a dir, fora de la cultura, que sempre és «una» cultura concreta (amb les seves possibilitats i amb els seus límits) resulten impossibles els processos d'humanització o de deshumanització a què constantment es troba sotmès.

Encara voldria referir-me a una altra dada antropològica que sempre i arreu ha posseït una importància decisiva per a tot allò que pensa, fa i desitja l'ésser

ser humà. Aquesta dada resulta molt més decisiva encara en relació amb el tema que ens ocupa. Em refereixo a la necessitat que tenim els humans de «l'absent» passat i futur per a construir i habitar el nostre present o, potser encara millor, el nostre «present del present». És obvi que la finitud és inherent a la condició humana, però al mateix temps, amb llenguatges de moltes menes, els éssers humans anhelan, com apuntava Ernst Bloch, arribar a la «pàtria de la identitat» (*Heimatsidentität*), en la qual, finalment, esperen assolir una mena o altra de *reconciliació* amb ells mateixos, amb els altres, amb la natura i, si hi creuen, amb Déu. En aquesta situació de plenitud o reconciliació desitjada, però encara no aconseguida ni assolible en aquest món (el conegut *noch nicht* de Bloch) posseeix un singular protagonisme el «treball de la memòria» (o, potser encara millor, el joc inacabable entre memòria i oblit), el qual, mitjançant la contextualització del recordar, en cada moment present (en el nostre «present del present»), a nivell individual i col·lectiu, ens permet l'actualització d'aquell «present del passat» i d'aquell «present del futur», que són imprescindibles per a poder identificar-nos adequadament en cada aquí i ara. D'altra banda, en el trànsit dels éssers humans des de l'exterioritat a la interioritat i viceversa, la contribució de la memòria col·lectiva (també anomenada per alguns «memòria cultural» [Aleida i Jan Assmann]) i de les variades recepcions que, per acció o per reacció, en fan els individus d'una determinada societat, és decisiva per a la salut o per a l'emmalaltiment individuals i col·lectius d'una determinada societat.

Un tret molt característic del nostre moment històric, en el qual molt fàcilment pot detectar-se una innegable tirada de contrastat caràcter restauracionista i «neoliberal», és el renovellat interès pel polític-religiós. Quinze

o vint anys enrere, aquesta qüestió semblava completament i definitivament superada per la mateixa marxa de la història perquè hom partia del fet, teòricament molt correcta, però a la pràctica impossible d'articular amb contundència i, per damunt de tot, de viure'l per part d'individus i col·lectivitats, que la modernitat europea consistia, entre moltes altres coses, per als uns, en una tallant separació del religiós i del polític i, per als altres, no tan sols en la definitiva superació de les religions positives vigents en el nostre àmbit geogràfic (que sempre són unes determinades articulacions històrico-culturals sotmeses al pas envellidor i, sovint també, envilidor del temps), sinó «del religiós» com a possibilitat estructural de tot ésser humà. No deixa de ser molt sorprenent que un dels autors més presents en aquest debat actual a l'entorn del polític-religiós sigui precisament Carl Schmitt. I encara ho és molt més de sorprenent si es té en compte que la seva presència i valoració es dona tant per part d'alguns representants de l'esquerra com de la dreta, tant de sostenidors de posicions teistes com ateistes. Segons que em sembla, el recurs al pensament de Schmitt (crec que es podria dir el mateix en relació al recurs al pensament de Nietzsche) és un símptoma molt clar d'una situació de crisi generalitzada del «món donat per garantit» (A. Schütz) de la tradició occidental, el qual, a partir del pensament del jurista alemany, pot concretar-se en la percepció d'una inestabilitat creixent entre el religiós i el polític. En efecte, el tot és polític (o, potser pitjor encara, el tot és Estat) que havia estat proclamat pel pensament progressista del segle XIX i començaments del XX (pensem, per posar un exemple pràctic molt significatiu, en les lleis anticlericals de 1905, redactades pel ministre radical-socialista francès Jules Ferry), s'ha mostrat ineficaç i insostenible des de diverses perspectives. El pensament il·lustrat i postil·lustrat, mitjançant sobretot l'ús i l'abús

de la categoria «secularització» identificada molt sovint amb el simple i, d'altra banda, innegable «canvi social», va arribar a la conclusió que o bé «el religiós» era tan sols un seguit de formes culturals o d'etapes històriques que la ideologia del progrés acabaria per dissoldre completament o bé les seves articulacions (les anomenades «religions positives») eren tan sols un conjunt d'elements obsolets i ineficaços –restes de la «minoria d'edat» de l'home–, que, en el moment present, pertanyia en exclusiva a l'àmbit privat dels individus (la famosa «privatització de la religió»). En el moment actual, des de punts de vista molt diversos, amb antecedents ideològics també molt diferents i amb intencionalitats que no són pas idèntiques, són molts, per exemple Habermas, Berger, Ferrara, Vieillard-Baron, Vattimo, Ignacio Sotelo, Gauchet, Luc Ferry, els qui s'adonen que el contenciós entre el religiós i el polític mai no és possible de solucionar-lo pràcticament d'una manera definitiva, sinó que, en cada cas, caldrà trobar un *modus operandi* i un *modus vivendi* adequats i possibles encara que hom hagi pres com a punt de partida l'assenyat convenciment que es tractava de dues realitats que, teòricament, calia distingir i, per això mateix, separar. Segurament que en relació amb aquesta problemàtica és on es palesa d'una manera més incontrovertible la insuperable irreductibilitat de les teories a les exigències concretes (de caràcter material i espiritual al mateix temps) de la vida quotidiana de les persones i dels grups humans.

No crec que sigui una missió senzilla emetre un judici sobre la situació real del religiós en el nostre país. Segurament que és molt més fàcil la comprovació del grau d'adhesió o de rebuig per part dels seus habitants del principal sistema eclesiàstic que hi té vigència. Cal, però, tenir ben present, encara

que sovint es doni una lamentable confusió entre els dos, que una cosa són els sistemes religiosos (eclesiàstics) i una altra de ben diferent «el religiós» com a possibilitat estructural de l'ésser humà. Aquells no són sinó administradors bons o perversos o mediocres d'aquest. A més, en contra de la teoria i de la praxi que s'imposà d'una manera indiscutible per a la majoria de la població en la premodernitat, cal afirmar amb rotunditat que, en l'actualitat, els sistemes religiosos establerts, malgrat els ingents esforços que fan en aquest sentit, no tenen el monopoli del religiós.

A primer cop d'ull, l'abast i el sentit del terme «religió» semblen prou ben coneguts per tothom. Si es vol anar una mica més a fons, però, tot plegat es complica justament perquè la religió és una realitat polisèmica, en la qual la presència d'incògnit d'innombrables implícits impedeix, si hom actua amb un cert rigor intel·lectual, els judicis precipitats i una ràpida delimitació del camp religiós. Sobretot «el religiós» no pot reduir-se exclusivament als sistemes religiosos vigents, als inevitables processos d'institucionalització, a allò que alguns designen amb l'expressió «religió oficial». En la mateixa etimologia llatina de *religio* ja es detecta clarament una enorme confusió històrica i ideològica que, des de l'antiguitat romana, s'ha donat a l'entorn d'aquest terme, el qual, a més, només es troba en l'univers romà, però sorprenentment no apareix ni en el món indoeuropeu ni en el món grec, la qual cosa no significa pas que no hi puguin detectar-se amb facilitat «equivalents funcionals» de religió en aquest i, en realitat, en tots els altres universos culturals. No podem considerar aquí les conseqüències que se'n segueixen. En efecte, a partir de l'etimologia del mot llatí *religio*, els verbs *relegere*, *religare* i *re-elegere* obren camps semàntics diversos i, en algunes ocasions, fins i tot

contrastats. És prou evident que ací es planteja l'interrogant fonamental en relació amb tota aquesta problemàtica. *Què és la religió?* D'entrada, la resposta no sembla que ofereixi cap mena de dificultat especial perquè se la suposa àmpliament coneguda i reconeguda. Filant una mica més prim, però, tot es complica enormement pel fet que la religió és una realitat polifacètica que, com el mateix ésser humà, pot ser abordada des de perspectives molt diverses, les quals, com és natural, també ofereixen resultats molt diferents. En relació amb tot això, cal fer dues acotacions, al meu entendre, molt importants que caldria exposar detalladament per a evitar les confusions i els usos esbiaixats dels termes.

La *primera* acotació es refereix a la relació directa que s'estableix entre les religions establertes (les anomenades «religions oficials») i les diverses marginalitats que s'originen a partir de la crítica i del rebuig que, per part d'alguns, provoca llur pròpia dinàmica institucionalitzadora. «El millor de la religió és que provoca heretges», afirmava sovint Ernst Bloch. No es tracta pas d'una simple *boutade*, sinó d'una percepció fina i clarivident d'allò que ha estat i continua essent la història de les religions més enllà dels tòpics clericals o anticlericals a l'ús. Cal precisar que el terme «heretgia», derivat del verb grec *airéo*, significa «escollir altrament». L'heretge religiós i/o polític, doncs, és aquell o aquella que fan una interpretació diferent i/o contrària del religiós i/o del polític a la que proposen els jerarques de la religió oficial i del sistema polític establert, i, en conseqüència, porten a terme actuacions diferents. En el moment present, per una sèrie de raons que ara seria molt llarg d'exposar convenientment, l'«imperatiu herètic» posseeix unes dimensions gegantines i desconegudes en altres temps, en els quals el vincle social,

tant a nivell religiós com polític, era incomparablement molt més consistent que ara mateix.

En relació amb la situació del cristianisme al nostre país, fóra molt necessari aclarir si originàriament va ser una religió *sacerdotal* o religió *profètica*. Deixo aquest interrogant en l'aire, malgrat la seva enorme importància en totes les èpoques del cristianisme i, doncs, ara mateix.

La *segona* acotació té a veure amb els «equivalents funcionals» del religiós. Tampoc no podem referir-nos amb amplitud a aquesta problemàtica, la qual, sobretot a partir de la irrupció dels feixismes després de la finalització de la Primera Guerra Mundial, ha estat l'objecte de moltes reflexions a causa de la seva innegable importància. És prou evident que els equivalents funcionals del religiós poden resoldre's en termes convencionalment sòcio-polítics o en termes convencionalment estètics. En el primer cas, segurament més present en temps d'un optimisme històric bastant generalitzat, es dona una divinització de l'Estat o del Partit i una santificació del líder del moment. En el segon cas, potser més freqüent en temps de pessimisme social, els equivalents funcionals del religiós en termes *estètics* esdevenen *anestèsics* i provoquen allò que s'ha denominat la «cultura del jo» (H. Béjar) que, en realitat, no és sinó l'autodivinització del propi jo. Els equivalents funcionals del religiós del primer tipus són preponderantment *exotèrics*, els del segon, preponderantment *esotèrics*.

Gairebé mai no he fet treball de camp, la qual cosa significa que no puc presentar un reguitzell d'enquestes i de percentatges no sobre la situació real de

la religió a casa nostra, sinó sobre la interpretació (amb les consegüents premisses i sense deixar de banda els inevitables prejudicis) que es fa de les enquestes i els percentatges. De tota manera, malgrat totes les aparences en un sentit contrari, mai no donaria per liquidada una qüestió que, de la manera que sigui, té o pot tenir relació amb la superació o la dominació o, fins i tot, la marginació de la situació més arriscada, conflictiva, ineludible, imponderable de l'existència humana: la *contingència*. Sobretot, si com sembla, en un moment històric com l'actual, el qual es caracteritza per un acusat pessimisme antropològic, per una forta crisi de la concepció de la raó i de la història d'origen il·lustrat i postil·lustrat i per una mena de «neoromantització» de molts aspectes de la vida actual.

Allò que em sembla indiscutible és el fet que, en una majoria molt significativa de la població del nostre país, la fractura cada dia més àmplia de la *confiança* en tot allò que té alguna cosa a veure amb el sistema eclesiàstic imperant és una realitat indiscutible amb tendències a l'alça. La conseqüència d'aquesta situació es concreta sobretot en el procés de *desafiliació* respecte a l'*establishment* eclesiàstic, la qual cosa és un fet prou evident. Com no podia ser d'una altra manera, també és perceptible al mateix temps un procés d'*hiperafiliació* certament minoritària, però tanmateix constatable en la nostra societat. Avui i sempre, «desafiliació» i «hiperafiliació» són dos fenòmens correlatius, una mena de «germans enemics», que es condicionen mútuament perquè, d'alguna manera, actuen entre si com causa i efecte. Això s'esdevé no sols en l'àmbit religiós, sinó també en el polític i el sindical. Al meu entendre, el distanciament respecte a la religió oficial és un fet que hom pot comprovar molt fàcilment no sols en els mitjans de comuni-

cació, sinó molt especialment en el concret de la vida quotidiana d'home i dones d'arreu del nostre país.

Crec que en aquesta situació hi ha un aspecte que mereixeria una reflexió molt acurada i desapassionada a causa de la seva enorme importància en la concreció i la interpretació de l'actual situació religiosa del nostre país. M'estic referint a l'allunyament massiu de les dones respecte a allò que podríem anomenar el centre doctrinal i ritual del sistema eclesiàstic preponderant a casa nostra. Per portar a terme unes anàlisis aprofundides i tendents, sense assolir-la mai, a l'objectivitat, també aquesta qüestió caldria que fos situada en el context general de les evolucions que, en aquests dos últims segles, ha experimentat la cultura occidental moderna i la seva recepció en el nostre país. És un fet prou evident que les dones, d'una manera impensable fa trenta o quaranta anys, abandonen el clos eclesiàstic perquè en desconfien, se senten menyspreades per una institució amb unes acusades tendències misògines i veuen en les articulacions culturals del catolicisme actual una expressió del patriarcalisme més retrògrada i, fins i tot, amb alguns trets altament violents.

Això que acabo d'exposar és prou evident, però no crec que permeti copsar la totalitat d'una problemàtica molt complexa i embolicada que no pot ser reduïda, com tan freqüentment es fa, a quatre tòpics. Cal tenir molt en compte que el context en el qual se situa l'allunyament massiu de les dones respecte a la religió oficial del nostre país en concret i de la resta d'Europa en general és el de la crítica al típic «monocentrisme» occidental, per emprar una expressió d'Edgar Morin. Segons que em sembla, en termes religiosos o, potser molt millor, político-religiosos, la millor traducció del «monocen-

trisme» és el «monoteisme» o, d'una manera més concreta, el monoteisme com a problema polític. Sobre el terme «monoteisme» hi hauria molt a dir perquè poseeix, en contextos molt diversos, significacions també molt diverses que, amb freqüència, difereixen notablement les unes de les altres. No entraré en aquesta problemàtica. Tan sols voldria indicar que, en la cultura occidental, salvades algunes excepcions molt singulars, el monoteisme ha tingut –d'alguna manera encara el té– un abast religiosopolític innegable tant quan es tractava de situacions reconegudament religioses com antireligioses i, sobretot, quan es tractava de situacions «religioses» presentades com a «antireligioses» o «irreligioses». El rebuig de la religió del Pare per part d'un nombre creixent de dones no es pot reduir, segons que em sembla, a un afer simplement «religiós» (en el sentit, per exemple, que l'entenia l'antic liberalisme, «l'Església a la sagristia»), sinó que realment és una qüestió político-religiosa perquè abasta el conjunt de les relacions de tota mena que, aquí i ara, en el si de la nostra cultura, permeten els sempre *in fieri* processos d'identificació d'homes i dones. Dient–ho d'una manera molt més a l'engròs: Allò que les dones rebutgen avui, d'una manera semblant a com el proletariat o els intel·lectuals ho van fer en uns altres temps, no és tant el religiós, sinó més aviat les articulacions històriques d'aquest en el si d'una cultura que, en la seva llarga història, ha tingut com a criteri decisiu de la quasi totalitat de les seves configuracions religioses, polítiques i socials la consigna aristotèlica (típicament monoteista) *d'un sol principi absolut, un sol príncep i un sol logos*. D'aquesta manera, religiosament i políticament, hom ha condemnat la dona a una situació de marginació i d'invisibilitat, que, molt sovint en el passat i, afortunadament, d'una manera cada vegada més restringida en el present, ha provocat que les mateixes dones acceptes-

sin la seva situació com «la cosa més natural del món», com un destí immo-
dificable marcat prèviament pels déus, com un estat de coses ontològica-
ment establert i regulat.

Crec que és molt evident la situació de desafiliació, d'indiferència i de des-
confiança que, en el moment present, a Catalunya segurament molt més que
a la resta de l'Europa occidental, experimenta la religió oficial en pràctica-
ment tots els sectors de la nostra societat. A la meua manera d'entendre, una
qüestió completament diferent és escatir si «el religiós» es troba en la matei-
xa situació d'irrellevància i precarietat que és tan visible en les seves articu-
lacions històrico-cultural dels nostres dies. O, expressant-ho d'una altra
manera, és possible i acceptable equiparar la crisi «del religiós» amb la crisi
de les religions històriques? Mantenim l'opinió que és a l'entorn d'aquesta
problemàtica, que alguns a casa nostra consideraran teòrica i sense incidèn-
cia en la vida quotidiana dels individus, on caldria, com s'està fent, per exem-
ple, a França per part d'alguns prestigiosos pensadors (Régis Debray, Luc
Ferry, Marcel Gauchet), centrar la discussió. Mentre es redueixi la proble-
màtica, tal com es va fer en el segle XIX i començaments del XX (a l'Estat
Espanyol encara es manté aquesta tònica), a concretar quines han de ser les
cotes de poder de la religió i de la política en la societat, no es plantejarà la
qüestió fonamental i tot plegat, d'acord en cada cas amb les perspectives i
les expectatives electorals del govern de torn, es reduirà a establir unes regles
de joc de caràcter jurídic, certament necessàries, però totalment insuficients
per a plantejar correctament les complexes i insuprimibles relacions del reli-
giós i del polític.

I aquí, crec, és on el judici crític resulta més difícil i arriscat d'emetre i, per
damunt de tot, de preveure'n els desenvolupaments futurs, especialment si
ens prenem seriosament la fallida de les previsions de la «crítica clàssica» de
la religió (que, pròpiament, era la del religiós) que, en el seu moment ini-
cial, semblaven tan incontrovertibles, raonables i ben fonamentades. Des del
meu punt de vista, en tota aquesta problemàtica, la qüestió més delicada i
susceptible d'engendrar situacions personals i col·lectives de la màxima peri-
llositat és la provinent d'alguns equivalents funcionals del religiós, els quals
amb molta freqüència no són sinó expressions del retorn d'aquell reprimat
que hom creia definitivament *suprimit*. I ací tornem a topar de nou amb la
problemàtica a l'entorn del religiós-polític, la qual, segons que em sembla,
a la pràctica, mai no podrà ser solucionada definitivament, encara que teò-
ricament sigui prou clara i discernible. Sempre caldrà trobar solucions pro-
visionals, mai enterament satisfactòries, contínuament necessitades de
contextualització. Però és prou evident que, per les dues bandes, clericals i
anticlericals, amb els seus dogmatismes, tan semblants i tan profundament
ancorats en els seus respectius prejudicis i interessos, tan sovint, inconfes-
sables, proposaran suposicions «solucions totals» que no són, que mai no
podran ser, tant per la dreta com per l'esquerra, sinó unes deshumanizado-
res i perverses praxis totalitàries, amb uns efectes devastadors per als indi-
vidus i les col·lectivitats. En la història de tots els temps, hi ha milers
d'exemples que confirmen a bastament això que acabem d'exposar.

Per acabar voldria tan sols advertir que, avui com sempre, la situació de la
religió (en aquest cas, sobretot, encara que no exclusivament, del cristianis-
me del nostre país) no és –mai no ho podrà ser– l'exacta traducció del reli-

giós. Crec que, per a bé i per a mal, l'ésser humà, mentre es mantingui el seu estatus d'ésser sotmès inevitablement a les imprevisibilitats de la contingència, continuarà sempre essent un «animal religiós», és a dir, un ésser el veritable desig del qual mai no podrà ser saciat per cap mena de realització mundana. El religiós és un universal perquè també ho és el caràcter mancat, deficitari, anhelant dels homes i les dones d'avui i de sempre.

LAS RELACIONES ESTADO-RELIGIÓN EN ESPAÑA EN EL SIGLO XXI

per José María Contreras, Director General de Relaciones
amb les Confessions del Ministeri de Justícia i Catedràtic
de Dret Eclesiàstic de l'Estat.

La Constitución española de 1978 supuso un cambio respecto las relaciones históricas Estado-Religión en España, ya que el consenso permitió y obligó a buscar fórmulas distintas de aproximación a esta cuestión. Unas fórmulas basadas y articuladas sobre la base de la dignidad humana y los derechos y libertades fundamentales, situando en el eje de las relaciones de los poderes públicos con las confesiones religiosas a la persona humana. Esta nueva perspectiva está en el origen de un pluralismo religioso fruto del ejercicio del derecho de libertad de conciencia, garantizado constitucionalmente en el artículo 16.1. Una libertad de conciencia que ha traído consigo un pluralismo desconocido en nuestra sociedad, así como una diversidad de creencias y convicciones impensables. Junto a ello, se debe tener igualmente presente que la inmigración se ha convertido en un factor potenciador cuantitativamente de ese pluralismo y diversidad.

Sin embargo, la cuestión religiosa ha sido siempre una cuestión planteada y abordada en España desde un plano ideológico. Ello está en el origen de los cambios constitucionales y legislativos que a lo largo de la historia se han ido produciendo. Amén de que la cuestión religiosa siempre se ha ido produciendo por referencia a la Iglesia católica, en un debate casi exclusivo

y permanente entre “clericales” y “anticlericales”. La historia del constitucionalismo español es buena muestra de la afirmación anterior, y por ello resulta conveniente, aunque sea de manera breve, comenzar este trabajo haciendo una referencia a la misma.

1.- BREVE RESEÑA HISTÓRICA DE LAS RELACIONES IGLESIA-ESTADO

Es tesis comúnmente aceptada que España como Estado nace a partir de la unión de las Coronas de Castilla y Aragón durante el reinado de los Reyes Católicos y es, igualmente, bien conocido que la unidad religiosa fue un elemento utilizado en el reforzamiento del poder real y en la formación del nuevo Estado. El título de católicos a los reyes refleja el papel que la religión católica tiene en la formación de la identidad nacional reforzada por la expulsión de judíos y moriscos que acaba con siglos de tolerancia en los reinos de España. Desde este momento, siglos XV-XVI, la confesionalidad será un elemento que defina al Estado y los monarcas españoles se convertirán en decididos defensores y protectores de la iglesia y mantendrán, entre sus misiones, contribuir a la salvación de las almas de sus súbditos. La religión se utiliza al servicio de la unidad del Estado como elemento fundamental de cohesión de éste. El poder civil se convierte en el brazo secular del poder eclesiástico y asume la garantía del mantenimiento de la unidad y la ortodoxia religiosa. La Inquisición representa la institucionalización de la intolerancia religiosa a través del control de la pureza de las creencias de los súbditos y la garantía de las conversiones de judíos y moriscos primero y la persecución de protestantes después.

Hasta la primera mitad del siglo XIX ser “cristiano viejo” será condición exigible para ocupar cargos públicos. Todo ello conduce a que durante siglos, ser cristiano –cuanto más “viejo”, mejor– sea un elemento que se incorpore a la propia definición de “ser español”, es decir no se puede “ser español” sin ser católico. No cabe la disidencia religiosa y el Estado persigue la heterodoxia religiosa y también ideológica porque lo decisivo del apoyo del Estado a la religión católica, es el beneficio que obtiene en forma de control social y político mediante la unidad ideológica. Esta es la característica típica de los llamados “modelos de utilidad”: el Estado confiesa una religión y asume su protección excluyendo cualquier otra y a cambio, la religión oficial proporciona al Estado unidad ideológica y control social. Esta es la situación que conoce el modelo español hasta la constitución vigente con las dos excepciones que representan las breves experiencias republicanas cuando, como reacción al dogmatismo ideológico y religioso, se ensayan modelos separatistas y con fundamentos ideológicos claramente anticlericales.

Esta tensión se percibe en los distintos modelos constitucionales del siglo XIX en los que la confesionalidad del Estado será una constante, más o menos dogmática, compatible o no con la tolerancia de otros cultos, y en los que será la presión del reconocimiento de la libertad de imprenta y pensamiento lo que permita la primera declaración de libertad religiosa de la Constitución de 1869, calificada de vergonzante, por cuanto la libertad se reconoce originariamente a los extranjeros y solo después y por extensión a los españoles “que no profesaren la religión católica”. Con ello se está dejando de manifiesto una realidad: a finales del siglo XIX los españoles no católicos

eran una minoría insignificante. La equivalencia entre ser español y ser católico aún era casi total en la sociedad española. Pero veamos con más detalle cómo la historia constitucional española se caracteriza en materia religiosa por la adopción de una declaración de confesionalidad católica y de intolerancia para las demás confesiones o credos religiosos de manera que la existencia de otras confesiones o grupos religiosos en España es prácticamente inexistente, y que, como se dijo, se vinculaba la pertenencia a otras religiones con el hecho de ser extranjero.

La historia contemporánea de España en materia religiosa puede ser calificada de confesional, de una confesionalidad radical, doctrinal o sociológica –según las ocasiones–, que va de la intolerancia más absoluta a una cierta permisibilidad privada de los cultos distintos al oficial que es el de la Religión Católica. Todo el constitucionalismo español del siglo XIX se caracteriza en materia religiosa por la adopción de una declaración de confesionalidad católica y de intolerancia para las demás confesiones o credos religiosos. Durante este siglo la existencia de otras confesiones o grupos religiosos en España es prácticamente inexistente, lo que se muestra en el hecho de que sólo a los extranjeros, y por influencia de éstos, se permite profesar una religión distinta a la católica, que es la oficial del Estado.

En el período que transcurre entre 1808 y 1868 se produjeron algunos intentos de establecer una cierta tolerancia religiosa, que permitiera superar la confesionalidad doctrinal del Estado establecida en la **Constitución de 1812**; en concreto el artículo 12 establecía que:

“La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana,

única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra”.

Se trata de un texto claramente intolerante que contrasta, y sorprende, con el resto del articulado, en el que se contienen elementos muy avanzados y progresistas, como son el elemento de la separación de poderes y la proclamación de que la soberanía reside en la Nación (art. 3).

En dicho proceso de superación, la **Constitución de 1837** supuso un avance al vincularse la declaración de confesionalidad católica no con el aspecto doctrinal, sino con elementos de carácter sociológico, y en esta medida con los españoles y no con la Nación española. El artículo 11 establecía que:

“La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles”.

Dicho distanciamiento con la religión católica tuvo su origen en la política desamortizadora que se llevó a cabo y que culminó con el cierre de la Nunciatura Apostólica de Madrid.

Una vuelta a postulados de confesionalidad doctrinal católica se produjo de nuevo con la **Constitución de 1845**, y con ella una marcha atrás respecto a avances producidos anteriormente. Así, su artículo 11 disponía que:

“La religión de la nación española es la católica, apostólica, romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus ministros”.

Dicho retroceso en la evolución iniciada en 1837 hacia una cierta tolerancia religiosa, se vio además corroborado con un acercamiento a la Santa Sede y con él la celebración por ambas partes del Concordato de 1851. Un Concordato que introducía una declaración de confesionalidad católica de

carácter excluyente, junto con una amplia recepción del Derecho de la iglesia católica. En concreto, en el artículo 1º se establecía que:

“La religión católica, apostólica, romana, que con exclusión de cualquier otro culto sigue siendo la única de la Nación española, se conservará siempre en los dominios de S.M. Católica, con todos los derechos y prerrogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados cánones”.

Un mayor grado de apertura se encuentra en la **Constitución de 1869**, en tanto que la misma es reflejo de la revolución septembrina y la plasmación normativa más clara de los postulados del liberalismo. La cuestión religiosa se reguló en el artículo 21 de la misma, admitiéndose el culto privado y público de todos los cultos, al tiempo que se hizo desaparecer de su contenido toda declaración de confesionalidad. El artículo 21 rezaba:

“La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitación que las reglas universales de la moral y del Derecho”.

“Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior”.

Se admite de este peculiar modo y por primera vez la posibilidad de la existencia de españoles no católicos y se les conceden y garantizan ciertos derechos, que suponen algo más que una simple postura de tolerancia, por ser expresión clara de una cierta libertad de cultos que pueden ser ejercitados pública o privadamente. Más aún, cuando además se sanciona la imposibilidad de discriminación de los españoles en sus derechos civiles y políticos por motivos religiosos (art. 27¹). No obstante, debe precisarse que más que desde un punto de vista práctico, dado el escaso tiempo de vigencia que tuvo, el presente período si representó un punto de inflexión en el planteamiento

teórico del tratamiento de las minorías religiosas en España. Un tratamiento que pasaría a ser de mera tolerancia religiosa con la **Constitución de 1876**, al establecerse en el artículo 11 de nuevo una declaración de confesionalidad católica, a saber:

“La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por el ejercicio de sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana”.

“No se permitirá, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado”.

Consecuencia de ello será la prohibición de las ceremonias y manifestaciones públicas que no sean las de la religión católica, y por ende que los españoles que profesan dichas confesiones sólo puedan ejercer su libertad religiosa de manera privada y limitada por la confesionalidad católica del Estado.

En definitiva, la conexión entre confesionalidad católica y Nación que se produce a lo largo del constitucionalismo español del siglo XIX se realiza sobre la base de una idea de España, a cuya esencia como tal Nación, corresponde al ser católico de forma que quien no lo sea no está en sintonía plena con ese ser de España. Ello se observa, a pesar de ser el más tolerante, de manera clara en el texto del precepto de la **Constitución de 1869**, donde el elemento de profesión de otra religión distinta de la católica se vincula directa y primariamente con ser extranjero. Este mismo planteamiento va a estar presente, en el siglo XX, en el concepto de nacional-catolicismo que informa el Régimen franquista. Aunque el modelo se vio precedido de la segunda experiencia republicana que, a pesar de operar con principios de libertad,

¹Art. 27, párrafo 2: “La obtención y el desempeño de estos empleos y cargos, así como la adquisición y el ejercicio de los derechos civiles y políticos, son independientes de la religión que profesan los españoles”.

igualdad y separación iglesia- Estado, se proyectó sobre una sociedad en la que la pervivencia del elemento religioso católico era aún muy fuerte y el choque con algunos de los postulados republicanos condujo a una radicalización en las respectivas posiciones que acabaron con el enfrentamiento bélico.

El mayor nivel de libertad religiosa en nuestra historia se sitúa con el advenimiento de la IIª República y la **Constitución de 1931**, donde por primera vez se adopta el que el Estado no tenga religión oficial (art. 3) y se reconoce, desde el primer momento², el derecho a la libertad de conciencia. En concreto, en el artículo 27 se establecía que:

“La libertad de conciencia y el derecho de profesar y practicar libremente cualquier religión quedan garantizados en el territorio español, salvo el respeto debido a las exigencias de la moral pública”.

“Los cementerios estarán sometidos exclusivamente a la jurisdicción civil. No podrá haber en ellos separación de recintos por motivos religiosos”.

“Todas las confesiones podrán ejercer sus cultos privadamente. Las manifestaciones públicas del culto habrán de ser, en cada caso, autorizadas por el Gobierno”.

“Nadie podrá ser compelido a declarar oficialmente sus creencias religiosas”.

“La condición religiosa no constituirá circunstancia modificativa de la personalidad civil ni política, salvo lo dispuesto en esta Constitución para el nombramiento del Presidente de la República y para ser Presidente del Consejo de Ministros”.

No obstante, dicha posición es combinada junto con la adopción de medidas de carácter propiamente laicista, como son algunas de las establecidas en el artículo 26 del propio texto constitucional, a saber:

“Todas las confesiones serán consideradas como asociaciones sometidas a una ley especial”.

