

Beatriz Vila Ramos
Universidad Francisco De Vitoria
Madrid (España)

b.vila.prof@ufv.es

22 de marzo de 2013

30 de abril de 2013

De la XX a la XX

ISSN: 1885-365X

El hombre y el Estado. El cristianismo y la libertad religiosa

The man and the State. Christianity and religious freedom

El artículo analiza la posición del hombre en las distintas etapas de la historia en el desarrollo jurídico-político de la organización del poder político, deteniéndose en el impacto que ocasiona el Cristianismo no sólo en la historia, también en la relación del hombre con el Estado y su actuación como ciudadano. La autora realiza una lectura centrada en el concepto del hombre, de su religión y de las relaciones con la comunidad y el Estado del que forma parte, teniendo presente que en pura teoría política, cualquier opción del Estado en relación con las religiones de los ciudadanos es posible, pero también que la opción del Estado no es neutra, lo que implica la necesidad de afirmar el principio de libertad religiosa.

PALABRAS CLAVE: Estado, ciudadano, religión, Cristianismo y libertad religiosa.

The paper analyzes the development of men in various stages of history in the legal and political organization system, stopping on impact caused by Christianity, not only in history, but also in man's relationships with the state and it's actions as a citizen. The author conducted a reading centered on the concept of man, his religion and relationships with the community and the state to wide it belong, considering that in pure political theory, every option of the State related to the religion it's possible, but the choice is not neutral, which implies to recognize the principle of religious freedom.

KEY WORDS: State, citizen, religion, Christianity and religious freedom.

1. Introducción

El impacto del Cristianismo no sólo produce efectos en el cristiano. Independientemente de nuestro sentido religioso es de rigor reconocer el papel del Cristianismo en el fundamento de los derechos humanos, luego fundamentales; en la transformación de las relaciones entre los hombres por la introducción del principio fraternal de igualdad, en el sistema liberal y en la organización democrática. Este artículo pretende poner de manifiesto, no sólo el impacto del cristianismo en la sociedad, también los efectos positivos de

la sana laicidad.

El Cristianismo introdujo también en la Historia occidental de manera absolutamente nueva una clara separación entre política y religión, afirmando la supremacía de lo espiritual respecto a lo temporal, relativizando el poder político; esto es, subordinando ese poder a criterios –superiores e independientes – de verdad moral, de Derecho natural, de justicia, y también de tipo escatológico (Rhonheimer, 2009: 15). Es precisamente la separación entre lo temporal y lo espiritual lo que supuso que el Cristianismo fuera condición de posibilidad para el desarrollo cultural de la política occidental laica; cultura inspirada, como pasaremos a analizar, en la civilización greco-romana transformada por el Cristianismo.

A pesar de lo expuesto, sorprende en la actualidad, la tensión en la relación Iglesia y Estado, cuando la Iglesia ha venido a reconocer los efectos positivos de la sana laicidad del Estado, no sólo esforzándose por encontrar sus raíces originales y afirmando la clara separación entre política y religión, sino también poniendo empeño en conciliar el reconocimiento del dualismo política-religión. Frente a otras culturas y religiones, la Iglesia católica confiere plena legitimidad al carácter laico del Estado y al proceso democrático, aun cuando pretenda ser fuente de inspiración de los principios que sustentan el Estado constitucional en la actualidad.

En pura teoría política, cualquier opción del Estado en relación con las religiones de los ciudadanos es posible, pero también que la opción del Estado no es neutra. La medida que el Estado establezca en el nivel de respeto a la libertad religiosa de los hombres y mujeres que integren la sociedad, mostrará el grado de respeto y libertad en un ámbito específico de enorme trascendencia para sus ciudadanos, y en consecuencia determinará también, los niveles de libertad de ese Estado.

2. El hombre y la organización de la estructura jurídico-política del Estado

La historia resulta imprescindible para conocer a fondo el presente. Ahora bien, la historia puede leerse de muchas maneras, y eso mismo ocurre en este caso. La nuestra es una lectura centrada en el concepto del hombre desde el análisis de su posición en las distintas etapas de la historia y en el desarrollo jurídico-político de la organización del poder político. Desde esta perspectiva conviene preguntarnos cuál ha sido el papel que las distintas civilizaciones han asignado al hombre en sus relaciones jurídico políticas.

El concepto de Estado se puede abordar desde una pluralidad de enfoques; nuestro punto de partida va a consistir en la consideración del Estado como grupo suprafuncional y organizado dotado de un ordenamiento jurídico-político. Desde esta perspectiva podemos definir el Estado como la forma política de organización de un grupo social, que se configura en torno a una función genérica y estable, y se articula en una serie de fines contingentes y por ello variables, conforme a un ordenamiento que contribuye a estructurar el grupo.

En sentido estricto no podemos hablar de Estado hasta el S. XV, cuando la organización de poder dependiente del rey se ha impuesto a la organización nobiliaria hasta tal punto que Maquívelo sugiere un modo para denominar este sistema de organización: *lo stato*, lo estable. El ordenamiento estatal responde pues, a una forma específica de regulación de la vida política, cuya forma embrionaria comienza en Europa a finales de la Edad Media y se desarrolla a lo largo del Renacimiento, culminando en los siglos XVI y

XVII (Fraile, 1977: 42). Tiene por tanto una vida dilatada, favorecida por la adaptación de sus estructuras a las circunstancias históricas e ideológicas que se han ido sucediendo, conformando diferentes formas de Estado; este hecho no sólo implica la superación de una organización de poder por otra, sino que supone, sobre todo, la sustitución de los fundamentos del orden político, social y cultural medievales por los que configuran el sustrato de la Edad Moderna.

2.1. La concepción del hombre en la organización política griega

Establecer la organización que existía en Grecia con la intención de marcar la evolución que se produce respecto al hombre y al ciudadano tiene no poca complejidad. Al talante sui generis de los autores, de las diversas escuelas y los condicionamientos impuestos por la materia de su escritura y las convenciones, se suma el hecho de que los historiadores centran su atención en las guerras y en sus efectos destructivos sobre la sociedad y la moral; en su mayoría los oradores se ocupan de casos políticos o privados, con lo que las alusiones a la organización política y a su forma de gobierno no se desarrollan en un pensamiento sistemático, salvo quizás en Aristóteles y Platón.

En general, la respuesta de los griegos ante la incitación de las culturas que encontraron en Egipto y el Oriente Próximo, se centró en crear una imagen nueva del mundo lograda a través de la observación y de la reflexión progresivamente liberada de la cosmología mítica. En lo que se refiere al tema de la política, el ciudadano y el Estado no es ignorado por la cultura griega, no son pocos los historiadores, dramaturgos, filósofos y ciudadanos griegos que vivieron, discutieron, reflexionaron y escribieron sobre las tensiones y conflictos de interés en competencia por la distribución de poder. Sobre los orígenes del Estado o de la organización política, las escuelas en las que se agrupan los autores griegos ofrecen diferentes versiones y formulan teorías bien descritas por Platón en La República, que vienen a explicar, según su concepción de la naturaleza del hombre, los orígenes del Estado.

La vida en Grecia se organiza en torno a la *polis*, o como se refleja en la mayoría de las traducciones, las ciudades-estado¹. En este marco la sociedad jurídica y política estarán íntimamente vinculadas. Muchos autores significan el relato de Protágoras, como antecedente de la teoría del pacto social², que pretende fundamentar la creación de su Estado ideal en la comprensión de la fundación de la organización estatal griega, y así se formula en el diálogo platónico del mismo nombre (320A-322B) (Gil, 2005: 102).

Conforme a las ideas griegas, el Estado y las leyes surgen por acuerdo de los hombres, pero no se trata de una creación arbitraria sino fundada en cualidades propias de la naturaleza humana (Muñoz Valle, 1974: 122), que centran el interés “en el ser humano y en el lugar de éste en la sociedad” (Gaarder, 1980: 74), el eje debía ser el hombre³. ¿Cómo si no podrían acordar la organización de una democracia en la que participaran “todos” a través de la asamblea popular?

Cuando hablamos de *polis* en Grecia, entendemos que se trata de una comunidad de ciudadanos, lo que incluye a gobernantes y a gobernados. El punto central, a diferencia de otras civilizaciones, estaba en el *Agora*, y por ello la *parresía* (Foucault, 2004: 48) ocupaba un papel central en Grecia. La *parresía* consiste en una actividad verbal en la que el hablante tiene una relación con la verdad a través de la franqueza al reconocer el decir la verdad como un deber para mejorar o ayudar a otras personas. En este sentido queda claro que para los griegos la democracia no está circunscrita solamente a la elección de los gobernantes, sino también a una forma de gobierno donde estaba claramente involu-

crada la responsabilidad de los ciudadanos a participar en la vida pública. No debemos olvidar que en Grecia no todos eran ciudadanos y por ello se consideraba un privilegio participar en la *polis*. En cualquier caso todos coinciden en la importancia de la política y en la relación entre el hombre bueno y el buen ciudadano, sin disociar la realidad del hombre con la de la *polis*.