“El Estado, las regiones, las provincias y los municipios no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las iglesias, asociaciones e instituciones religiosas”.

“Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del clero”.

“Quedan disueltas aquellas órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado, sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes”.

“Las demás órdenes religiosas se someterán a una ley especial votada por estas Cortes constituyentes y ajustada a las siguientes bases:

- 1ª. Disolución de las que, por sus actividades, constituyan un peligro para la seguridad del Estado.
- 2ª. Inscripción de las que deban subsistir en un registro especial dependientes del Ministerio de Justicia.
- 3ª. Incapacidad de adquirir y conservar, por sí o por persona interpuesta, más bienes que los que, previa justificación, se destinen a su vivienda o al cumplimiento directo de sus fines privados.
- 4ª. Prohibición de ejercer la industria, el comercio o la enseñanza.
- 5ª. Sumisión a todas las leyes tributarias del país.
- 6ª. Obligación de rendir anualmente cuentas al Estado de la inversión de sus bienes en relación con los fines de la asociación.

“Los bienes de las órdenes religiosas podrán ser nacionalizados”.

Ello tuvo su reflejo asimismo en la propia legislación ordinaria³ o respecto de la regulación reglamentaria⁴. La materia religiosa fue relegada al ámbito individual y de lo privado, y enmarcada esencialmente en el plano de la igualdad, ya que si bien se parte de una manifestación característica de los modelos neutrales como es la separación entre Iglesia y Estado, el modelo se fue inclinando hacia posiciones más beligerantes con el hecho religioso público en general, y con lo que significaba la Iglesia católica en particular, sobre todo por lo que respecta a dos ámbitos concretos como son la educación y el comercio, al ver en el culto y en sus manifestaciones públicas un hecho incompatible con la paz y la convivencia sociales, y por tanto contrario a los fines del Estado.

² Decreto de 14 de abril de 1931, por el que se aprueba el Estatuto Provisional del Gobierno Provisional, párrafo 3: “El Gobierno provisional hace pública su decisión de respetar de manera plena la conciencia individual mediante la libertad de creencias y cultos, sin que el Estado en momento alguno pueda pedir al ciudadano revelación de sus convicciones religiosas”. Esta libertad de culto fue, posteriormente, regulada en el Decreto de 22 de mayo de 1931, en cuyo artículo 3 se disponía que “Todas las confesiones están autorizadas para el ejercicio, así privado como público, de sus cultos, sin otras limitaciones que las impuestas por los reglamentos y Ley de Orden Público”.

³ Cfr. Ley sobre la Disolución de los Cuerpos Eclesiásticos Castrenses en la Armada, de 24 de noviembre de 1931; Ley sobre el Divorcio, de 2 de marzo de 1932; Ley de Matrimonio Civil, de 28 de junio de 1932; Ley sobre Disolución de los Cuerpos Eclesiástico del Ejército, de 30 de junio de 1932; Ley reguladora de las Relaciones del Estado con las Confesiones, Ordenes y Congregaciones Religiosas, de 2 de junio de 1933.

⁴ Decreto de 22 de mayo de 1931; Orden circular de 14 de julio de 1932 de ejecución de la Ley de 30 de junio de 1932; Decreto de 1 de agosto de 1932 de ejecución de la Ley de 24 de noviembre de 1931.

Dentro del principio pendular en el que se han basado las relaciones Iglesia-Estado en España, el fin de la República y la llegada del Régimen franquista supuso una vuelta a la confesionalidad del Estado, en esta ocasión marcada y orientada por el binomio unidad religiosa-unidad nacional. No se trató sólo de establecer a la religión católica como la oficial del Estado, sino de crear y mantener un sistema basado en la unidad religiosa como factor consustancial a la propia esencia y coexistencia nacional, dando lugar a lo que se ha llamado el “nacional-catolicismo”. Nuevamente se recuperan nuestras “esencias históricas” y se utiliza la religión como elemento configurador del Estado y aglutinador de la sociedad. Dicho modelo se expresó normativamente en algunas de las leyes que conformaron las llamadas “Leyes Fundamentales del Reino”. Así, cabe destacar los artículos 6 y 33 del Fuero de los Españoles, de 18 de julio de 1945; el artículo 1º de la Ley de Sucesión a la Jefatura del Estado, de 26 de julio de 1946; el Principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional, de 18 de mayo de 1958, y el artículo 3 de la Ley Orgánica del Estado, de 10 de enero de 1967.

Desde el punto de vista del principio modulador del sistema, cabe señalar que el artículo 6 del Fuero de los Españoles formuló una declaración de confesionalidad católica por parte del Estado español, al tiempo que autorizaba una tolerancia privada en favor de las demás confesiones. El mencionado precepto rezaba:

“La profesión y práctica de la Religión católica, que es la del Estado española, gozará de la protección oficial”.

“Nadie será molestado por sus creencias religiosas ni el ejercicio privado de su culto. No se permitirán otras ceremonias ni manifestaciones externas que las de la Religión católica”.

Una confesionalidad que puede y debe ser calificada de doctrinal, y no de mera constatación de los hechos (o sociológica), lo que suponía someter al Estado y a su Derecho a los dictados del magisterio católico. A este respecto resulta significativo lo dispuesto en el Principio II de la LPMN, según el cual:

“La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la Ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica, Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación”.

Ello trajo consigo que el hecho religioso fuera sometido durante este período a un derecho especial favorable para la Iglesia católica, basado fundamentalmente en la celebración de normas pacticias⁵, al tiempo que resultaba perjudicial e intolerante para el resto de las confesiones, así como para los no creyentes. En este ámbito merece especial mención la celebración entre el Estado español y la Santa Sede del **Concordato de 1953**, no sólo por su significado como modelo de relaciones Iglesia-Estado, basadas en los principios del Derecho público eclesiástico, sino también porque supuso –junto al Tratado de Amistad con Estado Unidos– un apoyo para la apertura del régimen al exterior y superar así el aislamiento internacional. El Concordato ratifica la confesionalidad católica del Estado (art. 1) y establece una serie de derechos y prerrogativas a favor de la Iglesia católica, entre los que se encuentran el reconocimiento de la jurisdicción eclesiástica y la exención de clérigos y religiosos del sometimiento a la jurisdicción civil (privilegio de fuero); el reconocimiento de plena eficacia civil al matrimonio canónico y competencia a la jurisdicción eclesiástica en las causas referentes a dichos matrimonios; el establecimiento de la enseñanza de la religión católica como materia ordinaria y obligatoria en todos los centros docentes; el sostenimiento económico por parte del Estado de la Iglesia católica, así

como la exención de impuestos y contribuciones, y la garantía de la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas.

Por su parte, las confesiones no católicas vivieron durante el presente período un régimen legal de tolerancia, que se caracterizó por considerar que la única verdad era la religión católica, que era la profesada oficialmente, y que cuando exista algún otro grupo religioso diferente al de la religión oficial el comportamiento a mantener es el de tolerarlo, pero sin olvidar en ningún momento que dichos grupos están en el error.

Pero la falla del sistema se produjo con la evolución que en materia religiosa tuvo lugar en el interior y por parte de la propia Iglesia católica. En efecto, en 1965 finaliza el Concilio Vaticano II y con él, entre otras, la aprobación de la Declaración “Dignitatis Humanae”, lo que supuso el reconocimiento por parte de la Iglesia católica de la libertad religiosa como derecho natural del hombre dentro de una sociedad civil, lo que era entendido como que nadie pueda ser obligado a obrar contra su conciencia ni se impida a nadie que actúe conforme a ella en privado y en público, sólo o asociado con otros, dentro de los límites debidos⁶.

Esta nueva situación conciliar provoca en el seno del Estado español la toma de medidas, sobre todo a nivel legislativo, para una acomodación e inclusión del mencionado derecho humano. Resulta significativo a este respecto la toma de posición del Jefe del Estado, para quien no resulta necesaria una reforma sustancial, ni tan siquiera del Fuero de los Españoles que sólo se modificó en el párrafo segundo del citado artículo 6⁷, dado que:

“su espíritu, basado en un personalismo cristiano, equilibrado por la idea del bien común, es permanente”.

40 ⁶ Declaración “Dignitatis Humanae”, núm 2.

⁷ Art. 6 FE: “El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que a la vez salvaguarde la moral y el orden públicos”.

Desde este planteamiento, la reforma que se llevó a cabo fue parcial y de carácter minimista, continuando plenamente vigentes otros preceptos contenidos en las Leyes Fundamentales, como el artículo 33 del propio Fuero de los Españoles⁸ y el mencionado Principio II de la Ley de Principios del Movimiento Nacional.

Igual sucedió con la norma legal de desarrollo, la **Ley reguladora del ejercicio del derecho civil a la libertad en materia religiosa, de 28 de junio de 1967**⁹, de marcado carácter tolerante y que afectó sólo a los grupos no católicos, los cuales fueron sometidos al Derecho privado por medio de la creación de la figura de las “asociaciones confesiones”. Aunque la Ley reconoce el derecho a la práctica y profesión, privada y pública, de cualquier religión, declara al mismo tiempo que dicha libertad “ha de ser compatible en todo caso con la confesionalidad del Estado español proclamada en sus Leyes Fundamentales” (art. 1), por lo que se está en presencia –como señala FERNANDEZ-CORONADO– de “un bien jurídico fundamental protegido, la religión católica, y un bien secundario, las demás confesiones¹⁰”.

En definitiva, puede afirmarse que durante toda esta etapa sigue presente la confesionalidad como principio básico de las relaciones Iglesia-Estado, y ello a pesar de las modificaciones tanto mediatas, Concilio Vaticano II, como inmediatas, de carácter constitucional, art. 6 del FE, como legislativo, Ley de Libertad Religiosa, llevadas a cabo. Aunque en esta última etapa se produjo una clara variación desde el régimen de tolerancia al de libertad religiosa, sigue existiendo una inadecuada realización de este principio en base a la peculiar comprensión por nuestro ordenamiento de la relación

⁸ Art. 33 FE: “El ejercicio de los derechos que se reconocen en este Fuero no podrán atentar a la unidad espiritual, nacional y social de España”.

⁹ Ley 44/1967, de 28 de junio (B.O.E. núm. 156, de 1 de julio de 1967, pp. 9191-9194).

¹⁰ FERNANDEZ-CORONADO, A.: “La tutela penal de la libertad religiosa”, en Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, vol. II (1986), pp. 39-40.

libertad religiosa–confesionalidad, y por la que cede la primera a favor de la segunda.

Se erige a la religión católica como límite de la libertad religiosa, lo que sin duda supone una quiebra para la consecución de una real y efectiva aplicación de la misma, tanto desde la perspectiva del culto público, como desde el plano del derecho individual.

La consecuencia que ello tiene desde el punto de vista de la realidad social española es la pervivencia de la idea de que los españoles somos católicos y que la pluralidad religiosa, al tiempo de aprobarse la Constitución, seguía siendo, un siglo después, casi un exotismo. Siglos de confesionalidad habían consolidado una sociedad muy homogénea en cuanto a la religión profesada de manera que el movimiento social se produjo hacia el agnosticismo o el ateísmo o simplemente hacia la mera indiferencia respecto de lo religioso que hacen que el proceso social más evidente sea el de la secularización y no el del pluralismo religioso. Con el tiempo, el desarrollo de las libertades individuales y, en los últimos años, el amplio crecimiento de la población inmigrante alumbrarán una situación de real pluralismo religioso y de creencias en nuestra sociedad. No es desdeñable que, de nuevo, la pluralidad religiosa en España se vincule al extranjero lo que da lugar a una las reflexiones que este informe pretende provocar: la nueva sociedad plural española no puede seguir vinculando ser español y ser católico, circunstancia que es más evidente en la misma medida que los inmigrantes dejan de ser extranjeros lo que obliga a construir una identidad plural en lo que lo importante sea el sentimiento de pertenencia a esta sociedad, de formar parte de ella. Y en

ese proceso la religión no puede ser obstáculo sino, justamente, un factor de cohesión y articulación social.

2.– LA LIBERTAD DE CONCIENCIA Y RELIGIÓN EN LA CONSTITUCIÓN DE 1978

La entrada en vigor de la CE supuso un profundo proceso de renovación del ordenamiento jurídico para acomodarlo a una nueva configuración de España como Estado social y democrático de Derecho (art. 1.1). En el nuevo contexto que supone la CE de 1978, caracterizado por el consenso y la superación de las quiebras históricas de la “cuestión religiosa” en España, se debe traer a colación un conjunto de principios informadores de las relaciones del Estado con el fenómeno religioso. Estos principios vienen determinados por el reconocimiento y tutela de la libertad ideológica, religiosa y de culto (art. 16.1), por la garantía de la igualdad de todos ante la ley, sin discriminación alguna por motivos religiosos (art. 14), y por que “*ninguna religión [tenga] carácter estatal*” (art. 16.3). Se pueden, por tanto, destacar como principios constitucionales informadores específicos en materia religiosa los siguientes: a) la libertad de conciencia, b) la igualdad en materia de convicciones, c) la laicidad del Estado y d) la cooperación con las confesiones y comunidades religiosas.

No obstante, en la actualidad, más que hablar de la configuración del fenómeno religioso dentro del sistema político de un país, y aunque se pueda seguir hablando de manera genérica de las relaciones entre el Estado y los grupos religiosos, dicha temática ha sufrido una importante transformación que viene dada y materializada por la posición que el Estado adopte en la

protección de los derechos fundamentales, y en especial en relación al derecho a la libertad de pensamiento y de conciencia. Por ello, más que hablar del fenómeno religioso en la Constitución española de 1978, el estudio que debe afrontarse es el relativo a la configuración de la libertad de conciencia y religiosa en el marco de dicho Texto Magno. A este respecto, cabe precisar que la entrada en vigor de la Constitución de 1978 supuso un cambio profundo en la concepción del Estado español con respecto al modelo inmediatamente anterior, basado en el principio de confesionalidad católica de carácter doctrinal.

2.1.—PRINCIPIOS CONSTITUCIONALES INFORMADORES DEL SISTEMA

JURÍDICO ESPAÑOL EN MATERIA RELIGIOSA

De la lectura de los artículos 1.1, 9.2, 10.1, 14 y 16 de la CE pueden deducirse como principios informadores específicos de la “cuestión religiosa” los siguientes: la libertad religiosa, la igualdad religiosa, la laicidad del Estado y la cooperación con las confesiones religiosas¹¹.

2.1.1. EL PRINCIPIO DE LIBERTAD DE CONCIENCIA Y DE RELIGIÓN

La libertad de conciencia ha adquirido, en el ámbito constitucional y por lo que al sistema político español en materia religiosa se refiere, una doble perspectiva: como principio informador básico del sistema jurídico español, determinante del peculiar modelo de relación Estado-libertad de conciencia, la primera, y como un derecho subjetivo de naturaleza fundamental, la segunda.

Desde la primera de las perspectivas se ha precisado que la libertad de conciencia y religión se concreta en “un principio de organización social y

política que contiene una idea de definición del Estado español”. Ello supone la asunción por parte del Estado de la libertad de conciencia como principio básico informador del sistema político en materia religiosa, lo que conlleva un doble contenido: negativo el primero, y positivo el segundo. Así, desde el primero de los caracteres definidores del Estado, el aspecto negativo, la libertad de conciencia supone una determinada actitud de los poderes públicos frente al fenómeno religioso, que se traduce en una incompetencia por parte de aquéllos en materia religiosa, tanto en orden a imponerse mediante coacción o sustitución a los individuos, como en orden a coexistir o concurrir con estos últimos en tanto que posibles cotitulares del acto de fe o en la práctica de la fe religiosa, las creencias o las convicciones ideológicas o religiosas.

Todo ello tiene como consecuencia más inmediata una absoluta incompetencia por parte de los poderes públicos a la hora de realizar una posible declaración de confesionalidad, incluso de carácter sociológico, ya que la misma supondría un acto de concurrencia con los ciudadanos españoles en la adopción de sus propias ideas, creencias o convicciones ideológicas o religiosas incompatible con el principio de libertad de conciencia. E igual solución es aplicable respecto de otras formas de resolver el acto de fe, como pueden ser las de contenido negativo (ateísmo), agnóstico o indiferente, ya que también en estas situaciones el Estado estaría coaccionando, sustituyendo o concurriendo con aquéllos en tanto que titular del acto de fe, toda vez que dichas opciones significan necesariamente plantearse la competencia ante dicho contenido y resolverla mediante un acto de aspecto, en este caso, negativo.

¹¹ En relación al iter constitucional en materia religiosa, vid. LLAMAZARES, D. y SUAREZ PERTIERRA, G.: “El fenómeno religioso en la nueva Constitución de 1978”, en Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, nº 61 (1979), pp. 7-34.

En consecuencia, la adopción de la libertad de conciencia como principio definidor del Estado español prohíbe a éste, además de cualquier coacción y sustitución, toda concurrencia o coexistencia junto a sus ciudadanos en calidad de sujeto activo de actos o actitudes de tipo ideológico o religioso. El Estado se define en nuestro actual sistema político sólo como Estado, cuya función no es otra que la garantía del derecho fundamental de las personas a la libertad de conciencia y religión.

Una segunda consecuencia de carácter igualmente negativo estriba en el hecho de que los poderes públicos no puedan obligar a nadie, en cualquiera de las modalidades en que éstas se produzcan, a declarar sobre su fe, su religión, sus creencias o sus convicciones ideológicas o religiosas¹². Si dicho contenido representa la regla general, debe precisarse –no obstante– que la tutela de la presente facultad no puede entenderse como absolutamente incompatible con la práctica de que respecto de determinadas materias (enseñanza de la religión o asistencia religiosa, entre otras) los poderes públicos puedan preguntar sobre las ideas, creencias, convicciones o religión profesadas, aunque ello tan sólo podrá justificarse a fin de facilitar el ejercicio de sus derechos fundamentales, en este caso el de libertad de conciencia, y sin que se pueda establecer o producir discriminación alguna ni por la manifestación efectuada ni por la ausencia de la misma.

Junto a ello, se debe señalar que no todo comportamiento de los poderes públicos debe ser de carácter abstencionista ante la libertad de conciencia, con lo que cabe hacer referencia igualmente a un aspecto positivo de la misma. A este respecto, la Constitución de 1978 encomienda a los poderes públicos

una función positiva, que se concreta –por un lado– en una acción dirigida a la remoción de obstáculos y –por el otro– en una actividad promocional de la libertad, y en esta ocasión de la libertad de conciencia¹³. Dicha función se debe traducir en la existencia de una actividad jurídica reguladora del ejercicio social del derecho fundamental a la libertad de conciencia con el fin de garantizar las condiciones sociales objetivas para que el mencionado derecho fundamental quede no sólo reconocido y tutelado, sino además promovido. Por consiguiente, cabe señalar que el Estado español no encuentra tan sólo en la libertad de conciencia un principio limitativo de actuación, sino por el contrario un valor de la máxima extensión de la libertad, admitiendo nuestro sistema constitucional en materia religiosa la aplicación del axioma: “máxima libertad posible, mínima restricción necesaria”. Acción directa del Estado que se concreta en el llamado “Estado asistencial”, el cual consiste no sólo en obligar a hacer, sino que el mismo hace, lo que se manifiesta –por lo que a la presente temática se refiere– en dos campos de actuación directos, a saber: en la libre formación de la conciencia y en el libre desarrollo de la personalidad humana.

2.1.2. EL PRINCIPIO DE IGUALDAD

El artículo 14 de la CE garantiza la igualdad ante la ley, entendida ésta tanto “en la ley” como “de la ley”¹⁴, al tiempo que acoge su aspecto negativo de no discriminación¹⁵. La igualdad se configura, por tanto, además de como un derecho subjetivo de naturaleza fundamental, en un elemento que viene a completar y profundizar los derechos de libertad, por lo que se ha afirmado que el principio de la igualdad deviene en el adjetivo de la libertad, y en concreto de la libertad de conciencia, convirtiéndola en “el adjetivo de la

¹² Artículo 16.2 CE: “Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias”.

¹³ Artículo 9.2 CE: “Corresponde a los poderes públicos promover las condiciones para que la libertad y la igualdad del individuo y de los grupos en que se integra sean reales y efectivas; remover los obstáculos que impidan o dificulten su plenitud, y facilitar la participación de todos los individuos en la vida política, económica, cultural y social”.

¹⁴ Cfr. STC 103/1983, de 22 de noviembre [B.J.C. nº 32 (1983), pp. 1529 y ss.], fundamento jurídico 5.

¹⁵ Artículo 14: “Los españoles son iguales ante la ley, sin que pueda prevalecer discriminación alguna por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social”. El subrayado es mío.

capacidad jurídica y de obrar de todos los individuos, en tanto que titulares del mencionado derecho fundamental¹⁶. Desde esta perspectiva, la igualdad se constituye en un principio genérico que tiene como correlato, también genérico, la prohibición de toda discriminación que pretenda justificarse en una razón que como la ideológica o la religiosa suponga, en la hipótesis de aceptarla, la quiebra de la condición de persona, como titular común, radical y paritario de los derechos fundamentales en el que todos los miembros de la sociedad coinciden y participan igualmente.

En este sentido, el Tribunal Constitucional ha precisado que:

“el artículo 14 de la Constitución, al consagrar el principio llamado de “igualdad ante la ley”, ha impuesto un límite a la potestad del legislador y ha otorgado un derecho subjetivo (...)”¹⁷. Consiste el primero en que las normas legales no creen entre los ciudadanos situaciones desiguales o discriminatorias [igualdad en la ley], y consiste el segundo en el poder de poner en marcha los mecanismos jurídicos idóneos para restablecer la igualdad rota. También ha sido dicho que la igualdad ante la ley consiste en que cuando los supuestos de hecho sean iguales, las consecuencias jurídicas que se extraigan de tales supuestos de hecho han de ser asimismo iguales [igualdad de la ley]. Y que deben considerarse iguales los supuestos de hecho iguales cuando la introducción en uno de ellos de un elemento o factor que permita diferenciarlo de otro haya de considerarse falta de un elemento racional –y sea, por ende, arbitraria– por no ser tal factor diferencial necesario para la protección de bienes y derechos buscada por el legislador. De esta suerte, dos situaciones consideradas como supuestos de hecho normativos son igualdad si el elemento diferenciador debe considerarse carente de la suficiente relevancia y fundamento racional”¹⁸.

De todo ello se puede deducir que la garantía del principio de igualdad religiosa supone la ausencia de todo trato jurídico diverso de los ciudadanos en función de su ideología, creencia o convicción, así como gozar de un igual disfrute del derecho fundamental de libertad de conciencia¹⁹. Sin embargo, dicho trato no debe entenderse como uniformidad²⁰, sino como proporcionalidad cualitativa,

lo que supone no la existencia de un tratamiento legal igual, con abstracción de cualquier elemento diferenciador de relevancia jurídica, sino en función de las circunstancias que concurren en cada supuesto concreto en relación con el cual se invoca²¹. Por tanto, es posible dar a los individuos un tratamiento diverso que puede incluso venir exigido, en un Estado social y democrático de Derecho, por la efectividad de los valores que la Constitución consagra con carácter de superiores del ordenamiento jurídico, como son la justicia y la igualdad (art. 1.1 CE).

Junto a ello, el artículo 14 CE establece, además, una serie de supuestos de discriminaciones que pueden considerarse como típicas²², entre las cuales se encuentra la distinción de trato jurídico por razón religiosa, prohibiéndose toda desigualdad de trato legal que sea injustificada por no ser razonable²³. En esta línea, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha afirmado que:

“la existencia de tal justificación debe apreciarse en relación a la finalidad y efectos de la medida considerada, debiendo darse una relación razonable de proporcionalidad entre los medios empleados y la finalidad perseguida”²⁴.

Por consiguiente, sólo puede aducirse la quiebra del principio de igualdad jurídica cuando, dándose los requisitos previos de una igualdad de situaciones de hecho entre los sujetos afectados por la norma, se produzca un tratamiento diferenciado de los mismos en razón a una conducta arbitraria o no justificada basada en razones de creencias o convicciones ideológicas o religiosas²⁵. Partiendo de lo anterior, podemos definir la discriminación religiosa como la prohibición de cualquier acción de distinción por motivos religiosos que suponga un menoscabo o extinción en la titularidad y en el ejercicio del único y mismo derecho de libertad de conciencia y del resto de los derechos

¹⁶ LLAMAZARES, D.: “Actitud de la España democrática ante la Iglesia”, en *Iglesia católica y regímenes autoritarios y democráticos (Experiencias española e italiana)*, EDERSA, Madrid 1987, p. 148; idem: *Derecho de la libertad de conciencia*, op. cit., pp. 246–254.

48 ¹⁷ Cfr. STC 76/1983, de 5 de agosto, fundamento jurídico 2.A.

¹⁸ STC 103/1983, de 22 de noviembre, fundamento jurídico 5.

¹⁹ Cfr. STC 24/1982, de 13 de mayo, fundamento jurídico 1.

²⁰ Cfr. STC de 2 de julio de 1981 [B.J.C. nº 4 (1981), pp. 249 y ss.], fundamento jurídico 3.

²¹ Cfr. STC de 10 de julio de 1981, fundamento jurídico 4.

²² Cfr. STC 103/1983, de 22 de noviembre, fundamento jurídico 5.

²³ Cfr. STC de 10 de noviembre de 1981 [B.J.C., nº 7 (1981), pp. 513 y ss., fundamento jurídico 5, y voto particular formulado por el Magistrado D. Luis DIEZ PICAZO, op. cit., pp. 515–516.

²⁴ SSTEDH de 27 de junio de 1968 y de 27 de octubre de 1975, en Tribunal Europeo de Derechos Humanos. Veinticinco años de jurisprudencia (1959–1983), Congreso de los Diputados, Madrid 1984, pp. 67 y ss., y 271 y ss., respectivamente.

²⁵ Cfr. SSTC de 10 de julio y 30 de marzo de 1981.

fundamentales²⁶. Ahora bien, la prohibición de discriminación no puede identificarse con la total prescripción de los elementos distintos que puedan afectar a los sujetos, ya que:

“el ordenamiento constitucional [lo que] prohíbe –como pone de manifiesto Suárez Pertierra– [es], en efecto, la discriminación, pero no la diferenciación entre situaciones objetivamente distintas. Y la diferenciación se distingue de la discriminación precisamente porque la primera se fundamenta en unos motivos de carácter subjetivo que no existen en la segunda”²⁷.

En consecuencia, cabe afirmar que la tutela del principio de igualdad religiosa no implica necesariamente que todos los españoles hayan de profesar o mantener las mismas creencias o convicciones religiosas o ideológicas, ni que deba tratarse a todos los ciudadanos de igual manera por lo que a sus ideas, creencias o convicciones se refiere. Su configuración como principio supone más bien que la titularidad, en igualdad de calidad y de trato ante (en y de) la ley, del derecho de libertad de conciencia forma parte del común acervo y radical patrimonio jurídico del ciudadano español. En este sentido, la igualdad religiosa ante la ley significa, en palabras de Viladrich, “ser iguales titulares del mismo derecho de libertad religiosa”²⁸, a lo que Llamazares extendería al derecho de libertad de conciencia²⁹. A modo de conclusión, se puede afirmar que la igualdad jurídica del artículo 14 de la CE se caracteriza por ser una “igualdad formal” y “relativa” basada en el principio de “proporcionalidad” que se plasma en el correlato negativo de la “no discriminación”, en contraposición con una “igualdad material” y “absoluta”.

Es preciso destacar, finalmente, que no se agota en el contenido hasta ahora reseñado el alcance del principio de igualdad, resultando necesario conectar el mencionado artículo 14 de la CE (al igual que hacíamos respecto de la

libertad) con el artículo 9.2 de la misma. Dicho precepto viene a completar y profundizar el principio de igualdad jurídica al proponer el paso de su aspecto formal al de un aspecto sustancial, el cual se manifiesta en un doble contenido: como acción tutelar o defensiva del principio de igualdad, el primero, y como ejercicio de las acciones necesarias para imponer efectivamente la igualdad, el segundo. Este doble contenido supone, a su vez, dos actuaciones de naturaleza distinta por parte de los poderes públicos: una negativa y otra positiva. La actividad positiva exige una intervención de los poderes públicos dirigida a la promoción de las condiciones necesarias para que la igualdad y la libertad de los individuos y de los grupos donde se integran sean reales y efectivas.

Mientras que negativamente, dicha actuación se ejercerá a través de un proceso de remoción de aquellos obstáculos que impidan o dificulten la plenitud de la igualdad y/o de la libertad. Ambas funciones son parte integrante de una misma garantía positiva en la protección de la igualdad y de la libertad, y ambas pueden y deben ser ejercidas por los poderes públicos. Ello ha dado lugar a actividades a través de las cuales el Estado se ha planteado la superación de desigualdades o desventajas de grupos concretos presentes en la propia situación de la sociedad, adoptando para ello medidas de discriminación positiva que, sin embargo, por aplicación del presente precepto no pueden entenderse como vetadas por el ordenamiento jurídico por ser contrarias al principio de igualdad.

2.1.3.– EL PRINCIPIO DE LAICIDAD

El tercero de los principios informadores de nuestro sistema político en materia religiosa es la laicidad³⁰, el cual supone para el Estado español que

²⁶ En esta línea, resulta esclarecedor la definición dada en el art. 2.2 de la Declaración sobre la Eliminación de todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones, según el cual “A los efectos de la presente Declaración, se entiende por “intolerancia y discriminación basadas en la religión o las convicciones” toda distinción, exclusión, restricción o preferencia fundada en la religión o en las convicciones y cuyo fin o efecto sea la abolición o el menoscabo del reconocimiento, el goce o el ejercicio en pie de igualdad de los derechos humanos y las libertades fundamentales”. Similar redacción se contiene en el art. 2 de la Convención sobre la Discriminación Racial. Desde el punto de vista doctrinal, RECASENS SICHES la definió como “toda distinción perjudicial a pretexto de hechos no imputables al individuo y que deben ser irrelevantes desde el punto de vista socio-jurídico o a pretexto de pertenecer a categorías colectivas genéricas” (cit. Tratado general de Filosofía del Derecho, Ed. Porrúa, México 1975, p. 591). Cfr. VILADRICH, P.J.: “Ateísmo y libertad religiosa...”, op. cit., p. 72.

²⁷ Suárez Pertierra, G.: “Artículo 14”, op. cit., p. 286.

²⁸ Viladrich, P.J.: “Ateísmo y libertad religiosa...”, op. cit., pp. 72 y ss.

²⁹ Llamazares, D.: Derecho de la libertad de conciencia, vol. I, op. cit., pp. 250–254.

³⁰ Artículo 16.3 CE: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal”.

las ideas, las creencias o las convicciones ideológicas o religiosas en sí mismas consideradas no pueden entrar a formar parte de su propia naturaleza. Junto a ello, debe precisarse asimismo que, en cuanto que Estado laico, obliga a los poderes públicos a realizar una doble actividad: positiva la primera y negativa la segunda. Desde su aspecto positivo, los poderes públicos se comprometen a estar al servicio de la dignidad humana de sus ciudadanos (art. 10.1 CE), mientras que en su aspecto negativo conlleva a la absoluta incompetencia del Estado, como ente radicalmente no totalitario, ante la cuestión del acto de fe, tanto desde la perspectiva positiva como de la negativa.

Así pues, el principio de laicidad supone la prohibición para el Estado español de convertirse en protector de dogmas, creencias o convicciones religiosas concretas sean cuales fueran éstas, ni poner la vida pública bajo el signo de una o de varias concepciones religiosas específicas, ni asumir una fe, un credo, una creencia o una convicción como única, y ello aunque aquélla fuera la profesada por la mayoría de los ciudadanos o de una parte de la sociedad, ya que cualquiera de dichas actitudes supondría una violación tanto del “principio de igualdad en la libertad de conciencia”³¹ como del de laicidad. Dentro de este mismo contexto, se debe señalar que la laicidad impide igualmente toda posible confusión entre los fines u objetivos religiosos y los fines u objetivos estatales, lo que veda toda posibilidad de que los valores o intereses religiosos puedan erigirse en parámetros para medir la legitimidad o justicia de las normas o de los actos de los poderes públicos³². Ahora bien, la laicidad supone –no obstante– que el factor religioso sea configurado como un valor positivo del bien común de la sociedad española, pero no en tanto que lo religioso en sí mismo considerado, sino concretándose dicha

actitud en el reconocimiento, tutela y promoción del derecho fundamental a la libertad de conciencia, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades religiosas.

2.1.4.– EL PRINCIPIO DE COOPERACIÓN

El cuarto de los principios informadores que cabe enunciar es el relativo a las relaciones de cooperación del Estado con las confesiones religiosas³³. Debe precisarse, no obstante, que –a nuestro entender– las presentes relaciones de cooperación actúan en nuestro sistema como una técnica instrumental a través de la cual se hace efectivo el derecho a la libertad de conciencia. Y ello no sólo como una opción que se reconoce a los poderes públicos, sino como un mandato imperativo que éstos deben cumplir. Aunque el mantenimiento de estas relaciones de cooperación con las confesiones no resulta en principio incompatible con el principio de laicidad del Estado, sí puede llegar a suponer una importante matización de la neutralidad confesional del Estado español. En este sentido, se debe precisar que las presentes relaciones con las confesiones religiosas, y en concreto en lo que afecta a sus actividades, aquéllas no pueden identificarse con un acto de valoración directa y positiva de los intereses religiosos en cuanto tales, ya que esto último –a nuestro entender– resultaría incompatible con la configuración del Estado laico. De todo lo expuesto cabe deducir un concepto negativo de “cooperación”, en el sentido de que “cooperar” no puede significar nunca la unión entre las confesiones religiosas y los poderes públicos para la consecución de determinados fines u objetivos comunes, por lo que la única tarea que el Estado español puede valorar positivamente, desde el punto de vista de la cooperación, es la protección y promoción de la igualdad

52 ³¹ Terminología utilizada por LLAMAZARES en su libro: *Derecho de la libertad de conciencia*, vol. I, op. cit., pp. 260–266.

³² Cfr. STC 24/1982, de 13 de mayo, fundamento jurídico 1.

³³ Artículo 16.3 CE: “(...) Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones”.

en la titularidad y en el ejercicio de la libertad de conciencia de sus ciudadanos, así como el establecimiento del estatuto jurídico de las confesiones religiosas.

3.– AMBITO MATERIAL

Analizados los principios constitucionales informadores de nuestro sistema político en materia religiosa y de conciencia, vamos asimismo a estudiar de manera detallada aquellas materias que –a nuestro juicio– resultan más relevantes desde el punto de vista de la gestión del pluralismo religioso en la sociedad española. A este respecto, dividiremos el articulado de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa³⁴ (en adelante, LOLR) en tres bloques de materias, a saber: el primero está integrado por aquellas materias relacionadas con el contenido negativo de la libertad religiosa; el segundo tiene que ver con el contenido positivo, mientras que el tercero y último se integrarán aquellas materias que podríamos considerar como más “institucionales”.

3.1. CONTENIDO NEGATIVO

Dentro del contenido material negativo, quiero hacer mención especial a tres temáticas como son las manifestaciones religiosas públicas, la primera; los lugares de culto y la posibilidad de establecer un régimen jurídico respecto de éstos, la segunda, y los ministros de culto y el establecimiento de un estatuto personal, la tercera.

3.1.1.– MANIFESTACIONES RELIGIOSAS PÚBLICAS

Por lo que se refiere a la primera de las temáticas reseñadas, esto es, las **manifestaciones religiosas públicas**, cabe señalar que las confesiones religiosas, como cualquier otro grupo, tienen derecho a reunirse y manifestarse públicamente. Dicho derecho encuentra su amparo en el apartado 1 del artículo 2 de la LOLR, con la única limitación establecida en el art. 3 de esta ley. Sin embargo, sí se puede producir la concurrencia de dos actos en el mismo espacio público y en el tiempo, aunque sea parcialmente. En este caso, la resolución gubernativa no podrá beneficiar a un acto, ya sea religioso, político o de otra índole, frente a otro acto, ya sea éste religioso, político o de otra índole. Así pues, las modificaciones, limitaciones o prohibiciones que establezca la autoridad gubernamental deberán estar justificadas, ya que, de lo contrario, resultarán arbitrarias y contrarias a derecho. Éste fue el caso planteado en la STC 195/2003, de 27 de octubre, donde se analizó el supuesto de una manifestación–concentración –en este caso podríamos entender “política”– y las imposiciones gubernativas impuestas, en concreto las limitaciones en el uso de la megafonía y la prohibición de instalar mesas y una tienda de campaña saharauí o *haima*.

El Tribunal comienza señalando que:

“el derecho de reunión (...) es una manifestación colectiva de la libertad de expresión ejercitada a través de una asociación colectiva de las personas, que opera a modo de técnica instrumental puesta al servicio del intercambio o exposición de ideas, la defensa de intereses o la publicidad de problemas y reivindicaciones, y cuyos elementos configuradores son el subjetivo –agrupación de personas–, el temporal –duración transitoria–, el finalista –licitud de la finalidad– y el real y objetivo –lugar de celebración–”³⁵.

Al tiempo que destaca su función más importante, que no es otra que servir de cauce del principio democrático de participación³⁶. Junto con ello, precisa, igualmente, que su ejercicio esté sometido al cumplimiento de un requisito previo: el deber de comunicarlo con antelación a la autoridad competente³⁷, lo que no debe ser entendido como una solicitud de autorización, “sino tan sólo una declaración de conocimiento a fin de que la autoridad administrativa pueda adoptar las medidas pertinentes para posibilitar tanto el ejercicio en libertad del derecho de los manifestantes, como la protección de derechos y bienes de titularidad de terceros”³⁸, dada su eficacia inmediata y directa³⁹.

Nos encontramos, por tanto, ante un derecho que no es absoluto ni ilimitado⁴⁰, pero cuyos límites tampoco pueden resultar absolutos⁴¹, ni obstruir el derecho más allá de lo razonable⁴², ya que, una vez más, debe ser aplicado el axioma “máxima libertad posible, mínima restricción necesaria”. Ello supone, como ha señalado el propio Tribunal, “la exigencia de que los límites de los derechos fundamentales hayan de ser interpretados con criterios restrictivos y en el sentido más favorable a la eficacia y a la esencia de tales derechos”⁴³.

Todo ello lleva a afirmar al Tribunal que:

“para que los poderes públicos puedan incidir en el derecho de reunión constitucionalmente garantizado, ya sea restringiéndolo, modificando las circunstancias de su ejercicio, o prohibiéndolo incluso, es preciso (...) que existan razones fundadas, lo que implica una exigencia de motivación de la resolución correspondiente (STC 36/1982, de 16 de junio) en la que se aporten las razones que han llevado a la autoridad gubernativa a concluir que el ejercicio del derecho fundamental de reunión, tal y como se hubo proyectado por su promotor o sus promotores, producirá una alteración del orden público proscrita en el

art. 21.2 CE, o bien la desproporcionada perturbación de otros bienes o derechos protegidos por nuestra Constitución”⁴⁴.

Pues bien, la aplicación de estas reglas a las dos prohibiciones gubernativas impuestas –esto es, las mesas petitorias y la *haima*, y el uso de megafonía–, y aunque se trata de aspectos accesorios a la concentración–manifestación –que deben entenderse directamente relacionados con los fines del acto–, lleva al tribunal a manifestar que ambas peticiones “deben entenderse amparadas por el derecho de reunión –en su modalidad de concentración o reunión estática–” y, por tanto, deben ser tuteladas aun cuando dichas instalaciones supongan una temporal ocupación del espacio de tránsito público.

Ello lleva al Tribunal a plantearse seguidamente si las medidas adoptadas violaban o no el derecho de reunión, partiendo y recordando al efecto que las medidas limitadoras deben ser necesarias para conseguir el fin perseguido⁴⁵, así como respetar la proporcionalidad entre el sacrificio del derecho y la situación en la que se halla aquél a quien se impone⁴⁶, amén de salvaguardar el contenido esencial del derecho limitado⁴⁷. Por lo que se refiere a la prohibición del uso de la megafonía, y dado que ésta fue tomada por la celebración, ese mismo día, de diversos actos litúrgicos que estaban previstos se celebraran en la basílica adyacente al lugar de celebración de la reunión, el tribunal conviene que:

“la prohibición del uso de la megafonía impuesta por la autoridad gubernativa, circunscrita al tiempo de la celebración de los ‘oficios religiosos’ y no absolutamente impositiva del uso de aquel vehículo material de expresión para los congregados en la plaza, sino temporalmente limitativa de dicho uso, supuso una limitación adecuada y necesaria para la preservación del ejercicio de otro derecho fundamental, en este caso, el derecho a la libertad religiosa, amparado en el art. 16.1 CE como manifestación religiosa de culto. Tal

³⁶ Vid. STC 85/1988.

³⁷ Vid. STC 36/1982, fto. jco. 6.

³⁸ STC 66/1995, fto. jco. 2.

³⁹ Vid. SSTC 59/1990, fto. jco. 5; y 66/1995, fto. jco. 2.

⁴⁰ Vid. SSTC 2/1982, fto. jco. 5; 36/1982, fto. jco. 6; 59/1990, ftos. jcos. 5 y 7; 66/1995, fto. jco. 3, y ATC 103/1982, fto. jco. 1.

⁴¹ Vid. STC 20/1990, fto. jco. 5.

⁴² Vid. STC 53/1986, fto. jco. 3.

⁴³ STC 195/2003, fto. jco. 4.

⁴⁴ Ibid, fto. jco. 4, final.

⁴⁵ Vid. SSTC 61/1982, fto. jco. 5; y 13/1985, fto. jco. 2.

⁴⁶ Vid. STC 37/1989, fto. jco. 7.

⁴⁷ Vid. SSTC 11/1981, fto. jco. 10; 196/1987, ftos. jcos. 4 a 6; 120/1990, fto. jco. 8; 57/1994, fto. jco. 6; y 137/1999, fto. jco. 6.

limitación observó igualmente las exigencias de la proporcionalidad en sentido estricto, pues los términos de la prohibición gubernativa no comprometieron el ejercicio del derecho de reunión en mayor intensidad de la que tendía a favorecer el ejercicio concurrente de otro derecho fundamental⁴⁸.

Y tampoco considera que lo vulnere el hecho de que la misma deba acomodarse a los límites marcados en materia de ruidos por las ordenanzas municipales.

Un considerando diferente merecen para el Tribunal las prohibiciones impuestas a la instalación de mesas y de una tienda de campaña o *haima* en el lugar de la concentración. El Tribunal recuerda que:

“el ejercicio del derecho de reunión, por su propia naturaleza, requiere la utilización de lugares de tránsito público y (...) toda reunión en lugar de tránsito público ha de provocar una restricción al derecho de la libertad de circulación de los ciudadanos no manifestantes, que se verán impedidos de deambular o de circular libremente por el trayecto y durante la celebración de la manifestación [STC 59/1990, FJ 8]. En una sociedad democrática, el espacio urbano no es sólo un ámbito de circulación, sino también un espacio de participación [STC 66/1995, FJ 3], y, por tanto, la prohibición de instalar mesas o una tienda de campaña por los reunidos (...) no puede justificarse en meras dificultades o simples molestias para la circulación de las personas que allí transiten (...), como tampoco es asumible el razonamiento (...) según el cual son los titulares del derecho de reunión quienes tienen que ‘justificar suficientemente’ la necesidad de la instalación de la tienda de campaña, (...) pues es a la autoridad gubernativa a la que le corresponde motivar y aportar las razones que, desde criterios constitucionales de proporcionalidad, expliquen por qué tenía que quedar excluida o limitada la libertad que asiste a los titulares del derecho del art. 21.1 CE para elegir los instrumentos que consideren adecuados para la emisión de su mensaje⁴⁹.”

En consecuencia, el Tribunal, con todos estos argumentos, pone de manifiesto la desproporcionalidad producida entre la restricción gubernativa y el ejercicio

del derecho de reunión, al no considerar justificado que de la prohibición se deriven más beneficios o ventajas para el interés general o para la libre circulación de otros ciudadanos que perjuicios sobre el derecho fundamental comprometido con la prohibición, ni considera suficientes que la mera alusión a la libre circulación o a genéricas dificultades para la circulación de personas pueda tenerse como razón fundada y proporcionada.

3.1.2.— LOS LUGARES DE CULTO Y SU RÉGIMEN JURÍDICO

Entrando en la temática de los lugares de culto y su régimen jurídico, dos son las cuestiones esenciales que suelen plantearse, a saber: la cesión de suelo para fines religiosos y su relación con las leyes urbanísticas, la primera, y las licencias de apertura de locales y actividad, la segunda.

- 1.— En el momento actual, y dada la pluralidad religiosa existente en la sociedad española, la temática del acceso a la obtención de terrenos municipales para la edificación de lugares de culto adquiere una notable actualidad. A este respecto, y teniendo en cuenta la normativa vigente, nada impide que la obtención de terrenos para el cumplimiento del mencionado objetivo pueda provenir de los bienes que integran los patrimonios municipales del suelo, ya sea mediante la transmisión de la titularidad dominical, ya mediante la constitución de un derecho de superficie⁵⁰.

Sin embargo, esta solución no se está produciendo en un número importante de supuestos, viéndose las confesiones abocadas a adquirir (normalmente mediante alquiler) locales donde poder practicar el culto. Locales que sobre

todo en el caso de los grupos religiosos minoritarios resultan gravosos y con “dificultades” para su contratación y ubicación. Por ello debe de someterse a reflexión la presente cuestión, así como la conveniencia de dejar sólo en manos de los ayuntamientos la concesión de terrenos. Puede resultar conveniente explorar la posibilidad de que en una norma con rango legal se estableciera, sino con carácter obligatorio si al menos potestativo, dicha concesión⁵¹.

2.– En cuanto a la concesión municipal de **licencias de apertura y actividad** nos encontramos con una diversidad de normativas municipales que en muchas ocasiones hace imposible saber cuál resulta la aplicable a lugares de culto, al tiempo que las Comunidades Autónomas –que son quienes tienen la competencia sobre materia– no han abordado la regulación en dicha materia, aunque sólo fuera de manera indirecta.

No obstante, cabe señalar que, aunque la jurisprudencia ha fallado en contra de la exigencia de la licencia de apertura referida a actividades industriales y mercantiles a los lugares de culto⁵², como actividad que se realiza de una manera pública le es aplicable a estos lugares la exigencia de cumplir con los requisitos de seguridad, accesibilidad e insonoridad, por lo que resulta conveniente que a estos efectos, y sólo a estos efectos, se estableciera una normativa al respecto, o se equiparara a estos lugares con otros de naturaleza análoga, pero determinada, a fin de acabar con la inseguridad y la discrecionalidad que en muchas ocasiones está presente a la hora de conceder la correspondiente licencia de apertura o actividad. Dicha analogía debería venir determinada no tanto por el número de personas que puedan concurrir

a este tipo de actos –aunque sin lugar a dudas habrá que tenerse presente–, cuanto por la naturaleza de la actividad realizada.

3.1.3.– LOS MINISTROS DE CULTO Y SU ESTATUTO JURÍDICO

La tercera de las temáticas está referida a los **ministros de culto y su estatuto jurídico**, y como en el supuesto anterior el mismo aparece directamente vinculado con la existencia de un norma pacticia. Ello obliga a afrontar dos cuestiones dentro de la presente temática, como son la relacionada con la norma jurídica más adecuada para desarrollar el estatuto jurídico del personal religioso y los ministros de culto, la primera, y el contenido que debe incorporarse a conformar dicho estatuto, la segunda.

En cuanto a la primera, debe precisarse que hasta la actualidad el establecimiento de un estatuto jurídico a favor de los ministros de culto se ha hecho vincular con la previa celebración de un acuerdo de cooperación. Así se ha puesto de manifiesto en los cuatro acuerdos celebrados por el Estado español con las confesiones religiosas, y en concreto con la Iglesia católica⁵³, la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España⁵⁴, la Federación de Comunidades Judías de España⁵⁵ y la Comisión Islámica de España⁵⁶.

Sin embargo, nada hace vincular estatuto jurídico y norma pacticia, por lo que sería posible –y, sin duda, conveniente– que desde una norma unilateral se abordara el establecimiento de esta temática. Mientras que en relación a su contenido, debería partirse de un concepto que diferenciara entre personal religioso, ministro de culto y otras figuras próximas, para posteriormente

⁵¹ Vid. ALEGRE, J.M.: “Lugares de culto, patrimonio cultural y libertad religiosa”, en Jornadas jurídicas sobre libertad religiosa, Ministerio de Justicia, Madrid 2008, pp. 652-655.

⁵² Vid. ALEGRE, J.M.: “Lugares de culto...”, op. cit, pp. 657–663.

⁵³ Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos, de 3 de enero de 1979.

⁵⁴ Ley 24/1992, de 10 de noviembre, art. 3.

⁵⁵ Ley 25/1992, de 10 de noviembre, art. 3.

⁵⁶ Ley 26/1992, de 10 de noviembre, art. 3.

concretar una serie de derechos que detentarían los ministros de culto en cuanto a su ministerio, así como otras personas por asimilación a los ministros de culto, como pueden ser el secreto profesional, la seguridad social, etc. Esta regulación deberá realizarse teniendo en cuenta las peculiaridades de cada grupo religioso y no estableciendo una regulación común y uniforme para todos.

3.2.— CONTENIDO POSITIVO

Dentro del contenido positivo, debe hacerse referencia igualmente al diferente trato que en estas materias se da a las distintas personas pertenecientes a las diferentes iglesias y confesiones religiosas. Comenzaremos por la temática de la asistencia religiosa en los distintos centros públicos, para con posterioridad abordar la relativa a la enseñanza de la religión en centros escolares.

3.2.1.— LA ASISTENCIA RELIGIOSA EN LAS FUERZAS ARMADAS

A la hora de abordar el régimen jurídico de la asistencia religiosa a los miembros de las Fuerzas Armadas, resulta imprescindible partir del modelo establecido para la asistencia religiosa de los católicos, y de ahí ver su extensión o no a los fieles de otras confesiones religiosas⁵⁷.

- 1.— Pues bien, el derecho a recibir asistencia religiosa católica se configura como un derecho individual, y sólo de manera derivada corresponde su prestación a la Iglesia Católica⁵⁸. Se acoge así el contenido del artículo 2.1 de la LOLR y, por tanto, la configuración de la asistencia religiosa como un derecho subjetivo de autonomía.

No obstante, el modelo diseñado para la asistencia religiosa de los católicos se caracteriza por la creación, dentro del organigrama de las Fuerzas Armadas, de un “servicio de asistencia religiosa”⁵⁹ en el que se integra la estructura del Ordinariato Castrense, bajo la dirección del arzobispo general castrense, y cuyo coste de mantenimiento corre a cargo enteramente del Estado, tanto respecto a los gastos materiales como a los de personal.

Por lo que se refiere a la vinculación del personal religioso, capellanes castrenses, con las autoridades públicas, ésta no es más que contractual, pudiendo ser calificada dicha prestación como de servicios profesionales, por lo que la dependencia funcional del capellán se produce con la autoridad religiosa, correspondiendo a ésta tanto su nombramiento como su cese⁶⁰. Dicho personal religioso será de carácter permanente y no permanente, basado en el elemento de la temporalidad y su vinculación con el Servicio de Asistencia Religiosa, lo que supone que los primeros sean asimilados a la condición de funcionario, mientras que los no permanentes tendrán la condición de personal laboral al servicio de las Fuerzas Armadas.

Partiendo de esta distinción, cabe precisar que el personal permanente se encuentra en una situación que podemos calificar como de integración, al configurarse como personal civil al servicio de la Administración militar, lo que le aproxima al modelo alemán, en el que no se le otorga grado militar alguno, pero con matizaciones importantes. Este elemento de integración se ve reforzado por el hecho de que, con relación a los regímenes retributivo y disciplinario, este personal esté asimilado, respecto al primero, al personal militar y, respecto al segundo, a los funcionarios en general, salvo por lo que se refiere a sus actividades en sentido formal, respecto a las cuales estará

⁵⁷ Vid. CONTRERAS, J.M.: El régimen jurídico de la asistencia religiosa a las fuerzas armadas en el sistema español, Ministerio de Justicia, Madrid 1989.⁵⁴ Ley 24/1992, de 10 de noviembre, art. 3.

⁵⁸ Vid. Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio Militar de Clérigos y Religiosos

⁵⁹ Vid. Real Decreto 1145/1990, de 7 de septiembre, por el que se crea el Servicio de Asistencia Religiosa en las Fuerzas Armadas y se dictan normas sobre su funcionamiento.

⁶⁰ Vid. arts. 8 y 9 del Real Decreto 1145/1990.

sujeto a la disciplina militar y organizativamente a los mandos militares. Ello pone de manifiesto la estrecha relación que aún existe con la Administración del Estado y que el sistema sigue próximo al de un servicio público, prestado por el Estado mismo, pudiendo ser tipificados los ministros del culto como “servidores” del Estado en el ejercicio de esa función.

El personal no permanente no se encuentra integrado en la Administración civil, y el nexo de unión entre este personal y los poderes públicos es una relación contractual de tipo temporal, cuya duración máxima es de ocho años. Así pues, podemos afirmar que su relación será esencialmente administrativa, tanto por lo que se refiere a sus retribuciones económicas cuanto a su régimen disciplinario. El personal religioso no permanente está asimilado económicamente al personal civil de las Fuerzas Armadas, mientras que, por lo que se refiere a sus funciones, éstas son ejercidas bajo la autoridad del mando militar y con sujeción a la disciplina interna del centro, pero sin que este tipo de personal esté sujeto ni al derecho ni a la jurisdicción militar.

Se pone de este modo fin a los llamados “cuerpos eclesiásticos castrenses”⁶¹, y con ello a la modalidad de integración orgánica que había sido la adoptada para prestar, hasta ahora, la asistencia religiosa en las Fuerzas Armadas, a través de la asimilación o equiparación de dicho personal con los militares. La relación funcionarial se sustituye por la contractual, en este caso entre la autoridad militar y el personal religioso adscrito al Ordinariato General Castrense, a través de un contrato de prestación de servicios. Se asegura, a través de esta nueva modalidad, la estabilidad de la prestación asistencial, al tiempo que los riesgos de confusión entre funciones estatales y funciones

religiosas son menores, y menor es también la posible colisión con el principio de laicidad⁶².

Desde el punto de vista de su prestación, decir que sigue encomendándose a la jurisdicción eclesiástica castrense (arzobispado), cuyo máximo órgano es el ordinario (arzobispado) general castrense, en cuyo nombramiento participará el Estado español, primero tomando parte a través del Ministerio de Asuntos Exteriores en la elaboración de la correspondiente terna y después a través del acto de presentación de uno de ellos al Rey y al Sumo Pontífice para su nombramiento⁶³.

2.— Por lo que respecta a las **minorías religiosas**, cabe señalar que las relaciones con éstas dependen de la correspondiente celebración, por parte de cada una de ellas, de un Acuerdo de cooperación con el Estado, lo que en el momento actual sólo se ha plasmado con tres, a saber: con los evangélicos, con los judíos y con los musulmanes. En los tres Acuerdos, la materia de la asistencia religiosa en centros públicos se regula de manera semejante (art. 8), configurándose como un derecho individual cuya prestación corre a cargo de la correspondiente confesión religiosa. Hasta la actualidad, dicho precepto no ha sido desarrollado en el ámbito de las Fuerzas Armadas, por lo que no existe prestación alguna a miembros de estas confesiones.

3.2.2.— LA ASISTENCIA RELIGIOSA EN INSTITUCIONES PENITENCIARIAS

1.— Al igual que en el caso anterior, en el ámbito penitenciario debemos

distinguir entre el supuesto establecido para la Iglesia católica y el reconocido para las confesiones con Acuerdo de cooperación. Así, el modelo de la Iglesia católica parte de lo establecido en el artículo VI del AAJ⁶⁴, cuyo desarrollo en el caso específico de los centros penitenciarios se encuentra en el Acuerdo celebrado con la Conferencia Episcopal y que se publicó por Orden Ministerial de 24 de noviembre de 1993⁶⁵. El modelo adoptado es el de contratación, en esta ocasión con la diócesis correspondiente y no con el sacerdote que la presta directamente. Es, por tanto, la propia confesión, en este caso la diócesis, la que asume la función de empresa de servicios, que es contratada por el centro penitenciario, y es a ésta a la que el centro entrega las cantidades globales relativas a la prestación del servicio de asistencia religiosa llevadas a cabo por el personal religioso (art. 5). Se pone de este modo de manifiesto que nos encontramos ante una actividad propiamente religiosa o espiritual que realiza directamente la confesión correspondiente. El personal religioso es nombrado por el ordinario del lugar y, por tanto, su vinculación es respecto al mismo, al tiempo que la autoridad penitenciaria se limita a autorizar la realización de sus funciones pastorales (art. 3) y facilitar aquellas condiciones y medios que sean necesarios para su real y efectiva realización (arts. 4 y 7).

Entre las funciones que se les atribuye, de carácter cuasi parroquial, están las siguientes:

- 1) celebración de la misa los domingos y festividades religiosas;
- 2) instrucción y formación religiosa y asesoramiento en cuestiones religiosas y morales;

- 3) celebración de actos de culto y administrar los sacramentos;
- 4) visita a los internos a su ingreso en el establecimiento y recibir en su despacho a aquéllos que deseen exponerle las dudas y problemas que les afecten;
- 5) colaboración en la humanización de la vida penitenciaria (art. 2).

2.- En relación con otras confesiones religiosas cabe señalar que en este ámbito se ha producido una evolución importante, ya que prácticamente se ha equiparado el modelo adoptado para la Iglesia católica con el establecido para las confesiones que en 1992 celebraron un Acuerdo de cooperación con el Estado. En estos acuerdos, la asistencia religiosa se configura como un derecho de los internados en los mencionados centros públicos, y entre ellos los establecimientos penitenciarios (art. 9). La prestación de la asistencia espiritual se encomienda a las correspondientes confesiones religiosas, mediante la labor pastoral de los ministros del culto designados por éstas, que deberán ser autorizados por los centros penitenciarios correspondientes⁶⁶.

En cuanto al contenido de la asistencia religiosa, éste abarca la asistencia a actos de culto, la prestación de servicios rituales, la atención pastoral y la instrucción y el asesoramiento moral y religioso, pero también aquella que sea necesaria dispensar a los moribundos, así como las honras fúnebres del rito⁶⁷.

Para la prestación de dicha asistencia espiritual se establece un sistema de libre acceso por parte de los ministros del culto en los centros, los cuales serán designados por las respectivas confesiones y autorizados por las autoridades

⁶⁴ Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos.

⁶⁵ B.O.E. de 31 de diciembre de 1993.

⁶⁶ BARRERO ORTEGA, A.: La libertad religiosa en España, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2006, pp. 462-463.

⁶⁷ Art. 2 RD 710/2006.

penitenciarias competentes⁶⁸, con la única limitación de que la misma se realice con pleno respeto al principio de libertad religiosa, así como a las normas de régimen interno de los establecimientos, en especial las derivadas de la necesaria observancia de las normas referidas al horario y la disciplina del centro⁶⁹.

Por lo que respecta al régimen económico, se produce un trato normativo distinto entre los tres acuerdos. Así, mientras que en los acuerdos con la Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España y la Federación de Comunidades Israelitas de España se establece que los gastos corran a cargo de la respectiva comunidad o iglesia, en el supuesto de la Comisión Islámica de España se prevé que “serán sufragados en la forma que acuerden los representantes de la Comisión Islámica de España con la dirección de los centros y establecimientos públicos”, lo que permite la posibilidad de que ambas instituciones lleguen a algún tipo de acuerdo a efectos de que el gasto, sobre todo el relativo al personal, pueda ser sufragado como servicio por parte del propio centro público, sin que, en ningún caso, ello pueda entenderse como integración orgánica.

3.2.3.— LA ASISTENCIA RELIGIOSA EN CENTROS HOSPITALARIOS

Una situación muy próxima a la anterior se produce en el ámbito hospitalario, distinguiendo, una vez más, entre el régimen de la asistencia religiosa católica y el de otras confesiones. La asistencia religiosa católica está regulada por la Orden Ministerial de 20 de diciembre de 1985, por la que se publica el acuerdo celebrado con la Conferencia Episcopal⁷⁰, y por Convenio de 23 de abril de 1986, celebrado con el Insalud⁷¹. En dicha normativa, la asistencia religiosa católica se concibe como un servicio interno a prestar por el propio centro,

lo que lleva a la existencia de un Servicio de Asistencia Religiosa⁷², y con él a que estemos en presencia de un modelo de integración, por el cual la financiación de la misma corra a cargo íntegramente del centro hospitalario⁷³. Ahora bien, esta integración no es de naturaleza orgánica, como sucedía anteriormente, y, por tanto, el cuerpo funcional de capellanes se declara a extinguir, sino de tipo contractual, a través del cual es el centro el que contrata, bien con la diócesis correspondiente, bien directamente con el sacerdote que presta la asistencia religiosa. Sería más adecuado, a nuestro juicio, que se estableciera con carácter general y obligatorio la primera fórmula y que no fuera directamente el centro el que contratase con el ministro de culto, ya que posiciona al centro público como empresa, lo que puede introducir factores de confusión que sería bueno no se produjeran; amén de que en este ámbito el personal religioso es designado por la autoridad eclesiástica, pero nombrado por el centro hospitalario, con la vinculación para las autoridades del centro de nombrar al designado. Nos encontramos, pues, ante un modelo a medio camino entre la asistencia religiosa militar y la de prisiones; pero con un matiz más, como es el hecho de que dicha asistencia no haya sido desarrollada para las confesiones distintas de la católica, ni tan siquiera en el caso de las confesiones con acuerdo, respecto de las cuales parece optarse por un modelo de libre acceso y de autofinanciación, al menos en el supuesto de judíos y evangélicos⁷⁴, pero cuyo desarrollo concreto aún está por determinar.

3.2.4.— De todo lo anterior, y por lo que respecta a la asistencia religiosa en establecimientos públicos resulta necesario distinguir entre la obligación de prestación y la modalidad de aplicación de dicha asistencia religiosa en centros

⁶⁸ Arts. 3, 4 y 5 RD 710/2006.

⁶⁹ Art. 8 RD 710/2006.

⁷⁰ BOE de 21 de diciembre de 1985.

⁷¹ BARRERO ORTEGA, A.: *La libertad religiosa...*, op. cit., pp. 463–464.

⁷² Art. 2 de la Orden Ministerial.

⁷³ Art. 6 y Anexo III de la OM; art. 9 del Convenio.

⁷⁴ Art. 9 de la OM.

públicos, toda vez que ésta no viene establecida y determinada, y sí que resulta vinculada por los principios constitucionales, de tal manera que deberán tenerse presente dos criterios básicos: 1) que la asistencia religiosa debe entenderse como una garantía destinada a la superación de una situación de dificultad en el ejercicio de dicho derecho y 2) que la asistencia religiosa a prestar no debe superar la finalidad de reponer a la persona en la situación anterior a su adscripción al centro público. La aplicación de estos dos criterios sobre la modalidad de aplicación de la asistencia religiosa supone, en primer término, que deba tener carácter voluntario para los internos o dependientes del centro público y, en segundo lugar, que no pueda producirse una confusión entre fines y funciones estatales y religiosas; amén de que no todo centro público se ve obligado a prestar dicha asistencia religiosa, como es el caso de los centros escolares y universitarios –respecto de los cuales sólo cabe reconocer que dicha decisión entra dentro del ámbito de discrecionalidad de las autoridades públicas competentes–.

Por lo que respecta a las posibles modalidades de aplicación, debemos precisar que, si bien la integración orgánica no resulta per se contraria a un modelo laico, su aplicación sí introduce distorsiones que no pueden ser obviadas, como son, por un lado, la aparición de una relación básicamente institucionalizada que pone en entredicho el principio de personalización que inspira nuestro modelo constitucional y, por otro, la introducción de un factor de confusión entre funciones estatales y religiosas, contrario al principio igualmente constitucional de laicidad.

En el otro extremo encontramos la modalidad de aplicación externa, la cual aparece, en principio, como la más adecuada para preservar el sistema de

laicidad del Estado español. Sin embargo, esta afirmación sólo resulta cierta en la medida en que la garantía ofrecida por el Estado sea suficiente para garantizar el ejercicio del derecho de libertad religiosa por las personas dependientes o internadas en los centros públicos, sin por ello afectar a las reglas de régimen interno propias de dichos centros ni a su finalidad. Aunque, dada la situación en la que se encuentran las personas a ellas pertenecientes, esta modalidad puede ser útil en la actualidad en el caso de las Fuerzas Armadas, no puede obviarse que, en otros ámbitos, como hospitales o cárceles, este sistema puede dificultar a los individuos sujetos a dichos regímenes internos el cumplimiento de sus deberes religiosos.

Para estos dos últimos supuestos, u otros análogos, resulta más conveniente el establecimiento de una técnica de aplicación interna y, entre ellas, la más coherente con un sistema neutral de relación Estado-fenómeno religioso es la de libertad de acceso, ya que garantiza la primacía del principio de personalización al hacer desaparecer toda relación institucional directa entre los poderes públicos y los ministros de culto que prestan la asistencia espiritual; y ello con independencia de que el Estado pudiera atender económicamente dicha prestación, a través de la consideración de la prestación de un servicio a los ciudadanos y, por tanto, en concepto de contrapartida, la cual debería entregarse a la confesión correspondiente y no al ministro del culto prestatario.

3.2.5.– LA ENSEÑANZA DE LA RELIGIÓN EN CENTROS ESCOLARES

Una vez más debemos distinguir entre el régimen jurídico de la enseñanza de religión católica y el de la enseñanza religiosa de las tres confesiones con

Acuerdo de cooperación. Amen de que todas las demás confesiones no tienen reconocida posibilidad alguna de prestar este tipo de enseñanza⁷⁵.

1.– **La enseñanza de la religión y moral católicas** viene reconocida de manera expresa en el AEAC, en concreto en su artículo II. El Acuerdo establece a tal efecto la obligatoriedad para los centros docentes de ofertar esta enseñanza, al tiempo que se garantiza el carácter voluntario para los alumnos. La aplicación de la presente normativa obliga a plantearse en este momento dos cuestiones básicas, como son la determinación de la expresión “se aplicará en condiciones equiparables al resto de las materias fundamentales”, y con ella la problemática relativa a su valor curricular, la primera, y la temática de la alternatividad de otras disciplinas, la segunda.

La configuración de la enseñanza de la religión católica como una asignatura de carácter fundamental equiparable a las demás asignaturas de dicha naturaleza y, por tanto, integrante de la escuela misma para los niveles, en la actualidad, de infantil, primaria y secundaria, ha supuesto un ámbito continuo de conflictividad, no sólo respecto de los niveles educativos señalados, sino también a nivel universitario, y más concretamente en relación a su inclusión dentro de los planes de estudios de la Diplomatura de Formación del Profesorado o Magisterio⁷⁶.

Deben buscarse fórmulas que hagan compatible mantener el AEAC dentro de los límites que conforman los principios constitucionales en la materia. Por ello, y a efectos de determinar el alcance que supone la expresión “en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales” resulta

imprescindible detenerse en la controversia surgida a raíz de la elaboración de los planes de estudio de la Diplomatura en Magisterio en la Universidad Autónoma de Madrid. En los presentes planes de estudio a la asignatura de “Doctrina y Moral Católicas y su pedagogía” –que es incluida como optativa porque así lo impuso una sentencia de la Sala Cuarta de lo Contencioso-Administrativo de la Audiencia Territorial de Madrid, de fecha 14 de septiembre de 1987⁷⁷– le fue asignado un total de 4 créditos, lo que para el Arzobispado de Madrid-Alcalá supone una violación de lo establecido en los artículos II y IV del AEAC. El Tribunal Superior de Justicia de Madrid (Sección 9ª de la Sala de lo Contencioso-Administrativo), en su sentencia de 20 de octubre de 1993⁷⁸, estimó el recurso presentado, entrando a analizar si se producían o no las condiciones de equiparación en cuanto al tiempo y número de créditos invertidos en el estudio de cada una de las asignaturas con el fin de que sean suficientes para garantizar una formación adecuada de cada asignatura⁷⁹, llegando a la conclusión de que no se producían las “condiciones de equiparación” al existir una “desproporción entre el número de créditos asignados a la asignatura de religión y los atribuidos a las demás disciplinas fundamentales e incluso a otras que sólo son optativas”⁸⁰ (por ejemplo, a la plástica: 18 créditos; a la Filosofía: 20; o a la Música; 84).

A este respecto, y por lo que a la enseñanza de la religión como disciplina académica se refiere, la propuesta de solución debería ir encaminada a un mantenimiento como materia mínima o común dentro del sistema educativo con reconocimiento académico, salvo en lo que pueda afectar a becas o pruebas de acceso a la universidad, en cuyos supuestos no sería tenida en cuenta. Por su parte, el establecimiento de asignaturas alternativas a la misma

⁷⁵ Vid. CONTRERAS MAZARIO, J.M.: *Le enseñanza de la religión en el sistema educativo*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1992.

⁷⁶ Vid. Orden de 19 de mayo de 1980, sobre Enseñanza de la Doctrina Católica y su Pedagogía en las Escuelas Universitarias de Profesorado de EGB.

⁷⁷ Cit. Repertorio de jurisprudencia, Aranzadi, 1988, R. 4193. Vid. asimismo STC 187/1991, de 3 de octubre (RTC 1991/187).

⁷⁸ Cit. en STS, Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección 7ª, de 26 de junio de 1995 (RJ 1995/5970). Vid. también STC 155/1997, de 29 de septiembre de 1997 (RTC 1997/155).

⁷⁹ Ibid, fto. jco. 3º.(RTC 1991/187).

⁸⁰ Ibid, fto. jco. 1º.

queda en el ámbito de la discrecionalidad de las autoridades educativas, y tan constitucional –a nuestro juicio– es que se establezcan como que no se establezcan. En cualquier caso, también entendemos y apoyamos el que debería reconocerse, en el supuesto de establecerse ese tipo de disciplinas, la opción de que el alumno no tenga por qué cursar asignatura alternativa alguna. Cualquiera de las opciones deberá ser elegida por los padres hasta una edad en que sea el propio alumno el que pueda libremente decidir. Esa edad entendemos que podría ser a partir de los 14 años, y no a partir de los 18 como hasta ahora está previsto.

Por lo que respecta a los profesores de religión católica, el modelo que mejor permite salvar el conflicto normativo sería el de libertad de acceso de este personal, y todo lo más el modelo contractual, pero no entre la administración educativa y el profesor, sino entre la Iglesia católica y el profesor. Sus ventajas resultan incuestionables para todas las partes, ya que –por un lado– la Iglesia católica disfrutaría de la misma capacidad de control sobre el profesorado, sólo que ahora, en cuanto que empleados que realizan trabajos de tendencia o trabajos ideológicos, podría despedirlos de forma válida cuando éstos violen la relación de confianza que obliga al profesor a impartir su docencia de acuerdo con los principios religiosos católicos; los profesores –por su parte– identificarían de forma clara y precisa a su empleador y, en la medida en la que su contrato estaría supeditado al principio sobre el que bascula el Derecho laboral (la realización correcta de la prestación para la que se es contratado por el empleador, si bien con el límite de que su libertad de cátedra estaría supeditada al carácter confesional que tiene la enseñanza), podrían disfrutar de los derechos que el Estatuto de los Trabajadores prevé; y –por último–

el Estado no se responsabilizaría de la impartición de una enseñanza que, por su carácter confesional, corresponde a la Iglesia, limitándose a poner los medios necesarios, en este caso económicos, para que ésta pueda llevarse a cabo.

2.– Mientras que en los **Acuerdos de cooperación de 1992**, la enseñanza religiosa en favor de las personas pertenecientes a las Federaciones de comunidades evangélicas, judías y musulmanas (FEREDE, FCJE y CIE) es regulada en el artículo 10 común de los tres Acuerdos, reconociéndose como un derecho subjetivo de los alumnos que podrán ejercerse tanto en los centros escolares público como en los privados concertados, aunque en este segundo caso se subordina al respeto del ideario educativo propio que pueda tener el centro. Aunque desde este ámbito conceptual no cabe encontrar diferencias sustanciales entre la enseñanza de la religión católica y las enseñanzas de la religión musulmana, judía o evangélica, si se han producido diferencias cuantitativas, toda vez que la enseñanza religiosa de las tres confesiones citadas sólo se da en el llamado “territorio MEC”, esto es, Ceuta, Melilla, Andalucía, Canarias y Aragón; y por lo que a la enseñanza musulmana se refiere sólo hay 36 profesores.

3.3.– CONTENIDO “INSTITUCIONAL”

En último lugar, resulta necesario hacer referencia a cuatro cuestiones que podríamos denominar como “**institucionales**”, y que son concretamente las siguientes: el notorio arraigo, la primera; los acuerdos de cooperación, la segunda; la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, la tercera, y el Registro de Entidades Religiosas, la cuarta.

3.3.1.– NOTORIO ARRAIGO

1.– Antes de entrar en el análisis de los requisitos que componen el concepto de notorio arraigo, se debe hacer referencia a una cuestión como es la referida a la propia **declaración de dicho notorio arraigo**, lo que parece convertir a ésta en un acto administrativo. A nuestro juicio, **el notorio arraigo no constituye por sí mismo un acto administrativo** en sí mismo considerado, sino más bien **una toma de posición por parte de la Administración** ante la decisión de iniciar o no los trámites necesarios para llevar a buen término la celebración de un acuerdo de cooperación por parte del Estado con una determinada confesión religiosa⁸¹.

Para iniciar dicho proceso negociador, el artículo 7 de la LOLR establece dos requisitos:

tener reconocida personalidad jurídica mediante la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia (art. 5 LOLR), el primero, y tener notorio arraigo, el segundo.

Un notorio arraigo que se basa en la consideración por parte del poder público competente de que un determinado grupo o confesión religiosa cumple las condiciones establecidas en el artículo 7 de la LOLR y quiere celebrar con el mismo un acuerdo de cooperación. La petición, pues, del grupo religioso no debería estar dirigida tanto a conseguir el notorio arraigo, cuanto a la posible celebración de un acuerdo de cooperación con el Estado. Un acuerdo de cooperación que, a su vez, entra dentro del ámbito de la potestad discrecional de la Administración, ya que el citado artículo 7 deja

en manos de los poderes públicos dicha potestad, aún en el caso de que se den ambos requisitos.

En este sentido se ha manifestado la Sección 4ª de la Sala de lo Contencioso-administrativo de la Audiencia Nacional, en su sentencia de 29 de diciembre de 1995, para quien la expresión “notorio arraigo” “*no se configura como un acto declarativo o declaración que corresponde hacer a la Administración independientemente del “acuerdo” que pueda o no ser alcanzado entre el Estado y la confesión religiosa, sino como un requisito que necesariamente ha de concurrir para que tal acuerdo o convenio pueda producirse*” (fundamento de derecho segundo, párrafo 6).

Así pues, lo que se está reconociendo en el artículo 7 de la LOLR es el derecho a solicitar la posible celebración de un acuerdo, y para ello se establece el que la Administración verifique el cumplimiento por parte de la confesión religiosa solicitante de los dos requisitos anteriormente mencionados. Y una segunda consecuencia del notorio arraigo es la representación de la confesión beneficiaria de tal calificación como miembro en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa⁸². Ahora bien, mientras que esta segunda consecuencia supone una obligación jurídica para la Administración, la primera entra dentro del ámbito de la decisión política, de tal forma que puede declararse el notorio arraigo a favor de una confesión religiosa y, sin embargo, por decisión de política jurídica no iniciarse el correspondiente proceso negociador que culminase con la celebración de un acuerdo de cooperación.

2.– Partiendo de dichos presupuestos, y por lo que al **notorio arraigo** en España se refiere, el mismo aparece definido de manera expresa en el artículo 7 de la LOLR por dos elementos principales:

- primero, el **ámbito**, y
- segundo, el **número de creyentes**, sin que la Ley haga mayores precisiones.

Son, por tanto, estos elementos los que integran de una manera sustantiva el concepto de notorio arraigo. Y son estos elementos los que deben tenerse, en principio, presentes a la hora de verificar si un grupo o confesión religiosa cumple dicho requisito. Su valoración por parte de la Administración es libre, sin otras limitaciones que las que se derivan lógicamente de los principios generales del Derecho, y en concreto de la interdicción de la arbitrariedad (art. 9 de la CE). Junto a ello debe ponerse igualmente de manifiesto que a la hora de interpretar la presente expresión deberá realizarse teniendo en cuenta la realidad social, así como la evolución que el propio concepto haya podido tener en la práctica seguida en el seno de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa o, en su caso, por parte de la autoridad política competente.

Entrando de manera más pormenorizada en los elementos mencionados, cabe señalar que en relación al “**ámbito**” la práctica seguida ha sido su conexión con el propio concepto de arraigo de dicha confesión en España, o lo que es lo mismo que la confesión esté “arraigada en la sociedad”, de tal modo que “no sólo exista, sino que su presencia sea firme, estable y profunda; que tenga peso e incidencia en la sociedad”⁸³. Este elemento se conectó, en un primer momento, con que la confesión tuviera presencia histórica en

España, y este elemento estuvo en el origen de los Acuerdos de cooperación celebrados en 1992. Con posterioridad, dicho contenido ha ido evolucionando en el sentido de que la confesión deba tener una presencia dilatada tanto en el tiempo como en el espacio, lo que exige que la confesión esté presente en una parte importante del territorio español y que tenga una duración tal que haya hecho posible su real implantación y establecimiento firme en la sociedad española, así como que ofrezca garantías de permanencia para el futuro⁸⁴.

Por su parte, y respecto al “**número de creyentes**”, cabe manifestar que, aunque se trata de una expresión imprecisa, la misma puede y debe ponerse siempre en relación con factores cuantitativos y de proporcionalidad. Aunque evidentemente el número no puede constituirse en un factor determinante y único del arraigo, ni tan siquiera de su notoriedad, sin embargo si se convierte en un elemento que conforma el propio concepto de notorio arraigo, por lo que la importancia del mismo no puede ser desconocida ni devaluada. El número de creyentes puede convertirse en un factor que nos permita comprobar y, en cierta medida, evaluar la aceptación de dicha confesión por parte de la sociedad española.

En cuanto al elemento de la “**notoriedad**”, éste se ha fijado en los aspectos derivados del reconocimiento social de la confesión, y en concreto en las acciones benéficas emprendidas y en la colaboración con las autoridades. Se trata de una materia que nos conecta directamente con el tercero de los contenidos abordados en el presente dictamen y, por lo tanto, a él nos remitimos.

En definitiva, con la expresión del “**notorio arraigo**” de lo que se trata es de asegurar la permanencia y estabilidad del grupo religioso tanto en el presente como sobre todo con intención de futuro, y, por tanto, “lo decisivo es –como ya pusieron en su día de manifiesto D. Dionisio Llamazares y D^a. Ana Fernández–Coronado– que se trate de una confesión con la relevancia sociológica suficiente como para que el Derecho del Estado entienda conveniente acordar con ella los términos de la regulación del derecho de libertad religiosa de sus miembros, en las mejores condiciones de armonía con el derecho estatal”⁸⁵.

Resulta, por tanto, necesario superar la fase de un concepto jurídico indeterminado, para devenir en un concepto que venga determinado por elementos objetivos y concretos, con la finalidad de conseguir una mayor seguridad jurídica.

3.3.2.– LOS ACUERDOS DE COOPERACIÓN: CONTENIDO Y FUNCIÓN PROMOCIONAL
Desde el plano del Derecho pacticio, cabe plantear la cuestión referida a si determinadas materias que aparecen incluidas en este tipo de normas deben analizarse desde la perspectiva promocional del derecho de libertad de convicciones, o bien desde la de la remoción de obstáculos, transformando su naturaleza de derechos negativo o de abstención. Estas cuestiones son básicamente las relativas al matrimonio y el reconocimiento de efectos jurídico–civiles, por un lado, y el estatuto jurídico de los ministros de culto, y en concreto la seguridad social de los mismos, por otro. Aunque cada una de ellas, somos conscientes, merecería un estudio pormenorizado, en este trabajo no se van a abordar dichas cuestiones de una manera detallada, sino

que, partiendo de los análisis que al respecto de las mismas se ha realizado por parte de la doctrina⁸⁶, se va a señalar nuestra posición respecto a la relación de dichas temáticas con la función promocional.

Desde esta perspectiva, la conclusión a la que se llega no puede ser otra que la de afirmar que ninguna de las temáticas citadas deben ser encuadradas *strictu sensu* dentro de un posible contenido positivo o promocional de la libertad religiosa. Y ello con independencia de que dichos contenidos sean considerados, como de hecho lo son, supuesto de cooperación a que hace referencia el artículo 16.3 de la CE.

3.3.3.– LA COMISIÓN ASESORA DE LIBERTAD RELIGIOSA

1.– La Comisión Asesora de Libertad Religiosa (en adelante, CALR) fue creada por la propia LOLR, al establecerse en su artículo 8 que:

“Se crea en el Ministerio de Justicia una Comisión Asesora de Libertad Religiosa compuesta de forma paritaria y con carácter estable por representantes de la Administración del Estado, de las Iglesias, Confesiones o Comunidades religiosas o Federaciones de la mismas, en las que, en todo caso, estarán las que tengan arraigo notorio en España, y por personas de reconocida competencia cuyo asesoramiento se considere de interés en las materias relacionadas con la presente Ley. En el seno de esta Comisión podrá existir una Comisión Permanente, que tendrá también composición paritaria”.

Como ya tuvimos ocasión de señalar⁸⁷, la presente Comisión es configurada como una órgano al servicio de la Administración, en aras a la aplicación de la propia LOLR. Durante este tiempo, la Comisión ha cumplido sus funciones en gran parte dependiente de la actividad que cada Director general le ha asignado. La cuestión, por tanto, es si teniendo en cuenta la experiencia

80 ⁸⁵ Ibid, pág. 5.

⁸⁶ En relación con la inscripción del matrimonio, por todos vid. MARTINELL, J.M.: “Derecho a celebrar ritos matrimoniales y acuerdos de cooperación”, en Acuerdos del Estado español con confesiones religiosas minoritarias. Actas del VII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado. Barcelona 1994, Marcial Pons, Madrid 1996. Mientras que respecto a la seguridad social de los ministros del culto, por todos vid. VIDAL GALLARDO, M.: Trabajo y seguridad social de los miembros de la Iglesia católica, Universidad de Valladolid, Valladolid 1996.

⁸⁷ CONTRERAS MAZARIO, J.M.: “la Comisión Asesora de Libertad Religiosa”, en Revista de Derecho Constitucional, nº 19 (1986), p. 141.

adquirida resulta conveniente o no plantear una nueva Comisión de Libertad Religiosa tanto desde el punto de vista de su configuración orgánica, esto es, naturaleza jurídica, organizaciones y funcionamiento, como desde el plano de sus funciones.

2.– Por lo que respecta a la temática institucional u orgánica, cabe señalar que la CALR es en la actualidad un órgano administrativo–estatal, colegiado y dependiente del Ministerio de Justicia, cuya labora principal –como su propio nombre indica– es la de asesorar en materia religiosa. Desde esta perspectiva, la primera cuestión que debería abordarse es la relacionada con la **naturaleza jurídica** de este órgano, y en concreto si resulta o no conveniente plantear su modificación para dotarla de mayor independencia. Desde esta perspectiva, resulta significativo traer a colación el ejemplo del modelo portugués, donde se ha optado una Comisión independiente, no integrada orgánicamente dentro de ningún Ministerio (aunque económicamente los fondos los recibe el Ministerio de Justicia)

La segunda temática que debe ser abordada es la relativa a la **legitimación para pedir la actuación de la propia Comisión**, amen de plantear si la Comisión puede o no actuar de oficio no ya por iniciativa del Director General, sino por alguno de sus vocales o grupo de vocales. Aunque se prevé la posibilidad de que cualquier poder público pueda pedir consultar a la Comisión y que ésta actúe cuando un vocal o vocales así lo demande dentro de su marco de competencia⁸⁸, la realidad nos muestra que la Comisión sólo ha intervenido a iniciativa de su Presidente. Convendría establecer un

procedimiento a través del cual la Comisión se pudiera pronunciar cuando así lo demande no sólo cualquier poder público o sus vocales, sino también a petición de cualquier grupo religioso.

La última de las temáticas que debe ser abordada en este ámbito viene relacionada con la **organización** de la misma, y en concreto a cómo ha venido actuando hasta ahora. A este respecto, cabe señalar que la CALR tiene una composición tripartita y paritaria, que se estructura del modo siguiente:

- un tercio de representantes de la Administración;
- un tercio de representantes de las confesiones religiosas y
- un tercio de personas de reconocida competencia⁸⁹.

Mientras que por lo que se refiere a su funcionamiento, la Comisión ha actuado en Pleno y en Permanente.

Resulta conveniente en relación con esta temática que se reflexionara, por un lado, sobre la conveniencia de incorporar, dentro del tercio correspondiente a la Administración, a personas provenientes de las Comunidades Autónomas y de las Entidades Locales como miembros de la Comisión. Y, por otro, sobre el establecimientos de Comisiones temáticas dentro de su organización. En esta misma línea, también entendemos que sería conveniente preveer la posibilidad de que la Comisión pudiera requerir la presencia o el asesoramiento de terceras personas cuando por el tema pudieran resultar bien afectadas, bien necesarias.

3.– Dicha configuración tiene su lógica consecuencia en las **funciones** que le han sido asignadas, y que se circunscriben principalmente a labores de asesoramiento y consulta técnica, pero de escaso o nula vinculación preceptiva. La única excepción se encuentra, justamente, en los Acuerdos de cooperación, respecto de los cuales la CALR tiene competencia preceptiva⁹⁰. Sin embargo, una vez aprobados, no parece que la Comisión tenga atribuida competencia alguna por lo que respecta al seguimiento y desarrollo⁹¹ normativo reglamentario de dichos Acuerdos. Aunque se han realizado interpretaciones a favor de la participación de la Comisión por lo que respecta a su seguimiento y desarrollo, entendemos que la competencia sobre la misma debería realizarse de un modo expreso y contenerse entre las funciones asignadas a la CALR.

Todo ello no hace más que poner de manifiesto la necesidad de ampliar las funciones de la Comisión, tanto en número como cualitativamente. En efecto, en relación al número sería conveniente aumentar las funciones sobre las que la Comisión tuviera competencia. A este respecto, la primera a incluir sería la referida a la aplicación y desarrollo reglamentario de los Acuerdos de cooperación. También se podría ampliar las funciones relacionadas con el ámbito de los estudios e informes a realizar por la Comisión, y que en la actualidad se circunscribe “a las cuestiones relativas a la aplicación de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa”, y que podrían tener que ver, entre otros, con el ámbito de la sociología.

Mientras que desde la perspectiva cualitativa, las funciones preceptivas, que en el momento actual está limitada al ámbito de la aprobación de los acuerdos

de cooperación, deberían verse ampliadas. Sólo así de dotaría a la Comisión de un mayor protagonismo, que ahora no tiene.

3.3.4. EL REGISTRO DE ENTIDADES RELIGIOSAS

La última de las temáticas que debemos abordar tiene que ver con el ámbito colectivo de la libertad religiosa, y en concreto con el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia, y más concretamente con sus funciones. A este respecto, el legislador español de 1980 opta –en la Ley 5/1980, de 7 de julio, de Libertad Religiosa– por un modelo que poco tiene que ver con el descrito de manera general en el artículo 22 de la CE. Lo primero que debe reseñarse es la propia nomenclatura empleada, y que no es otra que la de “entidades religiosas”⁹². Dicho norma legal resulta complementada con lo dispuesto, a tal efecto, en el RD 142/1981, de 9 de enero, sobre Organización y Funcionamiento del Registro de Entidades Religiosas, respecto del cual lo único destacable es lo relativo a los “fines religiosos” y a las “entidades asociativas religiosas”, estableciendo a tal efecto en su artículo 3 que:

“son datos requeridos para la inscripción (...) (los) fines religiosos con respeto de los límites establecidos en el artículo tercero de la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, al ejercicio de los derechos dimanantes de la libertad religiosa”; mientras que respecto del segundo contenido se dispone que “en el caso de las Entidades asociativas religiosas a que hace referencia el apartado c) del artículo anterior (entidades asociativas religiosas constituidas como tales en el ordenamiento de las iglesias y confesiones), el cumplimiento de este requisito deberá acreditarse mediante la oportuna certificación del Órgano Superior en España de las respectivas Iglesias o Confesiones”.

La verificación formal de todos los requisitos expuestos por parte del encargado del Registro de Entidades Religiosas convertiría a dicha intervención administrativa respecto de la inscripción registral de los grupos

⁹⁰ Vid. art. 8, párrafo 2, LOLR.

⁹¹ GARCIA GARCIA, R.: La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Sus antecedentes, precedentes, discusión parlamentaria y regulación actual, EDISOFER, Madrid 2003, p. 207.

⁹⁰ Vid. art. 8, párrafo 2, LOLR.

⁹¹ GARCIA GARCIA, R.: La Comisión Asesora de Libertad Religiosa. Sus antecedentes, precedentes, discusión parlamentaria y regulación actual, EDISOFER, Madrid 2003, p. 207.

⁹² Vid. art. 5 LOLR.

religiosos en una calificación de naturaleza declarativa. Lo que resulta plenamente coherente con lo dispuesto en el apartado 2 del artículo 4 del RD 142/1981, en el que se establece que:

“la inscripción sólo podrá denegarse cuando no se acrediten debidamente los requisitos a que se refiere el artículo 3”.

Ahora bien, dicha actuación se vio transformada desde el mismo momento en que el RER no se ha limitado a verificar los requisitos formales que concurren en la solicitud de inscripción, sino que ha extendido su actuación a cuestiones de fondo como es entrar en el alcance de los términos “fin religioso” desde su perspectiva material, cuando no ha introducido requisitos de verificabilidad que no están previstos en la normativa reseñada. Se está haciendo referencia en este segundo supuesto no sólo a la exigencia, en algunos casos, de un número mínimo de fieles, sino incluso –como tendremos ocasión de ocuparnos con posterioridad– del requisito del orden público.

Todo ello convierte a la intervención de la autoridad administrativa en una declaración constitutiva respecto a la inscripción registral. Lo que no es igual a identificar la misma con propia constitución del grupo religioso. Como ya se ha señalado con anterioridad, debe distinguirse tres momentos: la constitución del grupo, la atribución o reconocimiento de personalidad y el régimen jurídico de la inscripción registral⁹³. Pues bien, en este momento sólo estamos haciendo referencia a este último momento. Y con ello, todo lo más, a la atribución de personalidad jurídico civil en favor de las entidades religiosas como consecuencia del artículo 5.1 LOLR.

En cuanto a lo que se puede denominar como control administrativo de “lo religioso” respecto de aquellos grupos que pretenden su consideración como tales, cabe precisar que no existe una posición única y común ni a nivel jurisprudencial, ni doctrinal. En este sentido resulta significativa la jurisprudencia del TS, para quien –en su sentencia de 2 de noviembre de 1987– “el órgano administrativo sólo tenía competencia para la constatación de los aspectos formales encaminados a garantizar su individualización por su denominación, domicilio, fines y régimen de funcionamiento”⁹⁴, mientras que a partir de 1990 afirma la potestad del RER para examinar, no sólo los requisitos formales, sino también el cumplimiento de los requisitos relativos al contenido real, material o de fondo de la entidad solicitante⁹⁵. No obstante, debe asimismo ponerse de manifiesto que una sentencia de la Audiencia Nacional, de 1999, así como una del TC, 2001, vuelven a recuperar el planteamiento primero del TS, y a mostrarse a favor de la competencia para la verificación de los aspectos formales, sin que dicha constatación administrativa pueda ir más allá⁹⁶.

Todo ello encuentra su justificación en el diferente y propio régimen jurídico que la LOLR atribuye a los grupos religiosos que acceden al RER. Cuestión ésta que nos sitúa en una nueva problemática cómo es la legalidad o no, e incluso la posible constitucionalidad, de este trato diferenciado. Régimen jurídico diferenciado y propio que ha sido reconocido y, en cierta manera, tutelado tanto por el TS como por el TC. Por el TS en su sentencia de 14 de junio de 1986⁹⁷ y por el TC en su sentencia de 15 de febrero de 2001⁹⁸. En ambos casos se pone de manifiesto como el hecho de acceder al RER dota a estos grupos religiosos de un conjunto de derechos de los que no gozarían

⁹³ Vid. a este respecto, ALENDA, M.: El Registro de Entidades Religiosas. La praxis administrativa tras la STC 46/2001, Ed. Iustel, Madrid 2009.

⁹⁴ Fto. jco. 2 (RJA núm. 8764/1987).

⁹⁵ Cfr. SSTS de 25 de junio de 1990 (RJA núm. 1197/1990) y de 14 de junio de 1996 (RJA núm. 5082/1996).

⁹⁶ SAN de 3 de marzo de 1999 y STC de 15 de febrero de 2001.

⁹⁷ Fto. jco. 4 (RJA núm. 5082/1986).

⁹⁸ Fto. jco. 4.

en caso contrario. Empezando por el propio uso de los términos “iglesia”, “entidad religiosa” o “confesión religiosa”, las cuales quedan reducidas a la previa inscripción del correspondiente grupo en el RER, tal y como se ha puesto de manifiesto en una respuesta negativa respecto de la Iglesia de la Cienciología en su pretensión de inscribirse como tal “iglesia” en el Registro de Asociaciones del Ministerio del Interior.

Respecto de dicho régimen jurídico propio y en especial en relación al alcance material que el mismo puede conllevar, existen una vez más posiciones muy diversas. A saber: desde quienes entienden que la única facultad propia que puede atribuirse por tal condición es la relativa a la celebración de acuerdos de cooperación con el Estado español hasta aquellos que establecen todo un conjunto de derechos colectivos propios y exclusivos de aquellos grupos que accedan a la condición de entidad religiosa, lo cual sólo se produce por su inscripción en el RER. Aunque –a nuestro juicio– las diferencias respecto del estatuto jurídico de los grupos religiosos o filosóficos deben reducirse a las específicamente propias de cada uno de los grupos, pero salvaguardándose en todo momento la igualdad titularidad en el derecho a la libertad de conciencia y, por tanto, no debe haber *a priori* un diferente trato jurídico por parte del Derecho estatal, la realidad tanto legislativa como jurisprudencial viene a confirmar lo contrario.

Todo lo expuesto lleva a plantearse una cuestión básica, a saber: cuál es la función que corresponde al RER respecto a la verificación de los requisitos en la inscripción. Cuestión que ha sido respondida de manera expresa por el TC en su sentencia de 15 de febrero de 2001, al manifestar que

*“la Administración no debe arrogarse la función de juzgar el componente religioso de las entidades solicitantes del acceso al Registro”*⁹⁹ y que la única función que le corresponde a la Administración es limitarse a comprobar o constatar que no se trata de grupos o comunidades excluidas por el art. 3.2 de la LOLR. En concreto señala que la articulación de un Registro como el de Entidades Religiosas *“no habilita al Estado para realizar una actividad de control de la legitimidad de las creencias religiosas de las entidades o comunidades religiosas, o sobre las distintas modalidades de expresión de las mismas, sino tan sólo la de comprobar, emanando a tal efecto un acto de mera constatación que no de calificación, que la entidad solicitante no es alguna de las excluidas por el artículo 3.2 de la LOLR, y que las actividades o conductas que se desarrollan para su práctica no atentan al derecho de los demás al ejercicio de sus libertades y derechos fundamentales, ni son contrarias a la seguridad, salud o moralidad públicas, como elemento en que se concreta el orden público protegido por la ley en una sociedad democrática, al que se refiere el art. 16.1 de la CE”*¹⁰⁰. En consecuencia, y partiendo de este planteamiento, la conclusión a la que se llega no es otra que la que el propio TC manifiesta al señalar que *“es perfectamente prescindible el examen de aquellos criterios que, como queda expuesto, responden a un entendimiento constitucional inadecuado de la función de comprobación que corresponde a la autoridad responsable del Registro”*¹⁰¹.

Una última cuestión que afecta al régimen jurídico de la inscripción es la relativa a la aplicación al mismo de la cláusula de “orden público”. Pues bien, a este respecto nuestra posición es contraria a considerar dicha cláusula como elemento integrante de la verificación formal de la actividad registral, salvo en los supuestos en que inscripción del grupo solicitante sea contraria a la

⁹⁹ Fto. jco. 10.¹⁰⁰ Fto. jco. 8.¹⁰¹ Fto. jco. 10.

ley por sus fines o sus actividades, o cuando el grupo (o grupo subsiguiente) religioso haya sido condenado por sentencia firme anterior por ser ilegal e inscrita su disolución¹⁰². Por ello consideramos que la posición adoptada por el RER en su Resolución relativa a la Iglesia de la Unificación no resultaba conforme a Derecho, más en un Estado de Derecho¹⁰³ donde dicha función debe corresponder a los tribunales de justicia y no a la Administración¹⁰⁴. Este planteamiento justifica que nos mostremos plenamente de acuerdo con los argumentos formulados por el TC en su sentencia de 15 de febrero de 2001, al considerar que *“cuando el artículo 16.1 de la CE garantiza las libertades ideológica, religiosa y de culto “sin más limitaciones que el orden público protegido por la ley”, está significando con su sólo redacción, no sólo la trascendencia de aquellos derechos de libertad como pieza fundamental de todo orden de convivencia democrática (art. 1.1 CE), sino también el carácter excepcional del orden público como único límite al ejercicio de los mismos, lo que, jurídicamente, se traduce en la imposibilidad de ser aplicado por los poderes públicos como una cláusula abierta que pueda servir de asiento a meras sospechas sobre posibles comportamientos de futuro y sus hipotéticas consecuencias”*. Ello lleva al propio TC a entender que la presente cláusula *“no puede ser interpretad(a) en el sentido de una cláusula preventiva frente a eventuales riesgos, porque en tal caso ella misma se convierte en el mayor peligro cierto para el ejercicio de ese derecho de libertad”*.

No obstante, el propio TC precisa y permite la intervención “excepcional” y “preventiva” de la citada cláusula por parte de la Administración, siempre que se den una serie de requisitos, a saber: 1) que se oriente directamente a la salvaguarda de la seguridad, de la salud y de la moralidad públicas propias

de una sociedad democrática; 2) que queden debidamente acreditados los elementos de riesgo, y 3) que la medida adoptada sea proporcionada y adecuada a los fines perseguidos.

4.- EL PRINCIPIO DE LAICIDAD DEL ESTADO: INSTITUCIONES Y MANIFESTACIONES PÚBLICAS

Desde una perspectiva de definición de la neutralidad (laicidad) como modelo de regulación de las relaciones entre instituciones públicas y confesiones religiosas, a ésta se le otorga una triple dimensión: en primer lugar, la laicidad como filosofía, heredera de la tradición de la Ilustración, de la reivindicación de la racionalidad humana, de la igualdad y del contrato social. En segundo lugar, la laicidad como efecto de derecho, es decir, como principio común que define las reglas que regulan el lugar de lo religioso en la sociedad, y en este sentido integrador de dos elementos como son la neutralidad por parte de los poderes públicos, por un lado, y la separación entre el Estado y las confesiones, por otro. Y, en tercer lugar, la laicidad como principio político, definiendo un marco de relaciones entre instituciones, de acuerdo a sus propias estrategias de poder y autoridad.

En definitiva, la laicidad supone y define el campo donde hacer real y efectivo el derecho fundamental de libertad de conciencia y religiosa, transformándolo de un derecho meramente formal en un derecho material; o lo que es lo mismo, convirtiéndolo en un derecho en el Estado, y no sólo en un derecho frente al Estado. Desde esta perspectiva, tanto la laicidad como la garantía en igualdad del derecho de libertad de conciencia se convierten en elementos

¹⁰² Vid. art. 10.2.a) y 4 en relación con el art. 12 de la Ley Orgánica de Partidos Políticos.

¹⁰³ Vid. STC de 15 de febrero de 2001, fto. jco. 3.

¹⁰⁴ Vid. STC de 15 de febrero de 2001, fto. jco. 11

informadores y ordenadores del propio sistema democrático¹⁰⁵. Por eso es preciso reconstruir el concepto de laicidad de una manera mucho más elaborada que la idea de la laicidad negativa, que es la que suele utilizarse en el debate político en las sociedades europeas, cuando no es utilizada como sinónimo de beligerancia frente al ámbito comunitario de lo religioso.

Más allá de los símbolos, existe la posibilidad de poder elaborar una reflexión sobre el papel de lo religioso en la sociedad que se base en el principio de libertad en la pluralidad, en el reconocimiento de que por encima de adscripciones identitarias existe un vínculo, el de ciudadano, que nos une, no solo en derechos sino también en deberes y responsabilidades compartidas¹⁰⁶. Desde este planteamiento vamos a abordar las tres cuestiones que, a nuestro juicio, resultan más significativas, a saber: la presencia de símbolos religiosos en actos oficiales del Estado, la primera; la participación de funcionarios públicos en actos exclusivamente religiosos, la segunda; y la presencia de símbolos religiosos en establecimientos o símbolos públicos, la tercera.

4.1.— PRESENCIA DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN ACTOS OFICIALES

Con independencia de la casuística que a este respecto pueda producirse en la realidad, en esta ocasión y en este momento vamos a circunscribir la temática a dos supuestos concretos como son la presencia de símbolos religiosos en actos oficiales de las Fuerzas Armadas, el primero, y la presencia de símbolos religiosos en las tomas de posesión de cargos públicos, el segundo.

- 1.— En cuanto al primero, el supuesto de hecho es el siguiente: con motivo del V Centenario de la Advocación de la Virgen de los Desamparados,

el General Jefe de la Región Militar de Levante convocó unos actos de homenaje de las Fuerzas Armadas en Valencia, entre los que figuraba una parada militar en honor de la Virgen de los Desamparados, designada en el año 1810 Capitana Generala y Generalísima de los Ejércitos.

Dicha situación fue impugnada por un sargento que fue obligado a participar en la parada militar, y de cuya presencia en dicho acto nos ocuparemos *Infra*. Por lo que respecta a la cuestión planteada y su conexión con el principio de laicidad, el Tribunal Constitucional, en su sentencia 177/1996, entendió que la rendición de honores a la Virgen de los Desamparados no era un acto de naturaleza religiosa con participación militar, sino un acto militar destinado a la celebración, por personal militar, de una festividad religiosa. El Tribunal afirmó que, por una parte, la neutralidad del Estado “veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales; dicha neutralidad ideológica y religiosa está al servicio de la convivencia pacífica entre las distintas convicciones religiosas existentes en una sociedad plural y democrática, que proclama el art. 1.1 CE”; pero, por la otra, que la neutralidad del Estado “no impide a las Fuerzas Armadas la celebración de festividades religiosas o la participación en ceremonias de esa naturaleza”.

- 2.— El segundo supuesto es el relacionado con **la toma de posesión por parte de cargos públicos**. La toma de posesión de los funcionarios y personal de la Administración civil del Estado simboliza el compromiso entre los servidores públicos y el Estado. Se trata de un

¹⁰⁵ En este sentido, vid. LEMA TOMÉ, M.: *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid 2007.

¹⁰⁶ Vid. HABERMAS, J.: “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, en *Praxis International*, núm. 12/1 (1992), págs. 1–19, y KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona 2002.

acto de naturaleza exclusivamente civil, que encuentra su fundamentación jurídica en el artículo 23 CE, según el cual:

- a). Los ciudadanos tienen el derecho a participar en los asuntos públicos directamente o por medio de representantes, libremente elegidos en elecciones periódicas por sufragio universal.
- b). Asimismo, tienen derecho a acceder en condiciones de igualdad a las funciones y cargos públicos, con los requisitos que señalen las leyes.

El artículo 23 CE reconoce dos derechos autónomos, aunque conectados entre sí, a saber: el derecho a la participación política y el derecho de acceso a cargos públicos en condiciones de igualdad que, a su vez, incluye, de acuerdo con la doctrina del Tribunal Constitucional, el derecho de acceso a la función pública.

El artículo 103.3 CE establece que:

“la ley regulará el estatuto de los funcionarios públicos, el acceso a la función pública de acuerdo con los principios de mérito y capacidad, las peculiaridades del ejercicio de su derecho a sindicación, el sistema de incompatibilidades y las garantías para la imparcialidad en el ejercicio de sus funciones”.

La fórmula que simboliza el compromiso entre los servidores públicos y el Estado, de acuerdo con el artículo 1º del Real Decreto 707/1979, es la siguiente:

“En el acto de toma de posesión de cargos o funciones públicas en la Administración, quien haya de dar posesión formulará al designado la siguiente pregunta: ¿juráis o prometéis por vuestra conciencia y honor cumplir fielmente las obligaciones del cargo [...] Con lealtad al Rey, guardar y hacer guardar la Constitución como norma fundamental del Estado?”

Esta pregunta será contestada por quien haya de tomar posesión con una simple respuesta afirmativa, pudiendo –no obstante– ser sustituida por el juramento o promesa prestado personalmente por quien va a tomar posesión, de cumplir fielmente las obligaciones del cargo con lealtad al Rey y de guardar y hacer guardar la Constitución como norma fundamental del Estado”.

Sobre esta temática se ha pronunciado el Tribunal Europeo de Derecho Humanos (TEDH), en la sentencia que resolvió el caso *Buscarini y otros contra San Marino* (1999). La legislación de la República de San Marino exigía, como condición previa para acceder a los cargos o puestos públicos, prestar un juramento sobre los Evangelios. La fórmula de juramento que debían prestar los parlamentarios tenía un claro contenido religioso, por lo que, inicialmente, éstos se negaron a prestarlo, aunque, posteriormente, ante la posibilidad de ser sancionados con la destitución de sus cargos, prestaron juramento sobre los Evangelios, aunque alegando una violación de su derecho a la libertad de conciencia, protegido por el artículo 9 del Convenio Europeo de Derecho Humanos¹⁰⁷.

El Gobierno de San Marino justificó la fórmula del juramento alegando que ésta carecía de valor religioso (al igual que numerosas festividades civiles) y que era una consecuencia de los orígenes históricos y culturales de la República, concretamente del hecho de que ésta fuese fundada por un religioso. El TEDH condenó a San Marino, al entender que el juramento vulneraba el derecho a la libertad de conciencia recogido en el artículo 9 del Convenio, pues es “contradictorio someter el ejercicio de un mandato que pretende representar en el seno del Parlamento diferentes visiones de la sociedad a la condición de adherirse, con anterioridad, a una visión determinada del mundo. La restricción inculpada no puede pasar como necesaria para una sociedad democrática”.

De acuerdo con la jurisprudencia del TEDH, por una parte, la presencia de símbolos religiosos en los actos de toma de posesión de cargos o funcionarios

públicos representa una vulneración del derecho a la libertad de conciencia y, por otra, supone la ruptura de las reglas del Estado democrático y, por lo tanto, del principio de laicidad. La presencia de símbolos religiosos en el acto de toma de posesión de los funcionarios o cargos públicos supone que los servidores públicos, que por definición están al servicio de la sociedad en su conjunto, prometan o juren su cargo de acuerdo con unas creencias religiosas, pero el compromiso que se exige en este contexto es con el Estado –y su ideología constitucional– y la ciudadanía, a la que el servidor público se compromete a servir. Esto no quiere decir que los servidores públicos no puedan tener creencias o convicciones ideológicas o religiosas, es más, el propio marco constitucional que se comprometen a garantizar en su toma de posesión como funcionarios civiles ampara su pleno ejercicio, pero en un contexto ajeno al de su papel de servidores públicos.

4.2.– PARTICIPACIÓN DE FUNCIONARIOS PÚBLICOS EN ACTOS EXCLUSIVAMENTE RELIGIOSOS

Si en el caso anterior la casuística puede ser enorme, igual sucede en esta ocasión, por lo que nos vamos a circunscribir a los dos únicos supuestos que han tenido reflejo jurisprudencial. El primero es el caso de un sargento de las Fuerzas Armadas obligado a participar en una parada militar en homenaje a la Virgen y, el segundo, versa sobre un miembro del Cuerpo Nacional de Policía obligado igualmente a participar en una procesión de Semana Santa¹⁰⁸.

- 1.– En cuanto al primero de los supuestos, los elementos de hecho coinciden con los señalados en el primero de los casos del apartado anterior, a saber: con motivo del V Centenario de la Advocación de

la Virgen de los Desamparados, el General Jefe de la región Militar de Levante convocó unos actos de homenaje de las Fuerzas Armadas en Valencia, entre los que figuraba una parada militar en honor a la Virgen. Pues bien, un sargento, componente de la Compañía de Honores de la Base Militar de Marines, al tener noticia del carácter religioso del acto en el que debía participar, solicitó a su superior ser relevado de la comisión de servicio, alegando que la participación en el acto atentaba contra sus convicciones personales y, por lo tanto, lesionaba su derecho a la libertad de conciencia. Pese a ello, el superior jerárquico del sargento ordenó que todos los miembros de la compañía asistieran al acto y rindieran honores a la Virgen.

El militar permaneció en formación durante los honores al general jefe de la Región Militar de Levante y a la bandera de España y, cuando la compañía se disponía a rendir honores a la Virgen, solicitó permiso para abandonar la formación sin obtener respuesta. Acto seguido, saludó y salió de la formación esperando a que terminase el acto de rendición de honores e incorporándose a la formación una vez hubo finalizado. Posteriormente, en el momento de introducir la imagen de la Virgen en la iglesia de la Capitanía General, volvió a solicitar permiso para abandonar la formación, lo que le fue denegado. No obstante, salió y esperó a su unidad en los autobuses que aguardaban para transportarlos a la base militar. El militar fue sancionado por abandonar la formación.

Las Fuerzas Armadas defendieron la presencia de símbolos religiosos en el acto militar, argumentando que en los actos de homenaje relatados primaban

¹⁰⁵ En este sentido, vid. LEMA TOMÉ, M.: *Laicidad e integración de los inmigrantes*, Marcial Pons, Madrid 2007.

¹⁰⁶ Vid. HABERMAS, J.: “Citizenship and National Identity: Some Reflections on the Future of Europe”, en *Praxis International*, núm. 12/1 (1992), págs. 1–19, y KYMLICKA, W.: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona 2002.

¹⁰⁸ Vid. CONTRERAS, J.M. y CELADOR, O.: *Laicidad, manifestaciones religiosas...*, op. cit., pp. 30–36.

los aspectos militares sobre los religiosos, por lo que la asistencia al acto formando parte de una unidad militar sólo era expresión del acatamiento de una orden del mando y de la disciplina que constituye uno de los límites al ejercicio de la libertad religiosa en el seno de las Fuerzas Armadas. En otras palabras, para las Fuerzas Armadas el acto en cuestión no tenía carácter religioso sino militar, y el hecho de que un miembro de las Fuerzas Armadas formase parte de una unidad militar que rendía honores a un símbolo religioso no implicó que cada uno de sus componentes rindiesen, a título individual, tales honores, ya que la rendición la efectúan las Fuerzas Armadas, a las que la unidad en su conjunto (y no cada uno de sus componentes) representa.

El Tribunal Constitucional se pronunció sobre si la participación obligatoria de los miembros de las Fuerzas Armadas en actos oficiales donde está presente simbología religiosa vulnera el derecho a la libertad de conciencia de los participantes. Para el Tribunal Constitucional, el derecho de libertad religiosa *“garantiza la existencia de un claustro íntimo de creencias y, por tanto, un espacio de autodeterminación intelectual ante el fenómeno religioso, vinculado a la propia personalidad y dignidad individual. Pero, junto con esta dimensión interna, esta libertad, al igual que la ideológica del propio art. 16.1 CE, incluye también una dimensión externa de agere licere que faculta a los ciudadanos para actuar con arreglo a sus propias convicciones y mantenerlas frente a terceros”*. La vertiente negativa del derecho de libertad religiosa es esgrimible *“frente a lo que considera un acto ilegítimo de intromisión en su esfera íntima de creencias, y por el que un poder público, incumpliendo el mandato constitucional de no confesionalidad del Estado (art. 16.3 CE), le habría obligado a participar en un acto, que estima de culto, en contra de su voluntad y convicciones personales”*¹⁰⁹.

En consecuencia, el Tribunal estableció que la participación coactiva de los miembros de las Fuerzas Armadas en desfiles oficiales donde estén presentes símbolos religiosos puede lesionar su derecho a la libertad religiosa, lo que implica que las Fuerzas Armadas deben respetar el principio de voluntariedad en la asistencia de los miembros de las Fuerzas Armadas a este tipo de actos.

2.– El segundo de los supuestos, como ya se ha señalado, versa sobre la participación de los miembros de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado en actos religiosos¹¹⁰. En este caso, el recurso de amparo fue presentado por un miembro del Cuerpo Nacional de Policía, que fue obligado a participar en una procesión de Semana Santa debido a que el Cuerpo de Policía al que pertenecía ostentaba la condición de hermano de la Hermandad Sacramental de Nuestro Padre Jesús el Rico. El elemento central en la argumentación de la sentencia del Tribunal Constitucional fue la calidad de la participación del funcionario en la procesión, es decir, si los miembros de la Policía Nacional asistieron a la procesión con el objeto de mantener la seguridad y el orden durante su celebración o si, por el contrario, se trató de un servicio especial cuya principal finalidad fue la de contribuir a realzar la solemnidad de un acto religioso de la Iglesia católica.

Los superiores jerárquicos del policía justificaron la participación del Cuerpo Nacional de Policía en la procesión en su deber de velar por la seguridad ciudadana, lo que, en este caso concreto, se realizó en un contexto religioso, mientras que, para el policía, su participación en el acto supuso una

vulneración de su derecho a la libertad religiosa y del principio de laicidad del Estado, ya que “*resulta paradójico que en un Estado aconfesional como el español una institución pública se declare hermano mayor de una hermandad religiosa, poniendo a disposición de ésta todos los medios humanos y materiales para ir en procesión, y obligando a sus funcionarios a realizar esa actividad durante la estación de penitencia como un miembro más de los cofrades de la propia hermandad*”.

En este caso, a diferencia del relatado para las Fuerzas Armadas, el Tribunal Constitucional estimó que se trató de un acto religioso en el que participó una institución civil del Estado y no de un acto organizado por una institución civil del Estado destinado a una celebración religiosa. Los dos problemas que se planteó el tribunal fueron, por un lado, en qué medida un funcionario público puede ser obligado a participar en una procesión religiosa, si bien realizando un servicio que dudosamente puede calificarse de policial y, por otro, si el hecho de que el Cuerpo Nacional de Policía ostente la condición de hermano mayor de la hermandad religiosa lesiona el principio de laicidad del Estado¹¹¹.

El Tribunal Constitucional entendió que, en este caso, se vulneró el derecho a la libertad de conciencia del funcionario, ya que:

“*resulta evidente, sin la menor duda, que un servicio de las características del que aquí nos ocupa –unidad de caballería, uniformidad de gala, armas inusuales como sables y lanzas, etc.– no es un servicio policial ordinario que tenga por objeto cuidar de la seguridad del desfile procesional; servicio que, por otra parte, no se presta con estas características a otras hermandades. Se trata, más bien, de un servicio especial cuya principal finalidad no es garantizar el orden público, sino contribuir a realzar la solemnidad de un acto religioso de la confesión católica, como es la procesión de la hermandad tantas veces citada. Alcanzado el convencimiento de que ésta es la naturaleza*

del caso, son claras las implicaciones de tipo religioso de la participación en dicho servicio, implicaciones que fundamentan sobradamente la negativa de quien no profese la religión católica a tomar parte en manifestaciones de culto de dicha religión, como es desfilar procesionalmente”.

Respecto a la vinculación entre la institución pública y la hermandad religiosa, el tribunal estableció que, en este caso concreto, no se vulneró el principio de laicidad, ya que el Cuerpo Nacional de Policía ostentaba la condición de hermano mayor porque unilateralmente así lo establecían los estatutos de la cofradía y no porque lo hubiese solicitado la institución pública, toda vez que el principio de laicidad “*no impide a los poderes públicos la celebración de festividades religiosas o la participación en ceremonias de esa naturaleza por razones de representación institucional, sin perjuicio de que, vinculados por el mandato de neutralidad en esta materia del art. 16.3 CE, y respetuosos a su vez del derecho de libertad religiosa de los ciudadanos, deben garantizar siempre y en todo caso el principio de voluntariedad en la asistencia, en tanto que expresión legítima de este derecho*”.

De todo lo anterior y de acuerdo con la doctrina del Tribunal Constitucional referida, la existencia de símbolos religiosos o la existencia de manifestaciones religiosas en actos o desfiles oficiales está supeditada a los siguientes principios: Con independencia del carácter militar o policial de los actos públicos, ya que el elemento relevante es que el acto o desfile sea oficial y, por lo tanto, ordenado por el Estado, el principio sobre el que bascula su celebración es el respeto a la libertad de conciencia de los participantes, de forma que todo funcionario público puede negarse por motivos religiosos a participar en este tipo de actos cuando estén presentes símbolos religiosos, sin que la

100 ¹¹¹ Vid. SEGLERS, A.: La laicidad y sus matices, Ed. Comares, Granada 2005.

administración o los poderes públicos puedan discriminar o sancionar a los servidores públicos por dicho motivo.

El principio de laicidad tiene dos consecuencias en el contexto de la presencia de símbolos religiosos en actos o ceremonias organizados por los poderes públicos. Por una parte, la laicidad del Estado está al servicio de la convivencia pacífica entre las distintas convicciones religiosas existentes en una sociedad plural y democrática, lo que implica que en una manifestación organizada por los poderes o las instituciones del Estado debe evitarse la presencia de cualquier simbología religiosa que pueda poner en peligro dicha convivencia pacífica. Y, por otra parte, la vinculación entre los poderes públicos y las manifestaciones religiosas está limitada por la naturaleza del acto, de forma que el principio de laicidad no se lesiona por el hecho de que en un acto organizado por los poderes públicos estén presentes determinados símbolos religiosos por razón de su carácter cultural o histórico, como ocurre en el caso de la Virgen de los Desamparados, que ostenta el rango de Generalísima de los Ejércitos desde 1810. Sin embargo, la presencia de símbolos con un contenido exclusivamente religioso o la inclusión ex novo de simbología religiosa lesionan el principio de laicidad del Estado.

3.– La armonización, en este ámbito, de los derechos de libertad de conciencia y de laicidad obliga a diferenciar entre la participación de los funcionarios públicos en manifestaciones religiosas a título personal o a título institucional. En el primero de los casos, la asistencia o inasistencia del funcionario debe ser decidida libre y voluntariamente por el sujeto, ya que

dicha elección forma parte del contenido de su derecho individual a la libertad de conciencia.

4.3.– LA PRESENCIA DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN ESTABLECIMIENTOS PÚBLICOS

La presencia de símbolos ideológicos o religiosos en establecimientos públicos no debe ser interpretada de forma apriorística como una quiebra del principio de neutralidad, ni de las funciones que le corresponden a los poderes públicos. A este respecto se debe tener en cuenta la situación en la que se nos presenta el mencionado símbolo, ya que no es lo mismo que esté en los edificios o recintos del establecimiento a que sea portado por una persona vinculada o no con éste. Así, pues, dentro de este apartado debemos diferenciar entre la presencia de símbolos religiosos en establecimientos o símbolos públicos, por un lado, y el uso de símbolos religiosos por parte de las personas que están en ese establecimiento público, por otro.

4.3.1.– PRESENCIA DE SÍMBOLOS RELIGIOSOS EN CENTROS PÚBLICOS O DE CARÁCTER POLÍTICO-PÚBLICO

Por lo que se refiere al primero de los supuestos, esto es, la presencia de símbolos religiosos en centros públicos o en símbolos de carácter político-público (escudos, emblemas...), vamos a diferenciar entre ambas situaciones, ya que las respuestas no tienen porque coincidir ni ser idénticas.

1.– Una primera situación es la **presencia de símbolos o imágenes religiosas en escudos institucionales** de algunas comunidades autónomas, provincias o municipios. En este caso, cabe afirmar que

dicha presencia no responde, hoy en día, a motivaciones propiamente religiosas, sino a motivos históricos o de tradición y que, en consecuencia, no tienen por qué ser suprimidas per se del escudo o estandarte en aplicación del principio de laicidad del Estado. En este sentido, el Tribunal Constitucional, en sentencia 94/1985, de 29 de julio de 1985, señaló que:

“no puede desconocerse que la materia sensible del símbolo [en este caso] político [pero aplicable por igual al símbolo religioso] (...) trasciende a sí misma para adquirir una relevante función significativa. Enriquecida con el transcurso del tiempo, el símbolo político acumula toda la carga histórica de una comunidad, todo un conjunto de significaciones que ejercen una función integradora y promueven una respuesta socio-emocional, contribuyendo a la formación y mantenimiento de la conciencia comunitaria, y, en cuanto expresión externa de la peculiaridad de esa comunidad, adquiere una cierta autonomía respecto de las significaciones simbolizadas, con las que es identificada; (...) Es llamativo y se graba fácilmente en la memoria, lo que facilita su inmediata identificación con la comunidad política que presenta”¹¹².

Junto con ello, debemos precisar, no obstante, que la autoridad pública competente podría legítimamente retirar del escudo o estandarte la imagen o símbolo religioso, si los órganos de gobierno o de representación de la institución pública consideran que resulta apropiado, a la luz del principio de laicidad. El Tribunal Constitucional se ha pronunciado sobre la posibilidad de que, en el ejercicio de su derecho a la autonomía, la Universidad de Valencia modificase su escudo que, como es sabido, es el emblema representativo de ésta ante los poderes públicos y la sociedad a la que presta el servicio público de educación¹¹³. Un sector minoritario de los claustres presentó una enmienda, que fue rechazada, solicitando que el emblema de la Universidad fuese un escudo en cuya parte central superior apareciese la imagen de la

Virgen de la Sapiencia, ya que esta imagen religiosa había figurado ininterrumpidamente en el escudo de la Universidad de Valencia desde su fundación¹¹⁴.

El Tribunal Constitucional entendió que la modificación operada en el escudo de la Universidad no vulneraba el marco constitucional, ya que:

“sin duda es posible discrepar lícitamente de tal decisión, pero lo que no resulta posible es calificarla de irracional, absurda o arbitraria”.

En este supuesto, el Tribunal Constitucional no se pronunció sobre la congruencia de la decisión adoptada por la universidad y el principio de laicidad, ya que el símbolo tenía un claro y marcado significado histórico y cultural. El tribunal tampoco se pronunció sobre la posible vulneración de la libertad de conciencia, ya que el símbolo no estaba presente en las aulas del centro, sino en el emblema de la universidad, por lo que difícilmente podía lesionar la libertad de conciencia de los docentes o los discentes.

Ahora bien, la vigencia del reseñado principio no obliga al correspondiente organismo o institución pública a retirar el símbolo o imagen del escudo o estandarte¹¹⁵, ni a entender que su mantenimiento supone un privilegio a favor de la religión simbolizada o un trato discriminatorio para las demás¹¹⁶. Se adopte la decisión que se adopte, de lo que no cabe la menor duda es que ésta deberá ser tomada por los órganos legitimados de representación y deberá ser democrática.

Con todo, el propio Tribunal pone de manifiesto cómo la decisión que se adopte a este respecto no resultará absolutamente neutral, toda vez que “la

104 ¹¹² STC 94/1985, fto. jco. 7.

¹¹³ Vid. STC 130/1991.

¹¹⁴ CONTRERAS, J.M. y CELADOR, O.: Laicidad, manifestaciones religiosas..., op. cit., pp. 45-47.

¹¹⁵ Vid. STC 130/1991.

¹¹⁶ Cfr. Sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía de 13 de marzo de 2003, fto. jco. 2.

simple decisión de alterar o modificar en un determinado sentido la simbología representativa de la institución [...], lleva implícito un juicio de valor respecto a los símbolos preexistentes. Se considera que la nueva simbología identifica mejor a la institución representada o desempeña de manera más oportuna o convincente la función integradora o representativa que todo símbolo comporta o, lisa y llanamente, satisface o responde mejor a las sensibilidades y preferencias de diversa índole de quienes con su voto contribuyeron a la aprobación de los nuevos elementos representativos” de la institución¹¹⁷.

2.– Una situación distinta es la temática de la **presencia de símbolos religiosos en establecimientos públicos**, y en concreto la presencia de los llamados “símbolos religiosos estáticos”, por contraposición a los que pueden ser usados o llevados por las propias personas y del que nos hemos ocuparemos a continuación. Partiendo de esta primera consideración, y dentro de los símbolos religiosos estáticos, se debe distinguir –a su vez– entre que dicha presencia se produzca en lugares destinados al culto o en otras zonas del establecimiento público. En relación con el primer supuesto, y teniendo presente el tipo de lugar en el que nos encontramos, cabe afirmar que la presencia de símbolos religiosos en estos lugares resulta conforme al derecho de libertad de conciencia y religiosa, sobre la base del derecho de toda persona a recibir asistencia religiosa en centros públicos y siempre que dicha asistencia sea voluntaria¹¹⁸.

En cambio, respecto al segundo de los supuestos reseñados, cabe entender que la presencia de símbolos religiosos, bien en la pared o en otros lugares

del centro, impregna de su significado a cuantas personas se encuentran en el recinto público, sin permitir diferenciación alguna para las personas que profesen diferentes creencias o convicciones a la simbolizada, al tiempo que pone de manifiesto –como ha afirmado el Tribunal Constitucional italiano– “una inequívoca voluntad del Estado de poner a la religión simbolizada en el centro del universo, como verdad absoluta, sin el mínimo respeto por el papel que demás experiencias religiosas y filosóficas han desempeñado en el proceso histórico del desarrollo humano”¹¹⁹.

Por consiguiente, la presencia de simbología religiosa estática en los centros públicos sólo resultaría admisible cuando apareciera unida, de una manera inescindible, con el conjunto del edificio, como en el caso de un bajorrelieve o un sobrerrelieve, y cuando, por sus características, no pudiera procederse a su remoción o modificación sin dañar el lugar o el bien inmueble. En caso contrario, habrá que retirarlo, toda vez que podría interpretarse como una adhesión de los centros públicos a una determinada y concreta cosmovisión religiosa, produciéndose una confusión entre fines religiosos y estatales que resultaría contraria al principio de neutralidad de las estructuras públicas ante los contenidos ideológicos, así como al principio de libertad de conciencia, que impone el respeto por las convicciones de los demás¹²⁰.

3.– Dentro de este apartado, la **presencia de símbolos religiosos en la escuela pública** resulta especialmente significativa, y de ahí su trato específico en este trabajo. Las razones que justifican el mismo pueden ser concretadas en dos, a saber: en primer lugar, como consecuencia del especial contexto (el educativo) en que se exhiben los símbolos

¹¹⁷ STC 130/1991, fto. jco. 5.

¹¹⁸ Vid. CAÑAMARES, S.: Libertad religiosa, Simbología y Laicidad del Estado, Ed. Thomson/ Aranzadi, Navarra 2005.

¹¹⁹ STC italiano de 12 de abril de 1989.

¹²⁰ STC 24/1982, fto. jco. 1.

religiosos, porque se trata de un espacio tutelado por los poderes públicos (la escuela pública), y, en segundo lugar, debido a los sujetos receptores del mensaje que transmiten los símbolos religiosos, ya que se trata de alumnos que carecen de plena capacidad de discernir entre lo que es un adorno y lo que es un símbolo religioso, lo que puede lesionar su derecho a la libertad de conciencia.

En las escuelas públicas, de forma complementaria a los principios de laicidad y de libertad de conciencia, hay que tener muy presente el papel que desempeña el artículo 27.3 CE, según el cual:

“los poderes públicos garantizan el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones”.

El artículo 27.3 CE incluye dos mandatos, uno de carácter positivo, que ampara el derecho de los padres a elegir la formación religiosa de sus hijos, y otro de carácter negativo, que protege a los padres –una vez que han realizado su elección– de posibles intromisiones o injerencias de los poderes públicos en el ejercicio de dicho derecho.

En nuestro ordenamiento jurídico no existe una normativa que se pronuncie expresamente sobre la presencia de simbología religiosa en las aulas de las escuelas públicas, y el debate jurisprudencial se ha circunscrito a la determinación de quién tiene la competencia para regular sobre la posibilidad de que estén presentes símbolos religiosos en las escuelas públicas.

Respecto al ámbito competencial para decidir sobre la existencia de símbolos religiosos en las aulas de las escuelas públicas, el Tribunal Superior de Justicia

de Madrid y, recientemente, el Tribunal Superior de Castilla y León se han pronunciado sobre este particular. La Asociación de Padres de Alumnos (APA) del colegio público San Benito solicitó al consejo escolar de dicho centro la retirada de los crucifijos e imágenes religiosas ubicadas en las aulas y recinto del colegio. El consejo escolar no respondió a la solicitud de la asociación, por lo que ésta dirigió su solicitud a la Dirección Provincial del Ministerio de Educación y Cultura, que desestimó la petición por entender que la presencia de símbolos de la religión católica en edificios públicos no infringía ninguna norma. La APA recurrió contra dicha resolución ante la Dirección General de Centros Educativos, que consideró que:

“la Administración no puede imponer la retirada de los crucifijos, como solicitan los recurrentes, sino que debe ser el consejo escolar el órgano que discuta y decida sobre este asunto”.

Finalmente, el Tribunal Superior de Justicia de Madrid se pronunció a favor del APA, estableciendo que:

“es notorio que entre las competencias de los consejos no figura nada relativo a la exposición o exhibición en los centros docentes de símbolos religiosos o de otro carácter. La exposición de símbolos de una determinada religión en los centros puede analizarse desde diversas ópticas, esto es, desde la más trascendente de la manifestación de la confesionalidad del Estado, con el corolario de la violación del derecho fundamental a la libertad religiosa, que es de la que participa la asociación recurrente, hasta la puramente pedagógica o educativa, o la que atañe a las instalaciones o dotaciones del centro”.

Respecto a la competencia para decidir sobre la presencia de símbolos religiosos, el Tribunal Superior de Justicia fue preciso al entender que:

“es una potestad de la Administración educativa decidir sobre la procedencia del mantenimiento de símbolos de una determinada religión o ideología en los centros públicos, con independencia de que su decisión se acomode o no al criterio de los órganos de gobierno de cada centro sobre ese concreto extremo, pero es inaceptable afirmar que esta

materia configura una competencia exclusiva de los consejos escolares, cuando sus decisiones siempre podrían ser revisadas por la Administración en vía de recurso [...]”.

Se trata de una sentencia coherente con el marco constitucional, al estimar que la autoridad competente para regular la existencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas es la Administración educativa (y no los consejos escolares), que, al no pronunciarse, había beneficiado a una opción religiosa determinada. Asimismo, al ser la autoridad administrativa la competente para tomar decisiones de esta índole, se evita que sea la comunidad escolar la que introduzca elementos que perturben la convivencia en la escuela o distorsionen su finalidad formativa, en función de la adhesión de sus miembros o no a un símbolo religioso.

En cuanto a la cuestión de fondo, referida a la presencia de símbolos religiosos en las aulas escolares y su compatibilidad con el principio de laicidad del Estado, la misma ha sido abordada en la sentencia de 14 de noviembre de 2008, del Juzgado de lo Contencioso-administrativo de Valladolid, para quien *“en el supuesto que se examina, se enjuicia la presencia de crucifijos y símbolos religiosos en un centro público docente en el que se imparte enseñanza a menores, debiendo recordarse que la enseñanza básica es obligatoria y gratuita; no se trata de examinar la presencia de crucifijos y otros símbolos religiosos en otros espacios y ámbitos”* (Fto.jco. 4), atribuyendo a dicho símbolo una connotación esencialmente religiosa, aunque pueda tener otras. Asimismo, tiene muy en cuenta la situación en que se encuentran los menores y señala que los mismos *“están en plena fase de formación de su personalidad”*. Un tercer factor que tiene presente la sentencia es el artículo 16.3 de la CE, y en concreto su significado que precisa del modo siguiente:

“el Estado no puede adherirse ni prestar su respaldo a ningún credo religioso, que no debe existir confusión alguna entre los fines religiosos y los fines estatales. La aconfesionalidad implica una visión más exigente de la libertad religiosa, pues implica la neutralidad del Estado frente a las distintas confesiones y, más en general, ante el hecho religioso. Nadie puede sentir que, por motivos religiosos, el Estado le es más o menos próximo que a sus conciudadanos”.

Partiendo de estas consideraciones, el Tribunal extrae la siguiente conclusión:

“Como se ha dicho, en la propuesta de resolución se admite que el crucifijo tiene una connotación religiosa, aunque también tenga otras; es decir, no han perdido sus connotaciones religiosas, aunque puedan tener otras. La presencia de estos símbolos en estas zonas comunes del centro educativo público, en el que reciben educación menores de edad en plena fase de formación de su voluntad e intelecto, puede provocar en éstos el sentimiento de que el Estado está más cercano a la confesión con la que guardan relación los símbolos presentes en el centro público que a otras confesiones respecto de las que no está presente ningún símbolo en el centro público, con lo que el efecto que se produce, o puede producirse, con la presencia de los símbolos religiosos es la aproximación a la confesión religiosa representada en el centro por considerar que es la más próxima al Estado y una forma de estar más próximo a éste”.

Por todo fallo que la decisión del Consejo Escolar vulnera los derechos fundamentales reconocidos en los artículos 14 y 16, apartados 1 y 3, de la Constitución Española, y en consecuencia que la presencia del crucifijo (y otros símbolos religiosos) en el Colegio Público Macias Picabea de Valladolid es contraria a la Constitución.

También en el ámbito del Derecho comparado el debate sobre la presencia de símbolos religiosos en las escuelas públicas ha tenido especial incidencia, destacando la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos, de 3 de noviembre de 2009. En concreto, el caso se plantea en el año 2001, cuando

una madre, la Sra. Lautsi, de dos hijos en edad escolar reclama al centro público de enseñanza al que asisten, la retirada del crucifijo ubicado en el aula, presencia obligada según la normativa italiana. La dirección de centro rechaza la solicitud de la madre que recurre ante la jurisdicción competente. Su recurso es rechazado por las sucesivas instancias judiciales italianas que repiten un mismo argumento:

- el crucifijo es a la vez un símbolo de la historia y la cultura italiana, y por lo tanto, de la identidad italiana, y
- es también el símbolo de los principios de igualdad, la libertad y la tolerancia y la laicidad del Estado.

Ante la decisión del Tribunal Constitucional (15 de diciembre de 2004, N° 389) que no se pronuncia sobre el fondo por considerar que la cuestión se regula en un reglamento, sin fuerza de ley, por lo que fuera de su jurisdicción, la Sra. Lautsi acude al TEDH alegando la vulneración del artículo 9 del Convenio que garantiza la libertad de pensamiento, conciencia y religión en relación con el artículo 2 del Protocolo N°. 1 que reconoce el derecho de los padres a elegir la educación moral y religiosa de sus hijos.

De las alegaciones del Gobierno italiano cabe destacar la insistencia en el mismo argumento anterior:

- El mensaje de la cruz sería un mensaje humanista, que se puede leer independientemente de su dimensión religiosa, que consiste en un conjunto de principios y valores que forman el núcleo de nuestras democracias.
- La referencia cruzada a este mensaje, es perfectamente compatible con el laicismo y accesible tanto a los no cristianos como a los no creyentes,

ya que evoca los orígenes lejanos de estos principios y valores.

- El símbolo de la cruz puede ser considerado como carente de significado religioso y su exposición en un lugar público no afectará a los derechos y libertades garantizados por la Convención.
- La educación en el sistema italiano es neutral e imparcial y la exhibición de símbolos religiosos no menoscaba el deber de neutralidad del Estado.

Por su parte, la respuesta del TEDH se basa en los siguientes **fundamentos**:

El Art. 2 del Protocolo N° 1 implica, según jurisprudencia consolidada del Tribunal¹²¹, que el Estado, en cumplimiento de las funciones asumidas por éste en la educación y la formación, debe garantizar que los programas educativos se difundan de manera objetiva, crítica y pluralista. Está prohibido perseguir una finalidad de adoctrinamiento que menoscabe el derecho de los padres y de sus hijos a sus convicciones religiosas y filosóficas. Tal es el límite que debe respetar.

Para la Corte, estas consideraciones llevan a la obligación del Estado de abstenerse de imponer, incluso indirectamente, creencias, en lugares donde las personas dependen de él o en lugares donde son particularmente vulnerables. Los niños en edad escolar se encuentran en una situación particularmente sensible porque, en este caso, la fuerza del Estado se impone a espíritus que aún no son plenamente maduros que tienen mermada la capacidad de tomar distancia crítica de un mensaje expresado por el Estado en materia religiosa.

El Gobierno italiano justifica la necesidad de exponer el crucifijo porque representa un mensaje moral positivo de la fe cristiana, que trasciende los

¹²¹ Véase, en particular, Kjeldsen, Busk Madsen y Pedersen c. Dinamarca, la sentencia de diciembre 7, 1976, Serie A No. 23, pp. 24–28, § § 50–54, Cosans Campbell contra el Reino Unido, la sentencia de febrero 25, 1982, Serie A No. 48, pp. 16–18, § § 36–37, Valsamis contra Grecia, sentencia de diciembre 18 de 1996, Repertorio de sentencias y resoluciones 1996–VI, pp. 2323–2324, § § 25–28, y Folgero y otros c. Noruega [GC] 15472/02, ECHR 2007–VIII, § 84.

valores seculares de la Constitución, y se vincula al papel de la religión en la historia de Italia y las raíces de esta tradición en el país. Él atribuye al crucifijo un carácter neutral y un significado secular en referencia a la historia y la tradición de Italia, estrechamente relacionado con el cristianismo. El Gobierno argumentó que el crucifijo es un símbolo religioso, pero también puede representar a otros valores. En opinión de la Corte, el símbolo del crucifijo tiene una pluralidad de significados, pero el significado religioso es predominante. El Tribunal considera que la presencia de crucifijos en las aulas va más allá del uso de símbolos en contextos históricos específicos. Así recuerda que ya estimó que el carácter tradicional, en el sentido histórico y social, de un texto utilizado por los parlamentarios para hacer un juramento no priva al juramento de su carácter religioso¹²². La presencia del crucifijo puede ser fácilmente interpretada por los estudiantes de todas las edades como símbolo religioso y que son educados en un ambiente escolar caracterizado por una religión en particular. Lo que puede ser estimulante para algunos estudiantes puede ser emocionalmente perturbador para los estudiantes de otras religiones o los que no profesan ninguna religión. Este riesgo está particularmente presente entre los estudiantes pertenecientes a minorías religiosas. La libertad negativa no se limita a la ausencia de servicios religiosos o la enseñanza religiosa. Abarca las prácticas y los símbolos que expresan, en particular o en general, una creencia, una religión o el ateísmo.

La exposición de uno o más símbolos religiosos no puede justificarse ni por la reclamación de los padres que quieren una educación religiosa en consonancia con sus creencias, ni tampoco, como sostiene el Gobierno, por la necesidad de un compromiso necesario con los partidos políticos de

inspiración cristiana. El respeto de las creencias de los padres en la educación debe tener en cuenta el respeto de las creencias de los otros padres. El Estado tiene la obligación de neutralidad religiosa en el contexto de la educación pública obligatoria, donde la asistencia es necesaria independientemente de la religión y debe tratar de inculcar en los estudiantes el pensamiento crítico. El Tribunal no ve cómo la exposición en las aulas de las escuelas públicas de un símbolo que es razonable asociar con el catolicismo (la religión mayoritaria en Italia), puede servir el pluralismo educativo como elemento esencial de una sociedad democrática.

El Tribunal considera que la exposición obligatoria –como es el caso italiano– de un símbolo de una confesión determinada, restringe el derecho de los padres a educar a sus hijos según sus creencias y el derecho de los escolares a creer o no creer. El Tribunal considera que ello constituye una violación de estos derechos, porque las restricciones son incompatibles con el deber del Estado de respetar la neutralidad en el ejercicio del servicio público, especialmente en el ámbito de la educación.

4.3.2.— EL USO DE VESTIDOS O SÍMBOLOS RELIGIOSOS POR PARTE DE LOS ALUMNOS Y LOS PROFESORES EN LA ESCUELA PÚBLICA

El uso de símbolos o vestimentas representativas de las creencias religiosas, como el pañuelo islámico, no tiene una normativa específica, pero –a nuestro juicio– está amparado en nuestro ordenamiento jurídico por los derechos de libertad religiosa (art. 16), a la identidad cultural y a la intimidad y propia imagen (art. 18). Se trata de tres derechos autónomos, aunque íntimamente relacionados entre sí por el nervio común del derecho a la libertad de conciencia¹²³.

114 ¹²² A este respecto, vid. Buscarini y otros contra San Marino [GC] N.º 24645/94, ECHR 1999-I.

¹²³ Como ha expuesto CASTRO JOVER, “hay, pues, fundamentos normativos suficientes como para amparar el uso del hijab como manifestación de la identidad cultural, siempre que su uso sea resultado de una opción libre, y con el único límite del orden público, esto es, que no se utilice como elemento de desestabilización. Como principio general el centro deberá respetar los signos de identidad de los alumnos, pero puede limitarlos si su uso puede alterar el orden público” (cit. “La integración de los inmigrantes. La educación como instrumento para formar ciudadanos”, en *Inmigración, Minorías y Multiculturalidad*, Lejona 2006, pp. 92–93).

De acuerdo con este planteamiento, puede afirmarse que, como regla general, los alumnos y los profesores tienen derecho a vestirse de acuerdo con sus creencias o convicciones personales, sean éstas religiosas, culturales o de otro tipo, pero su ejercicio puede ser limitado atendiendo a determinados principios, entre los que destacan los siguientes: la correcta prestación del servicio público; la convivencia pacífica entre los miembros de la comunidad escolar; el principio de laicidad del Estado inherente a los establecimientos o servicios públicos; la libertad de conciencia de los miembros de la comunidad escolar y, sobre todo, la de los alumnos, en cuanto usuarios del servicio público con un menor grado de madurez; o los fines de la educación y, especialmente, el pleno desarrollo de la personalidad y de las capacidades de los alumnos, la educación en el respeto de los derechos y libertades fundamentales, en la igualdad de derechos y oportunidades entre hombres y mujeres, y en la igualdad de trato y no discriminación, o la educación en el ejercicio de la tolerancia y de la libertad dentro de los principios democráticos de convivencia (todos ellos contenidos en el artículo 2 de la Ley Orgánica 2/2006, de Educación). Ello lleva a que diferenciamos entre el trato que debe darse a los alumnos y el que debe corresponder a los profesores.

1.— Así, el uso de vestidos o símbolos religiosos por parte de los docentes en la escuela pública está limitado por el principio de laicidad. Como ha expuesto el Tribunal Constitucional, “la neutralidad ideológica de la enseñanza en los centros escolares públicos impone a los docentes que en ellos desempeñan su función una obligación de renuncia a cualquier forma de adoctrinamiento ideológico, que es la única actitud

compatible con el respeto a la libertad de las familias que, por decisión libre o forzadas por las circunstancias, no han elegido para sus hijos centros docentes con una orientación ideológica determinada y explícita”¹²⁴. Esto no quiere decir que los docentes no puedan *per se* portar símbolos que representen su identidad cultural o religiosa, ya que pueden exhibirlos cuando, atendiendo al grado de madurez o edad de sus alumnos, o a la atmósfera que impere en la escuela, se respete la libertad de conciencia de estos últimos.

A este respecto, cabe señalar que el Tribunal Constitucional alemán se pronunció, en 2003, como consecuencia de una demanda presentada por una profesora de universidad que portaba el velo islámico contra el *Land* de Bade-Wurtemberg, sobre la posibilidad de que los docentes puedan portar símbolos religiosos. El Tribunal Constitucional alemán estableció que:

“la ausencia de prohibición legislativa explícita permitía el uso del velo a las profesoras”.

En este supuesto, el objeto del debate fue la determinación de en qué medida el uso del velo por una funcionaria pública vulneraba el principio de neutralidad estatal, llegando el tribunal a la conclusión de que:

“la neutralidad religiosa del Estado es un imperativo constitucional, pero también lo es el derecho de libertad religiosa, que faculta a usar símbolos representativos de la propia religión siempre que eso no implique proselitismo [...] Y así, siendo la libertad religiosa del alumno el límite a la libertad religiosa del profesor, y dado que en la educación universitaria se presume de los alumnos un grado de madurez suficiente como para que su libertad de conciencia no se vea condicionada por el hecho de que el profesor porte un determinado símbolo religioso, y a falta de normativa específica que regule la cuestión en ese *Land*, se ha producido una lesión injustificada de la libertad religiosa de la profesora”¹²⁵.

¹²⁴ STC 5/1981, fto. jco. 9.

¹²⁵ LLAMAZARES CALZADILLA, M.C.: “Símbolos religiosos y administración pública: el problema en las aulas de los centros docentes, en La libertad religiosa y de conciencia ante la justicia constitucional”, en *Actas del VIII Congreso Internacional de Derecho Eclesiástico del Estado*. Granada 13-16 de mayo de 1997, Ed. Comares, Granada 1998, pág. 288

La solución de los conflictos derivados del uso de simbología o vestimenta religiosa en la escuela pública en nuestro ordenamiento jurídico exige valorar adecuadamente los bienes jurídicos en juego; por una parte, los derechos a la libertad de conciencia, a la identidad cultural y a la propia imagen de los portadores y, por la otra, los principios de laicidad del Estado y de correcta prestación del servicio público educativo. Se trata de bienes jurídicos que, *a priori*, no son incompatibles y cuya armonización sería deseable para evitar sacrificar completamente un bien jurídico a costa de otro. A este respecto, hay que diferenciar en función de que el portador del símbolo sea el alumno o el profesor.

De igual modo, en la sentencia Dahlab contra Suiza (1998), el TEDH se pronunció sobre la posibilidad de que una profesora de una escuela pública de Ginebra, encargada de una clase de niños pequeños, pudiera utilizar el velo islámico. La legislación suiza permitía que los profesores pudieran portar símbolos religiosos discretos como, por ejemplo, pequeñas piezas de joyería, pero prohibía los símbolos ostentosos que pudieran tener un efecto proselitista sobre los alumnos o que hicieran peligrar la neutralidad del sistema de educación estatal.

El TEDH estableció que la legislación suiza que prohibía a la profesora llevar el velo islámico no vulneraba el Convenio Europeo de Derechos Humanos, ya que “en una sociedad democrática, el Estado puede limitar el uso del velo islámico si su uso perjudica el objetivo contemplado de protección de los derechos y libertades ajenos, del orden y de la seguridad pública”. Pese a que es extremadamente difícil, por no decir imposible, determinar de una forma

objetiva el impacto real que el uso del pañuelo islámico puede tener en la libertad de conciencia de los alumnos, en este caso el TEDH entendió que el velo es un “signo exterior fuerte” que puede tener un efecto proselitista sobre los alumnos y que representa un símbolo “que parece imponerse a las mujeres por una prescripción coránica difícilmente conciliable con el principio de la igualdad de los sexos”.

2.– El derecho de los alumnos a vestirse de acuerdo con sus creencias religiosas puede ser limitado en función del interés público que el Estado pretenda salvaguardar. En el asunto Leyla contra Turquía (2004), el TEDH se pronunció sobre una circular de la Universidad de Estambul que ordenaba que “las estudiantes que lleven la cabeza cubierta (en referencia al velo islámico) y los estudiantes que lleven barba (incluidos los estudiantes extranjeros) no debían ser admitidos en los cursos, cursillos y prácticas.

El TEDH falló a favor de Turquía al considerar que la libertad religiosa incluye el derecho a manifestar las creencias o convicciones en público o en privado, de forma individual o colectiva, pero dicho derecho puede ser limitado por los Estados cuando éstos tengan un fin legítimo y dicha limitación sea necesaria en una sociedad democrática. En este caso, la finalidad de la norma restrictiva del derecho de libertad religiosa era el mantenimiento del orden público en los centros de educación superior y la protección del principio de laicidad del Estado, por lo que el tribunal entendió que debía primar el interés del Estado en salvaguardar los bienes jurídicos aludidos sobre la libertad religiosa de los alumnos.

De acuerdo con la jurisprudencia del TEDH, los Estados pueden decidir libremente sobre la posibilidad de que los alumnos vistan de acuerdo con sus convicciones religiosas o porten símbolos que las representen. En el caso de que la legislación de los Estados restrinja la posibilidad de vestir o portar símbolos religiosos, en la medida en la que se está obstaculizando el ejercicio de un derecho fundamental, es necesario que la normativa salvaguarde otro bien jurídico (que primará en este caso sobre el derecho de libertad religiosa) como, por ejemplo, la laicidad del Estado, el mantenimiento de orden público o la libertad religiosa del resto de los miembros de la comunidad escolar. Este marco ha propiciado que los países europeos, atendiendo a sus peculiaridades sociales y culturales, regulen esta temática de forma diversa.

MODELOS DE RELACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

per Juan José Tamayo, teòleg i director de la
Càtedra de Teologia i Ciències de les Religions
de la Universitat Carlos III de Madrid.

Las relaciones entre religión y política han pasado por diferentes paradigmas a lo largo de la historia, atendiendo a los distintos contextos sociopolíticos y geoculturales. En esta conferencia voy ofreceré algunos de los que considero más importantes, con especial atención a aquellos que funcionan hoy.

1. IDENTIFICACIÓN—CONFUSIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

Se caracteriza por la identificación entre comunidad religiosa y comunidad política y por la alianza entre el poder político y el religioso en un juego de doble legitimación: la religión está al servicio del poder y es manipulada por él, al tiempo que lo legitima en compensación por los pingües privilegios que recibe del Estado. Veamos algunos ejemplos emblemáticos.

El filósofo estoico romano Varrón distinguía tres tipos de teología: la mítica, cultivada por los poetas; la natural, elaborada por los filósofos; la política o civil, propia del pueblo. Establecía la prioridad de la tercera sobre las otras dos. La teología política afirma la unidad indisoluble entre los dioses y el Estado, entre la comunidad política y la religiosa. Impone a todos los ciudadanos la obligación de practicar la religión del Estado públicamente,

con independencia de que en privado rindieran culto a otros dioses o que fueran ateos. Porque el ateísmo no consistía en negar la divinidad, sino en no rendir culto al Emperador, ni a los dioses estatales. En ese sentido, los cristianos, según san Justino, eran llamados *atheoi* (“ateos”) porque se negaban a adorar al Emperador y a los dioses del Imperio. Por eso, el Senado romano justificó y apoyó la persecución contra ellos.

La identificación entre religión y política vuelve a repetirse, si bien de otro signo, con el giro constantiniano, que tienen al historiador y teólogo cristiano Eusebio de Cesarea como su principal valedor ideológico y a Teodosio el Grande como el emperador que lo lleva a término. Eusebio de Cesarea identifica Reino de Dios, Imperio e Iglesia. Éste es su razonamiento: con la conversión de los emperadores romanos al cristianismo, el Reino de Dios baja a la tierra y se encarna en el Imperio romano. Constantino convierte la unidad religiosa en torno al cristianismo en la base de la unidad política y apoya a la Iglesia en la formulación dogmática de la fe y en la persecución de los herejes. Desde 315 en las monedas romanas aparecen signos cristianos, por ejemplo, el monograma de Cristo. El Emperador es “igual a los apóstoles”, se convierte en *Pontifex maximus* y ejerce como tal en la Iglesia. A él se le reconoce carácter sagrado y es tenido como líder del pueblo cristiano, como nuevo Moisés y nuevo David. Interviene en los asuntos religiosos, especialmente cuando pueden poner en peligro el orden imperial, por ejemplo, en la crisis arriana.

En la medida en que la Iglesia cristiana gana terreno en la organización del Imperio, el paganismo lo va perdiendo gradualmente tanto en la legislación

como en la práctica política. Se prohíben sus sacrificios, se cierran sus templos y se decreta pena de muerte contra quienes incumplieran dichas prohibiciones. La identificación entre la Iglesia y el Imperio lleva derechamente a considerar el pecado de herejía como delito que es castigado por el poder político incluso con la pena de muerte.

Teodosio el Grande culmina el proceso iniciado por Constantino con el *edicto de Tesalónica* (año 380), que reconoce al cristianismo como la única religión del Estado: “Queremos que todos los pueblos situados bajo la dulce autoridad de nuestra clemencia vivan en la fe que el santo apóstol Pedro transmitió a los romanos, que se ha predicado hasta hoy como la predicó él mismo y que siguen... el obispo pontífice Dámaso y el obispo Pedro de Antioquía... Decretamos que sólo podrán decirse cristianos católicos los que se sometan a esta ley y que todos los demás son locos e insensatos sobre los que pesará la vergüenza de la herejía. Tendrán que aguardar ser objeto, en primer lugar, de la venganza divina, para ser luego castigados por nosotros, según la inspiración que nos ha inspirado el cielo”.

El paradigma de identificación entre religión y política resurge en el Renacimiento. Sirvan dos testimonios: el de Maquiavelo y el de Hobbes. Para Maquiavelo, “la religión contribuye en gran medida a mantener a los ejércitos en la obediencia, al pueblo en la concordia y a los seres humanos en la buena disposición” (*Del Estado*, I, 11–12). Según Hobbes, “el Estado tiene pleno derecho a ordenar cuáles son los nombres y las denominaciones honrosos de los dioses y cuáles no” (*De cive*).

Unos siglos después este paradigma revive con la teología política tradicionalista en autores como De Bonald, Lammennais, De Maistre, Donoso Cortés, etc., que se muestran contrarios a la autonomía de la política y partidarios de la restauración del Estado cristiano. Esta teología política jugaba una función legitimadora del sistema monárquico-absolutista y deslegitimadora del sistema democrático. Fue, a su vez, la teología de los papas del siglo XIX, que condenaron los derechos humanos como contrarios a la ley natural y a la ley de Dios y lesivos para la Iglesia.

Ejemplo de identificación entre religión y política y de alianza entre el poder político y el religioso en estado puro fue el nacional-catolicismo establecido en España después de la guerra incivil durante la dictadura franquista, que contó con la legitimación de la Iglesia católica en sus más altas jerarquías, los cardenales Gomá y Plá y Deniel, ambos primados de España, y que se plasmó en el Concordato de 1953 entre la Santa Sede y el Estado Español. En su artículo 1º declara a la Iglesia Católica, Apostólica y Romana “la única de la Nación española”, que “gozará de los derechos y de las prerrogativas que le corresponden en conformidad con la Ley Divina y el Derecho Canónico”. En el artículo 2º le “reconoce el carácter de sociedad perfecta y le garantiza el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual y de su jurisdicción, así como el libre y público ejercicio del culto”, con exclusión del culto público de otras religiones. En el artículo 6º exige a los sacerdotes elevar diariamente “preces por España y por el Jefe del Estado”.

La Iglesia se convierte así en religión del Estado y España en Estado de la Iglesia. La figura del jefe del Estado es sacralizada. El catolicismo se convierte

en elemento fundamental de la identidad española. Calvo Serer llegará a decir: “Quien dice ser español y no es católico, no sabe lo que dice”. Se produce un juego de mutuos privilegios y legitimaciones: de la Iglesia católica al Estado y de éste a aquélla. La Iglesia recibe privilegios casi ilimitados en todos los terrenos: económico, educativo, político, fiscal, jurídico, militar, etc. El Estado se blindaba a toda crítica por parte de la religión y el jefe del Estado interviene directamente en los asuntos más importantes de la Iglesia católica, como la elección de obispos, y preside las celebraciones religiosas patrias.

Un nuevo ejemplo del paradigma de identificación entre religión y política que estamos analizando es el de los Estados de algunos países musulmanes, que tienen como fuente de legitimidad política, jurídica y moral el Corán, que es la palabra de Dios para los seguidores del islam, la Sunna, que recoge los dichos y hechos del Profeta, y la Sharía, que regula la vida religiosa, social y política. La comunidad religiosa (*Umma*) se identifica con la comunidad política. La moral religiosa se confunde con la ética cívica. No existe separación entre derecho civil y penal y derecho religioso. El derecho familiar se inspira en la Sharia. El liderazgo político y religioso recaen en la misma persona; por ejemplo, el rey de Arabia saudí es jefe de Estado y Guardián de las Sagradas Mezquitas de Meca y Medina; el rey de Marruecos es líder político y jefe de los creyentes.

Veamos un último ejemplo. La estrategia de la jerarquía en la Iglesia católica ante la secularización y el pluralismo, ético, religioso y cultural en las sociedades democráticas se mueve hoy en el horizonte del integrismo y es similar a la de los países musulmanes que se rigen por el Corán, la Sunna y

la Sharia, si bien no logran su objetivo por el fuerte arraigo de la separación entre religión y política en los países democráticos donde la Iglesia católica tiene presencia mayoritaria.

Lo que la jerarquía católica pretende, por ejemplo en España, es *sacralizar la política* defendiendo la creación de partidos confesionales para preservar de manera eficaz los derechos de Dios y de la Iglesia, amenazados, a su juicio, por el laicismo rampante. La sacralización se extiende a la cultura hasta conformar una cultura cristiana que haga frente al avance de la cultura laicista.

Se busca también la sacralización y fundamentación heterónoma de la ética dada la que consideran débil fundamentación de la ética laica y como respuesta al relativismo moral que Benedicto XVI califica de “dictadura”. La conciencia precisa también ser confesionalizada ya que corre peligro de caer en dicho relativismo. La religión reclama para sí de nuevo el carácter de cohesión social, al considerar que han fracasado otras formas de relación armónica entre los seres humanos. Hasta la ciencia es sacralizada, convirtiendo el creacionismo en alternativa al evolucionismo, resucitando así el viejo contencioso entre ciencia y religión.

Planteamientos como éste olvidan que ya no vivimos tiempos de nacional-catolicismo, sino que estamos en un Estado no confesional y vivimos tiempos de pluralismo religioso, cuyo elemento de articulación no es la religión, sino la ciudadanía y el Estado de derecho.

2. EL ESTADO CONTRA LA RELIGIÓN

Es la actitud de los regímenes que establecen el ateísmo como religión de Estado y consideran la religión opio del pueblo y fuerza antirrevolucionaria. Persiguen cualquier manifestación religiosa por considerarla alienante, opresiva de la conciencia cívica, contraria a la conciencia de clase y obstáculo en el camino hacia la igualdad. No respetan la libertad religiosa y prohíben los cultos, salvo aquellos que están al servicio de los intereses de la revolución y son correa de transmisión de la ideología del partido único. Dos ejemplos de dicha actitud son los regímenes de Rusia y China bajo el comunismo, que persiguieron los diferentes sistemas de creencias y sólo permitieron el libre funcionamiento de las Iglesias Ortodoxa y Patriótica, respectivamente, en la medida en que apoyaban y legitimaban religiosamente ambas dictaduras.

Una actitud similar de persecución contra la religión se dió en las dictaduras católicas, en los regímenes dictatoriales latinoamericanos guiados por la ideología de la Seguridad Nacional y en gobiernos confesionalmente católicos empeñados en la defensa de la civilización cristiana. Los regímenes militares católicos de Argentina, Uruguay, Brasil, etc., persiguieron severamente a los movimientos cristianos críticos, asesinaron a sus líderes, sin parar mientes en el lugar que ocuparan en la jerarquía eclesiástica: cristianos de base, líderes de comunidades, sacerdotes, religiosos, religiosas, obispos y arzobispos. Los casos más emblemáticos fueron: el asesinato de sacerdotes y de monseñor Angelelli, obispo de La Rioja –una de las provincias más pobres de Argentina– bajo la dictadura militar; el asesinato de cristianos y sacerdotes durante la dictadura de Pinochet en Chile; el asesinato del jesuita Rutilio Grande, de monseñor Romero, arzobispo de San Salvador, de Ignacio Ellacuría, rector

de la UCA, cinco compañeros y dos mujeres salvadoreñas por el batallón Atlacatl del Ejército Salvadoreño por orden directa del general Emilio René Ponce, y de cuatro religiosas norteamericanas; de monseñor Juan Gerardi, obispo auxiliar de Guatemala, asesinado dos días después de haber presentado el documento “Guatemala: nunca más”, donde hacía memoria de las atrocidades cometidas por el Ejército guatemalteco contra los indígenas. En aquellos regímenes la Iglesia comprometida con la liberación fue acusada de marxista, de introducir la lucha de clases en el seno de la comunidad cristiana, de colaborar con la subversión y se convirtió en *Iglesia perseguida*. Y los perseguidores no eran los ateos, sino los gobiernos católicos. Así se lo hizo ver monseñor Romero, arzobispo de San Salvador, a Juan Pablo II en su visita al Vaticano unos meses antes de ser asesinado por orden del Mayor D’ Abuisson, cuando el papa le dijo que el comunismo estaba entrando en la Iglesia y le pidió que se llevara bien con el gobierno: “Santidad –le respondió–: en el Salvador no son los comunistas los que matan a los sacerdotes, sino los católicos”.

3. SEPARACIÓN ENTRE RELIGIÓN Y POLÍTICA

Es el modelo de la Modernidad europea, que establece una clara separación entre Estado y religión, comunidad política y comunidad religiosa, ética y religión, derecho y religión. Ambas esferas son independientes y autónomas. Entre ellas no hay interferencias ni injerencias. Cada una tiene su propio territorio, sigue su propia gramática y ocupa su espacio específico: la política, la esfera pública; la religión, la esfera privada. El Estado reconoce y respeta la libertad religiosa de los ciudadanos, se muestra neutral ante el fenómeno religioso y no toma partido por ninguna de sus manifestaciones. La creencia

y la no creencia religiosa no pueden imponerse a nadie. Sólo comprometen a quienes las profesan.

Este paradigma admite dos modalidades. Una consiste en reducir la religión al ámbito privado, a la esfera de la conciencia y a los lugares de culto y en no reconocerle función alguna en el espacio político. Es el caso del laicismo extremo que no reconoce carácter emancipatorio y liberador a las religiones y que identifica a éstas con el oscurantismo, la irracionalidad, la ignorancia y el freno al progreso. Ejemplos de dicho laicismo han sido las Repúblicas de Francia y Turquía.

Otra modalidad es la que acepta la secularización de la sociedad, reconoce la separación entre religión y Estado y no pretende confesionalizar el espacio público, pero no limita la religión al ámbito privado, sino que le reconoce una dimensión crítico-pública, en ningún caso legitimadora del orden establecido. Es el caso de la teología política europea y de la teología latinoamericana de la liberación, que consideran la presencia pública de la religión como algo inherente a ella y su dimensión pública como algo irrenunciable.

El problema no es si la religión tiene carácter político o no. Claro que lo tiene, y no puede no tenerlo ya que está inmersa en la sociedad y en los procesos políticos, en el tejido social, y los miembros de las religiones son, a su vez, ciudadanos de un Estado. El problema está en qué tipo de presencia pública se defiende y por qué tipo de política abogan las religiones. Las dos corrientes teológicas indicadas están muy lejos de defender la presencia

pública a través de la confesionalidad de la sociedad, del Estado y de sus instituciones, así como de la alianza con el poder para obtener privilegios. Lo que proponen es la presencia de las religiones en el mundo de la marginación y de la exclusión la sociedad a través de la opción por los pobres que ha de traducirse en el compromiso de los creyentes a nivel personal y colectivo en los movimientos sociales. Es, por tanto, una presencia crítica, subversiva, a favor de las víctimas y en contra de los victimarios, en defensa de la libertad y en contra de los liberticidas, a favor de la igualdad y en contra de las discriminaciones por razones de género, etnia, religión, cultura o clase. Es una presencia, en fin, solidaria con los sectores más vulnerables de la sociedad y crítica del modelo neoliberal que genera desigualdad e insolidaridad.

4. MODELOS ACTUALES

El filósofo y sociólogo francés Marcel Gauchet define, creo que certeramente, el cristianismo como “la religión de la salida de la religión” y el clima sociorreligioso surgido de la modernidad como “salida de la religión”, que entiende no como la desaparición de la fe religiosa, sino como el abandono de un mundo estructurado por y en torno a la religión. En otras palabras, la religión deja de ser parte integrante del funcionamiento social actual y no determina el orden colectivo ni la forma política.

En un brillante artículo titulado *¿Tiene futuro la religión? Sobre la crisis de la religión y del laicismo*, aparecido en la revista Pasajes (n. 18, Otoño 2005), de la Fundación Cañada Blanch, Josep Ramoneda, en diálogo con Marcel Gauchet, establece una lúcida distinción entre los conceptos de secularización

y laicidad, aplicando el primero a la sociedad y el segundo al Estado. Califica de sociedad secularizada a aquella en la que la religión no juega un papel determinante y Estado laico a aquel en el que lo religioso está separado del Estado y se rige por la leyes dictadas por él.

Atendiendo a las distintas formas de entender y de conjugar la relación entre sociedad, secularización, laicismo, religión y Estado distingue cuatro modelos: el de una sociedad secularizada y un Estado laico (Francia); el de una sociedad muy religiosa con un bajo nivel de secularización y un Estado laico (Estados Unidos, salvo durante la presidencia de Bush); el de una sociedad secularizada y un Estado con importantes rasgos de confesionalidad católica, que respeta la libertad religiosa, pero no reconoce la igualdad de las religiones, sino que privilegia a la Iglesia católica (España); el de sociedades religiosas que no están secularizadas y de Estados no laicos. Como ejemplos de este último modelo cita los Estados teocráticos como Irán, y a Estados en los que la religión juega un importante papel identitario, como Irlanda o Grecia.

Es precisamente en los dos últimos modelos en los que suele producirse una gran confusión entre religión y derecho, ética civil y moral religiosa, pecado y delito, legalidad y moralidad, Estado laico y Estado confesional, etc. Dicha confusión dificulta o impide la autonomía de las realidades temporales, al tiempo que da lugar a una serie de conflictos en la esfera pública, sobre todo a la hora de legislar sobre una serie de cuestiones que las religiones o la religión mayoritaria (con frecuencia protegida por el Estado) sitúan dentro de la ley natural de la que se consideran las únicas intérpretes. Estas cuestiones son el origen y el final de la vida, la concepción del matrimonio y todo lo

que tiene que ver con las mujeres y los derechos reproductivos y sexuales. En estas materias los dirigentes religiosos exigen a los poderes públicos que consideren delitos lo que para las religiones son pecados; que se castiguen con penas temporales los comportamientos que para las religiones merecen penas y sanciones religiosas –algunas, eternas–; que se considere ley natural lo que no son más que directrices morales de una religión; que se considere ilegal lo que a su juicio es inmoral desde el punto de vista religioso; que tengan por contrario derecho a los comportamientos que no se adecuan a las normas religiosas.

Siguiendo esta lógica, el aborto es calificado de crimen y de acto terrorista, al tiempo que las mujeres que abortan y las personas que intervienen en el aborto son excomulgadas. El divorcio se declara contrario a la ley natural y las personas cristianas divorciadas que se vuelven a casar no pueden recibir la comunión. La simple tendencia homosexual es entendida como una desviación del orden de la naturaleza y el matrimonio homosexual como un falseamiento de la idea de matrimonio. Las investigaciones con células madres con fines terapéuticos son consideradas destrucción de la vida humana. Y así sucesivamente. En los algunos países musulmanes se condena a muerte a los homosexuales, se lapida a las adúlteras –prácticas que no coránicas– y se sigue aplicando la ley del talió.

Dos ejemplos de la confusión de planos son precisamente la homosexualidad y el aborto. Noventa y un países establecen multas y torturas contra lo homosexuales y en ocho países musulmanes se les condena a pena de muerte.

Sin embargo, en el mundo musulmán y el católico no hay consenso en torno a la homosexualidad. Cada vez es mayor el número de creyentes de ambas religiones que defienden la libertad de opciones sexuales y se oponen a la penalización de la homosexualidad. Hay teólogas y teólogos musulmanes contrarios a la condena de la homosexualidad. Más aún, aseveran que ni el Corán ni la Sunna la condenan, creen que ha sido aceptada socialmente en la historia del islam y que la persecución a los homosexuales en el mundo musulmán comenzó con la colonización occidental.

Con motivo del sesenta aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, Francia, durante su presidencia de la Unión Europea, presentó ante la ONU, una declaración a favor de la “despenalización universal de la homosexualidad”, firmada por 66 países y ratificada por Estados Unidos a partir de la presidencia de Obama. El Vaticano opuso al principio una fuerte resistencia a dicha declaración, alegando que dicha medida despenalizadora fomentaba la práctica de la homosexualidad. Tal actitud suponía legitimar la condena a muerte de millones de gays y lesbianas. Poco después, alertado sobre las funestas consecuencias de su actitud, flexibilizó su postura y no se opuso a la propuesta francesa. Numerosos colectivos musulmanes y cristianos reformistas y feministas apoyaron desde el principio la despenalización. En el actual debate sobre el aborto en España, sucede lo mismo: se intenta imponer a toda la sociedad lo que es doctrina moral de la jerarquía católica. El Código de Derecho Canónico establece la excomunión para quien procura el aborto, si éste se produce (canon 398). Los obispos españoles consideran su aceptación social como “lo más grave”, afirman que ensombrece la democracia y están a favor de su penalización. Quieren que las penas

canónicas tengan su correspondencia en la legislación civil y penal. Califican de herejía el apoyo de los parlamentarios a la ley de salud sexual y reproductiva que contempla la posibilidad de abortar hasta la décimo cuarta semana del embarazo y, en caso de malformación del feto, hasta la veintidós semana. Acusan a los parlamentarios católicos que apoyen la ley de estar en pecado mortal y les niegan la comunión. Sólo pueden comulgar si se arrepienten y piden perdón públicamente. El lenguaje agresivo, excluyente, demonizador y condenatorio de los obispos contra los parlamentarios que actúan en conciencia y que, con el apoyo a la ley, lo que pretenden es reducir el número de abortos, nada tiene que ver con la actitud respetuosa, dialogante y tolerante de Jesús de Nazaret.

Sin embargo, en la comunidad católica no hay consenso sobre el aborto. Colectivos de teólogos y teólogas, de mujeres feministas y de movimientos cristianos de base defienden la ley, apoyan la despenalización del aborto y se niegan a condenar a las mujeres que deciden interrumpir el embarazo. El pluralismo en este tema viene de lejos. Según la teoría de la animación seguida por Agustín de Hipona (354–430), Tomás de Aquino (1225–1274), Buenaventura (1221–174), Alberto Magno (1200–1280) y otros teólogos medievales, e incluso por teólogos modernos como el jesuita Luis de Molina (1533–1600), no sería homicidio el aborto de un feto todavía no formado, no organizado y no animado. La animación sucedería en torno a los cuarenta días para el hombre y a los noventa para la mujer. Según esto, los defensores de la teoría de la animación no estarían de acuerdo con la tesis del comienzo de la vida humana desde el momento de la concepción, seguro que no hubieran apoyado campañas tan desafortunadas de los obispos católicos

como la del lince y no compartirían las declaraciones condenatorias de monseñor Martínez Camino, secretario general de la Conferencia Episcopal Española.

El problema de fondo de la jerarquía católica es que no acepta la laicidad del Estado y de sus instituciones; que reclama protagonismo en la esfera pública como si nos encontráramos en un Estado confesional; que los obispos exigen ser los guías morales de la sociedad; que no reconocen la autonomía de la moral y del derecho. En este campo se ha producido un importante retroceso en relación con el Vaticano II, que reconocía la autonomía de las realidades temporales y la independencia de los tres poderes del Estado y establecía la separación entre religión y Estado.

Las religiones, los grupos religiosos y sus dirigentes están en su perfecto derecho a intervenir en el debate ético, político y jurídico, pero no pueden constituirse en tribunal ético de apelación, en instancia última de moralidad y de legalidad, como tampoco en fuente del derecho. Son unas voces más, cuyo peso es el que tengan sus argumentos en el debate ideológico y cultural. Pero no pueden apelar a una autoridad religiosa superior, a unos textos sagrados o a una legislación supuestamente revelada para fundamentar sus puntos de vista, justificar el valor de sus opiniones e imponerlas a la sociedad. Escuchar a los científicos, no ser dogmáticos, mostrarse más prudentes en sus declaraciones públicas, establecer los distintos niveles del problema, el científico, el ético, el social y el jurídico, respetar el pluralismo ideológico: éstos son algunos de los criterios que harían bien en seguir los dirigentes religiosos.

Coincido con la ministra española de Igualdad Bibiana Aído en que a la Iglesia le corresponde definir lo que es pecado, no lo que es delito. Incluso voy más allá: me parecería un delito que lo que para la Iglesia es pecado fuera delito para los ciudadanos. Esto es extensible a todas las religiones.

TAULA RODONA
DE LA
VI JORNADA
ERNEST LLUCH

Ponents:

Lluís Duch

José María Contreras

Juan José Tamayo

Presenta:

Lluís Maria de Puig, President de l'Assemblea del Consell d'Europa i vicepresident de la Fundació Ernest Lluch.

Lluís Maria de Puig:

Benvolguts,

En primer lloc, he de remarcar l'interès d'aquesta jornada i el desbordament d'idees a què acabem d'assistir. El tema és extraordinari des de molts de punts de vista –per l'enorme interès que ofereix el fenomen de la religió i la societat, per la relació entre la religió i la política–, i em sembla que hem acabat fent una síntesi força interessant tenint en compte que, atesa la quantitat d'aspectes que s'han tractat, es podria fàcilment haver arribat a un resultat d'una gran dispersió.

Jo els voldria dir –i passo al castellà perquè em sembla que és de mínima cortesia atès que comptem amb dues persones castellanoparlants, perquè no se'ls escapi res–, el següent.

En primer lugar, quería decir que, personal y modestamente, no estoy aquí únicamente como vicepresidente de la Fundación Ernest Lluch, sino también como una persona que ha presentado en el Consejo de Europa, durante los últimos diez años, nada más y nada menos que tres informes sobre la

religió: sobre la *Religió y Democracia*, sobre *Estado, Religión, Laicidad y Derechos Humanos*, y sobre *La situación de las sectas* y, por lo tanto, llevo unos cuantos años oyendo a ponentes de todos los países europeos y de todas las religiones hablar del tipo de problemas que hemos hablado hoy aquí y, en esta condición, debo decirles que hoy he aprendido mucho, a pesar de todo lo que he oído durante todos estos años y de lo que yo mismo he escrito. Creo que hoy, nuestros ponentes han incidido en el meollo de la cuestión.

Esta es una cuestión que interesa a los ciudadanos, y no sólo el fenómeno religioso en sí mismo, sino también sus causas, sus derivas, su realidad y, en nuestro caso, en el Estado Español –un Estado que había sido, teóricamente, de una sola religión oficial, ¡y hasta qué punto!, los que somos algo mayores lo sabemos muy bien– el fenómeno de la pluralidad religiosa. Ante este fenómeno, una sociedad que no se sabe si se va laicizando o si se va desconectando de lo que ha sido el fenómeno religioso hasta nuestra realidad de ahora, tenemos una realidad en discusión, como en otros países de Europa. Se ha evocado aquí el debate religioso en Francia en torno al Estado laico y en torno al fenómeno de la manifestación de otras religiones; por ejemplo, en la educación, el chador (el velo), como se ha dicho esta mañana. Bien, pues es un debate vivo, es un debate importante que tiene una serie de connotaciones. Voy a presentar algunas de ellas porque creo que son importantes y voy a pasar la palabra a los ponentes.

La primera, la relación de la religión con la política. Realmente existen muchas situaciones distintas. A menudo no sabemos que algunos Estados,

de gran tradición democrática y muy respetados, como pueden ser Suecia o Finlandia, tienen una religión pública admitida; o como también Inglaterra. Es decir, tenemos distintas aproximaciones al hecho religioso y distintos contratos –digamos políticos–, unos con acuerdos con el Vaticano, otros sin acuerdo, otros con un Estado secularizado o laico, otros, con la aceptación de una religión oficial... y todo esto existe en la Europa democrática. Por lo tanto, tampoco es fácil decir: “aquí lo democrático es la separación total de Estado e Iglesia”, puesto que en algunos casos los ciudadanos de algunos países han decidido democráticamente que las cosas sean de otra manera. Así, naturalmente, eso plantea un problema que se ha evocado esta mañana aquí, y es: ¿Qué pasa con las otras religiones en este país? ¿Cómo se admite el pluralismo religioso? ¿Cómo se respeta? ¿Cómo no se discrimina a la religión de uno en relación con la de otro? Y es ahí donde entramos en un problema.

Asimismo, tenemos el tema de la convivencia entre religiones. A veces es más fácil en unas sociedades que en otras: en sociedades donde el cosmopolitismo o el pluralismo religioso llevan ya muchísimos años es más fácil; en cambio, en los lugares donde acaba de aparecer el fenómeno, es más problemático.

En el caso del Islam en Europa, a pesar de que hay países islámicos europeos que son islámicos casi en su totalidad, hay todavía en algunos casos una no aceptación del Islam como religión admitida generalmente por la sociedad. Es el debate que acabamos de sostener y que estamos teniendo en Francia, país en el que hay cinco millones de musulmanes (es decir, no estamos hablando de una minoría tan exigua) en lo que se refiere a todo lo que es la

organización de las fórmulas societarias y públicas de coordinación, y al respeto democrático por la presencia de otras religiones.

Finalmente, queda el tema de las personas no religiosas. ¿Qué pasa en estas sociedades con las personas que no tienen religión, o que son ateas, o que se les puede llamar ateas o cualquier otra cosa, y han venido a estos grandes debates sobre la religión, a Europa a decirnos: “yo sí tengo una moral, yo sí tengo unos principios que no se corresponden con una fe trascendental, ni con una permanente atención a la predestinación, y esos principios son simplemente “humanismo”; y también unos valores, y no queremos que nuestros valores, por el hecho de no estar institucionalizados a través de una iglesia o de una creencia religiosa, sean menos tenidos en cuenta que el resto”.

Luego está el fondo de todo: que los Estados y Europa en su conjunto están obligados a ofrecer modelos aceptables para las religiones pero, sobre todo, aceptados por todos los ciudadanos. Es entonces cuando, por ejemplo, en el Consejo de Europa, en materia de valores, en materia de principios, debe prevalecer la convención europea de los derechos humanos. En todo caso, también las iglesias deben ajustar su sistema de valores a los valores que todos los ciudadanos europeos reconocemos como valores propios, y no aceptar aquellas doctrinas o aquellas posiciones religiosas (que ya en la historia han sido tantas y tantas) contrarias a nuestra concepción de los derechos humanos.

Esto nos llevaría muy lejos, pero es lo que quiero señalar a mis ponentes, como introducción. Yo les pediría que opinen sobre estos temas o sobre la anterior conferencia y luego daremos paso al público para que haga preguntas.

Lluís Duch: Para mí ha sido realmente sorprendente y al mismo tiempo muy ejemplar lo que, tanto esta mañana como esta tarde, he escuchado. He intentado hacer un planteamiento más bien teórico, porque es a lo que me he dedicado. De todo lo que se ha dicho, he pensado que este problema no tiene una solución diríamos única y concreta, sino que la relación entre lo religioso y lo político es una relación fluctuante que necesita de constantes contextualizaciones y, por tanto, cada generación, cada momento histórico necesita encontrar un *modus vivendi* que respete el gran principio kantiano de la dignidad de toda persona humana y, por ende, de todas las fes y todas las convicciones de los seres humanos.

Evidentemente –creo que la historia lo pone suficientemente de manifiesto, esto teóricamente es muy fácil de decir, pero en la práctica resulta muy difícil de llevar a cabo. Un pensador decía que el ser humano era en parte racional y en parte irracional y que lo peor que podía suceder es que lo racional tuviera una total preeminencia o que también la tuviera lo irracional, es decir, que es necesaria la conjugación de ambos términos como *modus vivendi*, se necesitaría encontrar un equilibrio vivible, un equilibrio estable.

Yo creo que en este país, nuestro país, la tradición religioso–política es altamente conflictiva y altamente, diríamos, explosiva. Esta mañana decía que el gran contencioso del siglo XIX entre la Iglesia católica y el Estado liberal no había recibido una solución convincente, a mi modo de entender, sino que en este momento de crisis profunda de los sistemas sociales volvían a aparecer algunos de los viejos tics de la vieja tradición hispánica.

Creo que aquí se impone un trabajo pedagógico de enseñanza y sobre todo de ejemplo de la convivencia, de la solidaridad; un trabajo de pensar y practicar el hecho de que nadie tiene en exclusiva la verdad, sino que la verdad (eso que llamamos la verdad es un hacerse cotidiano) se encuentra más en el ámbito de lo ético que en el ámbito de lo moral, porque de códigos morales estamos hartamente rodeados. Nuestras sociedades tienen demasiados códigos morales y la práctica ética está muy descuidada. La ética, por supuesto, no puede confundirse con la moral como tantas veces se ha indicado, justamente porque lo ético es siempre una respuesta coyuntural y, por consiguiente, muchas veces la respuesta ética va contra los códigos morales, va contra lo establecido; en nuestros tiempos de juventud, siguiendo a un epistemólogo anarquista, llamábamos a eso “argumentar contra el sistema”. Y creo que esta tensión continúa siendo hoy día lo genuino de lo religioso y de lo político.

José María Contreras: Siguiendo ese elemento, en particular los modelos que ha expuesto Juan José Tamayo especialmente, sí que me gustaría hacer una reflexión. Muchas veces hablamos de política y religión e identificamos esos términos con comunidad política y comunidad religiosa, y, también, con Estado e Iglesia. Es decir, una cosa, ¿qué es religión y política?, que es una cuestión de debate, la convertimos en un elemento institucionalizado al máximo nivel, donde obligamos a los Estados a definirse (al Estado como tal institución) frente a lo religioso.

Si uno analiza la historia europea y sobre todo desde la Reforma hacia el siglo XIX y XX, se ve claro que existe el objetivo de situar a la persona en el

eje de toda esa relación, pero seguimos sin conseguirlo. Es decir, seguimos planteando esta cuestión, no desde el punto de vista de cuál es la persona, o dónde debe situarse a la persona (incluso el gran debate de la dignidad de la persona), sino que seguimos planteándolo como algo institucional y donde lo que importa son las iglesias institucionalizadas y los Estados como organización política.

También ocurre esto con el tema de las minorías. Es decir, hay todo un proceso (y es muy interesante ver por ejemplo todo elemento de la sociedad de naciones y la importancia que en el ámbito de la sociedad de naciones tuvo el tema de las minorías) como eso parece que se va a superar con la creación de las Naciones Unidas y con el Consejo de Europa, en el que parece que se va a centrar todo el eje en la persona humana. Pero eso no se ha conseguido, es decir, casi un siglo después vuelve a plantearse de nuevo. Hay un artículo 51 del proyecto de Constitución Europea que sigue en vigor (o que parece que va a seguir en vigor) en el tratado de Lisboa donde dichas relaciones siguen planteándose como relaciones institucionalizadas, es decir, del Estado, o de los Estados, con las comunidades, o con las confesiones religiosas. Y lo que me parece más complicado, en la nueva Constitución, la carta de los derechos humanos, fundamentales de la Unión Europea, se saca, la persona vuelve a sacarse fuera y las religiones vuelven a quedarse dentro. Muy curioso.

Los estados tienen que seguir definiéndose. Parece que la sociedad europea es una sociedad secularizada, pero hay Estados donde siguen habiendo iglesias de Estado: el Reino Unido sigue teniendo una iglesia de Estado, la reina

de Inglaterra sigue siendo la jefa de la iglesia anglicana, o el rey de Suecia sigue siendo el jefe de la iglesia luterana, o el rey de Finlandia sigue siendo el jefe de la iglesia luterano-evangélica, o Noruega sigue teniendo un sistema de iglesia de Estado. Pero además hay otros países como Grecia donde hay una religión oficial, la ortodoxa griega, que aparece constitucionalmente, o la Constitución de Irlanda, que sigue poniendo en su preámbulo: “*En el nombre de Dios...*” etc.

Puede que tenga razón Juan José Tamayo al decir que nuestra sociedad es una sociedad secularizada pero en la que el Estado como institución sigue teniendo algunas rémoras de confesionalidad. Pero yo creo que es el momento de reivindicar ese elemento importante de nuestra Constitución que es recordar que el concepto de Estado español está en el artículo dieciséis tres y no en el dieciséis uno: el dieciséis uno es el derecho de todos a la libertad ideológica religiosa y de culto; por tanto, el poder público debe situar a la persona en el centro del debate y luego negociar, colaborar o cooperar con las distintas confesiones en la medida que le sea necesario para mi, pero no al revés.

Simplemente y para acabar, también me parece que hay un elemento importante que va a ser, creo, el gran debate para Europa: en mi opinión, una de las crisis de por qué no se consigue avanzar en ese proceso de unión política europea (pero también para España) es la existencia de un elemento, al que también hacía referencia Juan José Tamayo, que identifica “religión” e “identidad”. Eso no lo hemos solucionado todavía, es decir, ese elemento que él indicaba: “aquí se dice español, y si no es católico no es español”. Así, pues,

justamente el Cardenal Cañizares preguntó también sobre esto antes de marcharse al Vaticano; dijo: “España será católica o no será”, dijo textualmente.

De todos modos, en el fondo es un elemento también de Europa; es decir, el gran problema es: ¿Qué es ser español? ¿Qué es ser europeo? Durante siglos hemos forjado la unidad religiosa en cualquier Estado. Por ejemplo: la unidad alemana se forja bajo la unidad religiosa evangélica, la unidad italiana se forja bajo la unidad católica, la unidad española se forja bajo la unidad católica y la lucha por la reconquista. Así pues, ahora, el problema es ¿cómo se forja la unidad política sin que lleve a su vez aparejada la unidad religiosa? Este es el gran problema que no hemos resuelto, es decir, tenemos la sensación de que, de pronto, la base sobre la que nos sentamos, la perdemos y se convierte en arena. A menudo seguimos identificando esto en el lenguaje, como en el caso de que si uno dice: “yo soy evangélico o soy de una región mediterránea” automáticamente se le mira y se le dice: “¿pero tú eres español?” Creo que ese proceso va a ser determinante en las sociedades (no en el Estado), en los entes locales, en las sociedades de cada pueblo, de cada comunidad autónoma, de cada Estado europeo, incluso de la propia Unión Europea.

El gran riesgo es que nos volvamos a equivocar y metamos de nuevo a la religión en este juego otra vez. Por poner simplemente un ejemplo, antes se ha hecho referencia a todos los países comunistas o ateos que justamente establecieron el comunismo. Pues bien, todos esos países de la antigua Unión Soviética hoy son los países donde el número de creyentes es mucho mayor en relación al resto de la Europa secularizada. Es decir, paradójicamente los

países comunistas han creado más creyentes con las políticas que hicieron para acabar con ellos. Hoy Rusia tiene el mayor número de creyentes ortodoxos que pueda uno imaginar, es decir, en lo que aquí se refiere, esto es muy significativo. Incluso los países que se escinden de la antigua Unión Soviética (igual que pasó con la antigua Yugoslavia) están también volviendo a crear su unidad bajo la unidad religiosa: Kazajistán, Kirguistán, etc. Todos estos países están volviendo a componerse políticamente bajo una unidad o un elemento de unidad religiosa. La historia se repite.

Juan José Tamayo: Muy brevemente, me ha resultado muy clarificador todo lo que he escuchado aquí. Centrándome en las últimas intervenciones, creo que, en su exposición, Lluís Maria ha ubicado muy bien el debate en el terreno político y en la esfera europea. Yo no sé si existe una Unión Europea más allá de lo económico, pero creo que la construcción de Europa viene de muy atrás y ahora estamos en una etapa puramente economicista. Creo que Lluís Maria ha planteado muy bien el problema religioso dentro de la Unión Europea y es una cuestión de debate.

Lluís Duch, con su elaboración teórica, me ha ahorrado una buena parte en mi exposición, que aparecerá en el texto escrito. Y yo creo que éste es un punto fundamental, es decir, en el debate entre la religión y política hay que establecer unos principios teóricos absolutamente necesarios desde las distintas disciplinas: la antropología, la sociología, la filosofía, etc. Porque, me parece que esa clarificación teórica es fundamental para luego resolver los problemas prácticos y, por supuesto, la exposición de José María, tanto la de ahora como especialmente la de esta mañana, me ha ayudado muchísimo a

ubicar el problema en sus verdaderos términos desde el punto de vista sociológico y jurídico, aunque no tanto desde el punto de vista político, lógicamente, porque él, cuando ha entrado en el debate, ya ha actuado como político y con un discurso propio desde su función en este momento. Estoy seguro que en dos años y medio o tres va a tener ese discurso sin ningún tipo de reserva, y ha hecho muy bien su función. Sobre todo, me ha interesado lo clarificador que ha sido su exposición (de José María Contreras) cuando ha hecho primero el análisis sociológico de los cambios y cuando ha planteado el tema en términos jurídicos, que es lo suyo, como gran especialista.

¿Qué decir cómo conclusión de esta reflexión, de este diálogo? Tres cosas nada más. En primer lugar, que posiblemente la dimensión pública es un elemento de las religiones, pero acaso no sea el más importante; sí el más visible, es ciertamente el más llamativo y el más impactante, pero antes que dimensión pública, la religión es una experiencia. ¿Cuál es la base de la religión? pues eso: la experiencia personal subjetiva del encuentro con aquello que me trasciende, llámese divinidad, llámese sagrado, llámese trascendencia, llámese misterio, lo que se quiera; esa es la base de la religión, no su parte externa, espectacular, visible, que es un elemento que forma parte de la configuración social de la religión. Entonces, me parece que es muy interesante debatir este tema porque es el que tenemos que debatir como ciudadanos que somos, pero no nos olvidemos de que la religión es ante todo una experiencia, y posiblemente la experiencia más auténticamente religiosa es la mística y en la mística es donde yo creo que se encuentra la religión en su estado más puro, más depurado.

En segundo lugar, no nos olvidemos que la religión no se sitúa en el terreno de los dogmas, sino en el terreno simbólico. El lenguaje más propio y más común de las religiones es el símbolo, no los dogmas. En el origen del cristianismo no está el dogma, sino que está el Evangelio, la buena noticia; en el origen del budismo, del judaísmo, del islam, de las religiones en general, de los nuevos movimientos religiosos, no hay verdades cerradas sino que hay símbolos, metáforas, y ese es el lenguaje propio. Entonces cuando la religión utiliza el lenguaje del dogma como lenguaje propio, ahí sucede como el vino espumoso, que se convierte en un vinagre imbebible. Segundo elemento: el simbólico.

Tercero, la religión es como encontrar lugares de sentido. Es muy difícil hoy encontrar espacios de sentido. Es la pregunta por el sentido, la pregunta por la vida, la pregunta por la razón de ser del ser humano, y en el fondo, yo pienso que la religión se mueve en el ámbito de la profundidad y no en el ámbito de la exterioridad, y de ahí que crea que es muy importante que en esta época de vacío, en esta época de tanto erial de falta el sentido, vayamos a la religión no tanto en busca de respuestas sino en busca de preguntarnos por el sentido y ver cómo damos sentido a algo que parece que no tiene absolutamente ninguno.

También la religión tiene otro componente que se ha considerado central y al que yo considero secundario: la parte doctrinal. Evidentemente, todas las religiones hacen afirmaciones pero yo creo que esas afirmaciones y esas doctrinas deben reformularse e interpretarse en cada contexto histórico y no deben absolutizarse, porque entonces caemos en el fundamentalismo.

Todas las religiones tienen un componente ético y yo creo que esa puede ser una de sus grandes aportaciones: la aportación de la ética de las religiones a una ética universal; pero claro, la ética de las religiones, como bien sabéis, es muy ambigua. Es muy bifronte, porque tiene una parte más humanitaria, más solidaria, aunque tiene también otra parte que es egoísta, alienante, opresiva, violenta.

Luego está el elemento ritual. Las religiones tienen un componente, el rito, que es el culto, llamado en cada religión de una manera, y yo pienso que ese elemento también hay que cultivarlo, pero siempre que el rito y el culto estén vinculados con la vida y con las experiencias humanas.

Por tanto, no quiero decir más que esto: que la religión tiene otras dimensiones que hay que explicitar, y que el debate sobre la dimensión pública es necesario porque es algo que nos afecta a todos los ciudadanos, seamos creyentes o no.

La segunda idea, expresada más concisamente: creo que en este tema hay que serenar el debate. Es un debate demasiado enfervorizado, es un debate demasiado “politizado”, no digo político, porque es político de por sí, y es un debate que ahora mismo sigue planteándose, yo creo, en términos (de lo que decía José María) de clericalismo y anticlericalismo. Esto se sigue planteando, y en el trasfondo hay como una especie de guerra entre dos concepciones que, a mi parecer, no están tan enfrentadas. En ese sentido, pienso que para serenar el debate se debería implicar a los expertos en las distintas

disciplinas de la religión y de la sociedad y también se debe implicar a sectores ajenos a la propia religión, es decir, los expertos, los teóricos, los científicos sociales, ellos tienen mucho que aportar y eso es lo que va a permitir serenar el debate.

Si dejamos el debate sobre la presencia pública de las religiones en la sociedad y su relación con el Estado en manos de los políticos y en manos de los clérigos, creo que se va a seguir reproduciendo lo que decía José María sobre clericalismo y anticlericalismo, y la manera de serenar el debate es implicar a muchos sectores dentro del mismo.

Y tercero y finalmente, no existen modelos preestablecidos de relación entre religión y política. Debemos ir creándolos en función de los nuevos contextos. Y por supuesto, no tenemos ningún derecho desde Occidente a imponer determinados modelos de relación Iglesia–Estado en otros marcos culturales o en otros contextos geo–políticos. Por muy buenos que nos parezcan (la sociedad laica por ejemplo). Aquello que le preguntaban a Ghandi: ¿que le parece a usted la democracia europea? I dijo, “una maravillosa idea”. Pero puede ser una idea que no funcione. No podemos imponer el modelo por la fuerza en otros contextos culturales o geopolíticos.

REFLEXIONS I PREGUNTES DEL PÚBLIC

Intervenció1 (Joan Manuel del Pozo):

Quiero agradecer a los organizadores por esta magnífica sesión de hoy, a la que quisiera añadir humildemente alguna reflexión. Me parece recordar que, en un determinado momento, la Iglesia católica define al Estado como una sociedad perfecta e igualmente define a la iglesia como otra sociedad perfecta. Probablemente, otra forma de decir “perfecta” sea decir “completa” refiriéndose al hecho de que, más allá de la alta institucionalización que se produce en un Estado con su cuerpo legislativo y sus autoridades, no es posible pensar en otra institución de mayor rango. La Iglesia, con muy poca humildad, dice “yo también. Soy como el Estado”, es decir, la iglesia come, creo, ahí, un pecado de soberbia o de orgullo, incompatible con una sociedad democrática; hoy, la Iglesia, ni siquiera la Iglesia oficial utiliza esta terminología que está en su historia.

La impresión que tengo es que la cuestión, como bien decía Contreras, está en el planteamiento de la relación entre religión y política desde el punto de vista de la calidad, y la fuerza institucional es un planteamiento equivocado. La religión debe pensarse siempre, sobretodo, como han dicho también Tamayo y Duch de formas distintas, como el derecho de los individuos a desarrollar esa capacidad de trascendencia, de misterio, llámese como se llame el objeto. Esa es la cuestión verdadera. Por tanto, la cuestión de hasta qué punto tienen derecho las organizaciones religiosas a institucionalizarse en forma de Estado, para–Estado, semi–Estado o aproximación al Estado. Creo que debe dejarse tan clara como que –lo mismo que otras actividades del

mundo civil, como puedan ser las culturales, por ejemplo—, las iglesias o religiones tienen derecho a un grado de institucionalización que les garantice (porque para eso se supone que estamos hablando en un marco democrático) su plena autonomía.

Creo que cuando la iglesia decía de sí misma que era una sociedad perfecta quería decir principalmente que era autónoma en la producción de su propio pensamiento, de sus creencias, símbolos, ritos, etc. Pero, obviamente, más allá de garantizar la autonomía, ya probablemente se entra en el conflicto con la excesiva institucionalización. Me da la impresión de que, efectivamente, ese es el núcleo del problema, que debe armonizarse, como muy bien se ha dicho, con las tradiciones históricas y culturales de cada uno de los países. Aquí se ha recordado muy bien que en países centroeuropeos y nórdicos el jefe del Estado es también el jefe de la Iglesia. Ya quisiera yo un jefe de la Iglesia así, porque evidentemente es puramente un jefe ad honorem que no ejerce la más mínima opresión sobre ninguno de los ciudadanos, ni de los creyentes ni de los no creyentes, ni sobre los de otras iglesias. Por tanto, allá el debate puede y debe plantearse en forma distinta a cómo se nos plantea en la tradición española, fuertemente marcada por ese “perfectismo” de la pretensión de la Iglesia.

Quisiera terminar con algo anecdótico y personal. Este verano me ha tocado traducir del latín original la *Utopía* de Tomas Moro al catalán y he reconocido una vieja lectura y una idea hermosa desde el punto de vista precisamente religioso en relación con el Estado, teniendo en cuenta que Tomas Moro, por su parte, murió en defensa de la fe católica. Tomas Moro

dice: “en la isla de Utopía se vive la religión con la idea de que Dios es tan grande que le encanta tener distintas formas de adoración, distintos ritos por los que se reconoce su autoridad suprema”. Es realmente un canto a la tolerancia de una extrema elegancia.

Intervenció2:

Buenas tardes, una primera pregunta para los tres ponentes. Hemos asistido a un importante esfuerzo de dibujar el marco teórico del debate que hemos estado contemplando y ahora yo les pediría a los tres ponentes un último esfuerzo para intentar concretar un poco más lo que significa o cómo podríamos gestionar la presencia de lo religioso en la sociedad.

Llegamos a un acuerdo sobre el hecho de que estamos convencidos de que la presencia de lo religioso en la sociedad puede aportar valores positivos a la convivencia, pero entonces, ¿cómo gestionamos esto? ¿Cómo lo podemos hacer evidente? ¿Cómo lo podemos potenciar? Y ¿qué límites debe tener esta presencia de lo religioso dentro de la sociedad?

Luego, una segunda pregunta, para el señor Contreras, y le pido disculpas por volverle a poner en aprietos, en esta sesión. Me considero una persona de izquierdas y siempre me he preguntado cómo es posible que el gobierno socialista, los diferentes gobiernos socialistas, hayan sido los que mayores privilegios han otorgado a la Iglesia en la época democrática; ¿cómo es posible que en esta última legislatura el gobierno socialista haya impedido que se denuncien los acuerdos Iglesia–Estado? Esto no me cuadra en absoluto con esta voluntad de ir hacia una sociedad de respeto mutuo a una sociedad realmente secularizada.

Una última pregunta, especialmente para el señor Tamayo, en el sentido de que se ha hablado sobre e hecho de que la Iglesia muchas veces esgrime el concepto de ley natural para intentar imponer su moral, para asociar la ley natural a una moral determinada. Lo que yo me pregunto, y ante los retos que ahora la sociedad se está planteado en muchos temas, como el tema del aborto, el tema de la eutanasia; pero no sólo esto, sino el tema, por ejemplo, de la grave crisis económica que estamos viviendo derivada de los abusos del sistema capitalista, ¿no tendríamos que ir hacia una ética de mínimos, una ley natural consensuada que estuviera por encima de las leyes de los Estados? Unos aspectos que, en lo referente a la dignidad humana, tuvieran en cuenta unos principios básicos que realmente las leyes de los Estados se tuvieran que remitir a ellas?

Lluís Maria de Puig:

Moltes gràcies. Voy a pedir, pues, la intervención de todos ellos.

Lluís Duch:

Bien, yo partiría de la base de que, históricamente, y no sólo en el seno del cristianismo sino en todas las religiones, la religión ha dado lugar a lo mejor y a lo peor, es decir, no hay un baremo fijo, único, para medir lo que podríamos llamar la calidad religiosa ni de las propias religiones históricas, ni de las instituciones que forman parte de esas religiones.

La religión da lugar a lo mejor y a lo peor, porque toca, o pretende tocar, la intimidad más profunda del ser humano y, como decía Jesús, desde las profundidades del ser humano es de donde salen las inconsecuencias mayores del propio ser humano, más que de lo que le puede venir del exterior. Por

tanto, teniendo en cuenta lo dicho por la primera persona que ha hablado, pues sí, la Iglesia católica ha dado muestras de santidad si se quiere utilizar el lenguaje religioso, pero también ha dejado la quema de brujas, la Inquisición, lavados de cerebro, etc. Pero eso, al menos a mí, no me produce ninguna extrañeza porque la religión forma parte y está dentro de lo que es propio del ser humano que es la ambigüedad. Siempre digo que el ser humano, fundamentalmente, no es ni bueno ni malo, sino que es ambiguo, que la ambigüedad que tenemos que resolver sobretodo en las situaciones más conflictivas y más agudas es lo característico del ser humano. Respecto a la cuestión de la sociedad “perfecta”, creo que es un tipo de argumentación que se utiliza sobretodo en el siglo XIX a raíz de la controversia de la Iglesia católica y del Estado liberal. Es ahí, creo yo, donde se produce algo de lo que aún estamos pagando las consecuencias: la eclesiastización del cristianismo. Es decir, la reducción de lo cristiano al formato podríamos decir eclesiástico. Y esto me hace plantear una cuestión que en mi intervención he puesto sobre la mesa sin entrar en ella y es si el cristianismo es una religión sacerdotal o una religión profética.

La respuesta que, por lo general, se ha dado, de lo que también ha hablado Tamayo sobre el *constantinismo* del giro radical que se da en tiempos de Constantino, y la historia posterior, nos pone sobre la mesa el hecho de que el cristianismo es una religión sacerdotal. Pero yo creo que esto es muy discutible, es decir, yo no creo que el cristianismo sea una religión, al menos inicialmente, de la integración social y de ahí que las antropologías que nacen en el último tercio del siglo XX –pienso no sólo en las antropologías británicas sino también en la escuela sociológica francesa de Émile Durkheim–,

estas escuelas antropológicas, también entienden el cristianismo como una religión del vínculo social y, por consiguiente, están viendo, a finales del XIX, que el cristianismo y, en particular, el anglicanismo en Inglaterra y el catolicismo en Francia, no están produciendo esta unión social o este vínculo social, y por eso creen que el cristianismo no está cumpliendo su misión de integrar a la sociedad, por lo que proponen otras salidas. Creo que el cristianismo es fundamentalmente una religión profética o, si se quiere, una religión que se sitúa en los márgenes de la sociedad, Es decir que, en la tensión entre el centro y la periferia, el cristianismo se sitúa o tendría que situarse en la periferia. Evidentemente, se me dirá que esto es una utopía, pero aunque en el momento actual las utopías tengan muy mala prensa, como antiguo discípulo de Ernst Bloch, continúo creyendo que el principio “esperanza” y el principio “utopía” juntamente con el principio “responsabilidad”, son los dos principios que pueden dar alguna salida al momento actual tanto política como religiosamente.

En cuanto a la presencia de lo religioso en la sociedad, no creo en las presencias institucionales, creo en la presencia de personas cristianas que, aunque no aportan soluciones cristianas *strictu sensu*, responden a las necesidades del momento en el que se encuentran con la respuesta que creen más adecuada, porque esta respuesta que creen más adecuada (como este señor que ha dicho que era de izquierdas y, que por practicar una política realmente humana, perdía las elecciones) es fundamentalmente lo cristiano, no es lo moral establecido mediante un código, mediante unos mandamientos, mediante unas encíclicas, sino que lo cristiano es la respuesta que se da cuando las situaciones lo requieren.

Con anticipación nunca sabemos que es lo cristiano. Lo cristiano siempre es respuesta a cuestiones que se plantean cuando los tiempos son propicios para que se planteen. Esto lo decía Max Seckler cuando se publicó la encíclica sobre la píldora. Ahí está el meollo de la relación entre lo religioso y lo político y es que lo religioso y lo político no tienen repuestas por anticipado. Ante las grandes cuestiones no tenemos respuestas prefabricadas, sino que son las situaciones las que en forma de pregunta nos incitan a dar una respuesta, una respuesta en que se acepte (algo que las instancias eclesiásticas y las instancias políticas al mismo tiempo no aceptan con facilidad) el riesgo de equivocarse. Los seres humanos aprendemos mediante la equivocación y la consiguiente rectificación, y esto es especialmente importante, creo yo, desde una perspectiva religiosa.

José María Contreras:

Bien, yo, aunque no iba dirigida a mí, me gustaría responder una cuestión en relación a la sociedad perfecta. Evidentemente yo estoy de acuerdo en que un elemento que configura esa concepción de esa sociedad perfecta, que además nace del derecho público eclesiástico canónico, sin lugar a dudas, es la “autonomía”. Me gustaría poner sobre la mesa que no se trata de una cuestión, aunque pueda parecerlo, superficial. La autonomía (y la independencia), es uno de los elementos que siempre se reclaman cuando se habla del derecho y la libertad religiosa y lo reclaman las confesiones frente al Estado, entendidas como auto organización. Es curioso. Si ustedes observan nuestra Constitución y nuestra Ley orgánica del derecho de asociación, tanto en relación con los partidos políticos, como con los sindicatos o las distintas asociaciones, nuestro ordenamiento exige que sean democráticos; sin embar-

go, hay confesiones que no tienen por qué ser democráticas y no se exige, ni se podría exigir constitucionalmente. Quiero decir, pues, que esto nos lleva a un elemento: que las confesiones pueden autoorganizarse libremente o como deseen.

Otro elemento (y este me parece mucho más relevante para un jurista) es el de la autonormación. Es decir, cuando la Iglesia católica reclama el derecho de autonomía, lo que está también reclamando es el derecho a autonormatizarse; por tanto, dentro del sistema jurídico, el derecho canónico como tal derecho, es decir, como ordenamiento jurídico, se ha reconocido al mismo nivel que el derecho de los Estados. Por tanto, aquí el problema que se plantea es la relación entre derecho estatal y derecho canónico y, evidentemente, es un campo complejo, muy complejo. En muchos casos puede chocar o no chocar; por poner un ejemplo, simplemente, piensen ustedes en el derecho canónico matrimonial, en el cual una mujer mayor de catorce años puede contraer matrimonio perfectamente y eso es válido también para nuestro derecho civil.

Bien, también se ha hecho referencia a los modelos de Iglesia de Estado, al modelo de iglesia de Estado del Reino Unido y a Suecia en los que se garantizan los derechos fundamentales de una manera más plena. Estoy totalmente de acuerdo. Sin embargo, aun estando plenamente de acuerdo, sí que llamaría la atención sobre un elemento, a saber, y es que ahí, todos los ciudadanos son iguales, excepto para ser rey. Sólo un anglicano podrá ser rey de Inglaterra y ahí ya estás mandando un mensaje. Es decir, si el príncipe Carlos dejara de ser anglicano, no podría nunca llegar a ser rey de Inglate-

rra. Por tanto, la separación no es tan clara y lo que se está transmitiendo a esos ciudadanos es que todos los ciudadanos somos iguales, pero ¡cuidado! Hay un debate en el Reino Unido donde se discute si ahora el rey Carlos, por el hecho de haberse divorciado, puede llegar a ser rey, es decir, hay que tener cuidado porque esto puede conllevar consecuencias prácticas muy importantes. Los dogmas se expresan en normas y las normas religiosas son normas que se aplican entre las personas que forman parte de esa misma colectividad.

Se hacía también referencia, no lo voy a rehuir, al tema de los privilegios de que goza la Iglesia católica y la relación con el Gobierno socialista respecto a la denuncia de acuerdos. La realidad es que sí. Todos los Gobiernos socialistas, curiosamente, no se si han dado más a la Iglesia católica pero si que la realidad es que no le hemos quitado nada. Quiero decir que incluso el 0,7 se hace con un Gobierno socialista; a pesar de lo cual, los Gobiernos socialistas son más laicistas que los Gobiernos del PP... Los Gobiernos socialistas han dado más en el ámbito educativo, en el ámbito de la existencia religiosa, en el ámbito económico y, sin embargo, su posición es más laicista que la del PP que, cuando gobierna, no les da nada o nada nuevo que no haya dado un Gobierno socialista. Cuestión distinta es el tema de la denuncia. Creo que hay que reflexionar, quiero decir, que estoy de acuerdo con lo que se ha dicho esta mañana, en el sentido que los acuerdos pueden conceder determinados contenidos que evidentemente nos pueden parecer más o menos cercanos o más o menos compatibles con ese Estado laico, pero la verdad es que ninguna sentencia del Tribunal Constitucional ha venido a decir que se trata de privilegios propiamente dichos y, por tanto, si así fuera, no formarían parte de nuestro sistema jurídico. Los privilegios no caben.

En todo caso, son contenidos; otra cosa es que sean contenidos que se extiendan, en cuyo caso entraríamos en el tema de la igualdad, y eso sí que es más complejo. Creo que ahí sí que nos movemos en un terreno más movedizo. Es cierto que determinados contenidos, por el principio de igualdad, deberían extenderse a otras confesiones; bien, pues estamos trabajando para ello. El problema es que si los contenidos no son constitucionales, cómo se puede justificar la denuncia por una cuestión puramente política; entonces, si entra en el ámbito de una decisión política, eso será cuestión del presidente del Gobierno, y el presidente del Gobierno ha dicho que no se va a denunciar, pero no hay razones objetivas para esa denuncia des del punto de vista de la compatibilidad o no del sistema con el elemento constitucional. Nos puede parecer mejor o peor, pero no son, o por lo menos nuestro Tribunal Constitucional no los ha declarado, anticonstitucionales.

Esto me lleva a la tercera parte, a dos preguntas referidas a la gestión. Una, ¿cómo gestionar lo religioso en la sociedad?, o la referida a la gestión de la diversidad y la política. ¿En qué se concretaría esa gestión pública? Pues yo diría que hay muchas cuestiones a las que habrá que dar solución: ¿Qué hacer con la existencia religiosa en centros públicos? ¿Qué hacer con la clase de religión en centros docentes públicos? ¿Qué hacer con las distintas formas religiosas de contraer matrimonio? ¿Qué hacer con los cementerios y los ritos funerarios? ¿Qué hacer, como decía esta mañana, con el descanso semanal y la festividad religiosa de ciertas confesiones? ¿Qué hacer con los ministros del culto? ¿Qué hacer con los lugares de culto? ¿Qué hacer con el 0,7? ¿Qué hacemos con la alimentación *halal* o *kosher*? ¿Qué hacer con los acuerdos? ¿Qué hacer con la comisión asesora de libertad religiosa? ¿Qué hacer con

las manifestaciones religiosas en el ámbito del espacio público? ¿Qué hacer con la presencia de autoridades religiosas en actos estatales? ¿Qué hacer con la presencia de autoridades públicas en actos religiosos? ¿Qué hacer con la presencia de funcionarios públicos, fuerzas armadas, cuerpos de seguridad, en actos públicos? ¿Qué hacer con actos públicos donde se integran actos religiosos? ¿Qué hacer con los símbolos religiosos en instituciones públicas? ¿Qué hacer con símbolos estatales en actos religiosos? La gestión a realizar es mucha. Hay muchas cuestiones que nos va a tocar debatir, porque justamente todo ello está en nuestra sociedad. Si todo esto lo metemos en el ámbito del debate politizado, será muy complicada su gestión y, por eso, lo que pretendemos, o lo que estamos intentando, es que todos los partidos políticos entiendan que la cuestión de la diversidad religiosa va a ser algo que les va a tocar gestionar a todos los partidos políticos de una manera o de otra, más tarde o más temprano, y que podemos utilizarla para la lucha política, aunque esto último puede hacer que la sociedad se fragmente y, fragmentada y polarizada la sociedad, será más complicada dicha gestión.

En este sentido, no estoy hablando de un gran pacto, aunque me parecería que sería muy importante. En cualquier caso, estamos trabajando para que todo el mundo entienda que la diversidad hay que gestionarla, y de la mejor manera posible, y que es y debe ser una cuestión sociológica y no ideológica. Y si hacemos que interfiera la ideología, entonces la solución será muy compleja, muy complicada y difícil, y justamente nos llevará a lo que decíamos antes: no utilizar ese elemento religioso para hacer que alguien deje una alcaldía o deje una comunidad autónoma o deje un gobierno. Con quitar a esa persona no evitaremos que la siguiente también vuelva a gestionar-

lo igual, con lo cual, siempre será una arma arrojada de unos contra otros. Al final, el gran perjudicado de todo esto será el ciudadano que seguirá sin haber hallado solución a todos estos problemas.

El problema que nos reclama la sociedad de España es: “oiga, debe usted solucionar esto de una manera u otra, mejor o peor pero dele usted una solución y no siga durmiendo en un cajón”. Yo creo que en lo que debemos trabajar es en dar soluciones, no pelearnos para “quítate tú para ponerme yo” porque, como decía antes, lo que nos estamos jugando es el elemento de convivencia y de paz social, no simplemente el hecho de ganar una alcaldía o un concejal.

Juan José Tamayo:

Resumo muy brevemente las respuestas a las preguntas que se me han planteado de manera directa. Bueno, la primera era la Iglesia y los pobres. Yo no he hecho un juicio sobre la actitud de la Iglesia ante los pobres, solamente he citado la frase de Fernando Cardenal, y estoy totalmente de acuerdo con usted. La Iglesia como institución ha generado una red de instituciones y de organismos a favor de los pobres, sin duda ninguna, cómo lo vamos a negar, y todavía hoy en plena crisis económica está atendiendo situaciones emergentes, situaciones de extrema necesidad; pero hay un matiz, y es que, para la Iglesia institucional, los pobres han sido objeto de asistencia, objeto de beneficencia, no sujetos transformadores de esa realidad; no han estado en el centro sino que han estado siempre en la periferia y se ha recomendado el dar limosna. Lo reflejaba muy bien Calderón de la Barca en aquella obra, *El Gran Teatro del Mundo*, y en ese teatro cada uno tiene que representar su

papel. El pobre tiene que representar el papel de la persona necesitada que agradece al rico que le de una limosna, y el rico tiene que ser una persona que dé a los pobres aquello que a él le sobra. También, por otra parte, creo que, si bien es verdad que la Iglesia ha estado siempre apoyando a los pobres, también lo es que ha luchado y se ha opuesto a todas las revoluciones sociales que han intentado eliminar la pobreza o luchar contra las causas de la pobreza. Lo decía Hélder Câmara, ¿os acordáis de aquel obispo brasileño del que celebramos este año el centenario de su nacimiento?, decía: “Si doy una limosna a un pobre me dicen que soy buen cristiano; si pregunto porque existen los pobres y lucho contra sus causas me dicen que soy comunista.” Quizás el problema es que la Iglesia ha asistido a los pobres, pero no ha sido lo suficientemente “comunista” para luchar contra las causas.

Y luego, sobre qué recomendaciones haría yo a los parlamentarios españoles (me parece que ha dicho) que van a votar la ley sobre la interrupción voluntaria del embarazo dentro de unos meses, pues mire, yo no soy quién para dar recomendaciones o consejos absolutamente a nadie, no sea que me puedan atribuir aquello de “consejos vendo pero para mí no tengo”. Pero sí que les diría dos cosas, y a usted se las diría también. Primero, que no existe una respuesta unánime en torno al debate de parte de los científicos; en estos meses ha habido declaraciones de científicos que han dicho que la vida humana comienza en el mismo momento de la concepción, pero también ha habido otros científicos que dicen que la vida humana es todo un proceso que no puede colocarse en un determinado momento específico; por tanto, pluralidad científica, es decir, apelemos a la ciencia, pero sabiendo que la ciencia tiene distintas posiciones.

Segundo, en relación a las religiones, las religiones no son coincidentes, no convergen en torno a una idea común sobre el tema y, respecto al cristianismo, exactamente igual. A lo largo de la historia, imagínese usted, me parece que hasta con León XIII (1890–1895) no se establece la doctrina de que la vida humana comienza en el mismo momento de la concepción. Hasta entonces, había las teorías famosas de la animación, de cuando el cuerpo es animado por el alma y, por ejemplo, creo que Tomás de Aquino decía que a los cuarenta días (en el caso de las mujeres a los noventa); Agustín de Ipona también decía lo mismo, así que no ha habido tampoco una doctrina unánime en torno a este tema; por tanto, ¿qué voy a decir yo a los políticos? Lo que sí se les puede decir a los políticos o a los votantes es que, primero, el aborto es un problema social, es un hecho, eso sí que es incuestionable y que hay que buscarle una respuesta; segundo, que hay una serie de derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y tercero (creo que es también muy importante), que en ningún caso se puede demonizar o condenar a las personas que están en esa situación. Es decir, yo nunca diría que una mujer que aborta es asesina y que lo que comete es un asesinato. Por supuesto, no creo que ese tipo de lenguaje sea un lenguaje realmente cristiano, porque es un lenguaje descalificatorio, y muchísimo menos que se aplicaran penas temporales a aquello que previamente se considera que es un asesinato que tiene también penas eternas.

Así pues, hay que tener muchísima prudencia en estas cuestiones y el debate debe realizarse con todo rigor y toda seriedad, sin dejarse llevar por ideologías únicas, o por uniformidades que realmente no existen.

Preguntaban, también, lo de la Iglesia “sociedad perfecta”; bueno, a mí, esa expresión, desde el punto de vista teológico, no me gusta. No conozco nin-

guna tradición originaria del cristianismo que defina la Iglesia como sociedad perfecta. Digo “originaria”; la Iglesia es pueblo de Dios, es comunidad de creyentes, es movimiento igualitario, hasta cuerpo místico, fíjense ustedes si hago concesiones, pero la expresión “sociedad perfecta” creo que está tomada del marco civil y que no se corresponde con lo que debe ser una comunidad cristiana. Si usted me dice “comunidad cristiana”, todavía lo acepto. Si me dice “sociedad perfecta”, lo aceptaría con una condición, a saber, que fuera una sociedad realmente democrática, entonces podría aproximarse a la perfección. Pero claro, tenga usted en cuenta que Pío X y León XIII definieron a la Iglesia como una *societas* jerárquica e *inaequalis*, es decir, una “sociedad jerárquica y desigual” y, además, no a causa del deterioro y la evolución de los tiempos, sino por la propia voluntad divina. Estos conceptos que definen a la Iglesia en función de otras instituciones, liberándola además de otras dimensiones que tienen las otras instituciones como respeto a los derechos humanos, o como práctica de la democracia, me parecen muy peligrosos, sobretodo porque son unas definiciones que van a salvar a una institución, liberándola de una serie de responsabilidades.

Y, finalmente, respondo a lo de la ética de mínimos y presencia de la religión en la sociedad. Ciertamente, no puede ser una presencia por la vía dogmática, no puede ser una presencia por la vía de imposición de una moral, no puede ser una presencia por la vía del poder, sino que tiene que ser una presencia por la vía de la solidaridad y por la vía del compromiso con los excluidos y marginados. Cuando tú dices “ética de mínimos”, de acuerdo, pero atención: ¿de dónde surgen esos mínimos, de la ética occidental? Ese es el problema. Creo que cuando se habla de ética de mínimos estamos pen-

sando en las concepciones éticas de la sociedad occidental, y yo pienso que una ética de mínimos debe construirse con todos los valores, con todas las axiologías de las diferentes culturas y de las diferentes tradiciones religiosas, incluyendo por supuesto, un valor que nunca se incluiría en una declaración de derechos humanos, como es la compasión y, sin embargo, está en la base del budismo, o la interdependencia en el caso del hinduismo, y así sucesivamente.

Lluís Maria de Puig:

Em sembla que està clar que continuariem hores i hores aquí amb aquests tres experts, però el temps ens ha atrapat i el que hem de fer tots és donar les gràcies més cordials als tres ponents que ens han donat una lliçó aquest matí i a primera hora de la tarda, i que han acabat de ratificar amb aquestes respostes a les preguntes que vosaltres els heu fet. Muchísimas gracias por haber venido, moltes gràcies per haver vingut.

CRÈDITS

Primera edició: juny del 2010

© Can Quintana –Museu de la Mediterrània–
i Fundació Ernest Lluch

Can Quintana – Museu de la Mediterrània
Carrer d’Ullà, 31
17257 Torroella de Montgrí
Tel. 972 75 51 80

Fundació Ernest Lluch
Santa Eulàlia 66–80,
08340 Vilassar de Mar
Tel. 93 759 00 84
www.fundacioernestlluch.cat

© Dels textos els seus autors

Disseny gràfic cobertes i interior: Bloc D
Maquetació: Bloc D

Impressió: Sprint Copy
Dipòsit legal: B-28.922-008
ISBN–13: 978–84–693–4565–8

COLOFÓ

“Aquest sisè volum es va acabar d’imprimir
a l’Estiu de 2010, immersos en un any de penúries econòmiques
i decepcions estatutàries”