2.2. La concepción del hombre en la organización política romana

La historia de la democracia ateniense se pierde en el siglo IV a.C. en sus confrontaciones bélicas con Esparta, Tebas y Macedonia hasta convertirse en provincia del Imperio romano. Roma responde, en sus orígenes, a una organización tribal establecida sobre un espacio reducido, si bien su crecimiento la llevó a configurar una estructura de base territorial con una organización de poder única, con unas mismas normas fundamentales, una misma lengua y una misma base cultural; esto es, una primera organización jurídico-política que desconocía el Derecho en contra del Estado y buscaban ante todo la realización del hombre en el marco y al servicio del Estado (Fraile Clivillés, 2011: 38), sin disociar los deberes para con el Estado de su realidad como personas y ciudadanos.

Es generalmente conocido lo que Roma significa y ha significado para la civilización política del mundo occidental: el Derecho como la técnica mejor y más apropiada para la administración de un Estado de grandes dimensiones; la originalidad en la implantación de un "primitivo" Estado de Derecho que realiza una profunda separación entre el Derecho público y el Derecho privado; el Derecho natural como la justificación de un orden universal racional (Loewestein, 1970: 5), y el reconocimiento del principio de igualdad de derechos para todos los ciudadanos (Fraile Clivillés, 2011: 38), aún cuando no todos lo eran.

El concepto romano de ciudadano supuso en su momento una innovación, una ruptura total con la experiencia precedente. A pesar del paso de los siglos, la novedad no ha perdido su frescura. Cualquiera podía ser ciudadano romano independientemente de cuál fuera su identidad, o su origen étnico, ya que la sociedad romana y el Estado se forman sobre el concepto de integración de la ciudadanía. Esta es la gran innovación. Si en Atenas, para ser ateniense-político había que ser ateniense-étnico, Roma separa las dos dimensiones estableciendo una sociedad abierta que integraba a otras poblaciones en su comunidad política. El crecimiento paulatino pero rapidísimo del número de ciudadanos romanos y la consiguiente ampliación del Estado se debió, no al aumento de población, sino a la integración de otras gentes en la sociedad y el Estado romano. Esta fue la clave última de la creación del gran Imperio Romano que entendía al hombre como ciudadano.

La nueva comunidad surge en el acuerdo con el Derecho, que se establece como norma superior que rige esa comunidad. Las normas o costumbres propias de los pueblos que forman la comunidad pasan a un segundo plano, considerándose de carácter privado y en consecuencia válidas sólo si es el caso, para el grupo que las traía. En segundo lugar, es aceptado que cualquier norma propia de esos grupos o pueblos, es decir, de raíz étnico-histórica, está supeditada a la norma general, a la nueva ley. Por ello no es posible que aparezca el conflicto entre las normas, usos y costumbres de esos pueblos con el ordenamiento jurídico romano, pues se establece el principio de jerarquía a favor de la ley romana. Con otras palabras, la nueva ley es una ley por definición civil y aplicable entre *cives*, entre ciudadanos; las normas propias de los pueblos pervivían, igual que sus usos y costumbres, siempre que no entraran en conflicto con la ley civil romana (Pereira Maut, 2005: 145).

El ciudadano, el hombre romano, era pues parte de la comunidad jurídico-política fundada en las leyes sin que esto le produjera la disociación alguna. En cualquier caso, la

gran carencia a la que ha de enfrentarse el mundo romano es el principio de igualdad entre los hombres, sin distinción entre ciudadanos y los que no lo son. Esa es aportación, entre otras, del Cristianismo.

3. El Cristianismo y la organización jurídico-política occidental

Hasta ahora hemos tratado la relación del hombre y la organización política griega y romana, constando la inexistencia de conflictos entre el hombre ciudadano y la organización estatal.

Por las razones que procedemos a analizar, la aparición de la Iglesia cristiana como institución distinta autorizada para gobernar los asuntos espirituales de la humanidad con independencia del Estado, puede considerarse, sin exageración, como el cambio más revolucionario de la historia de la Europa occidental, también en la filosofía política y en la ciencia política. Aunque sin confusión, pues el cristianismo no es una filosofía ni una teoría política.

En general los autores mantienen que los Padres de la Iglesia estaban sustancialmente de acuerdo con Cicerón y Séneca en lo que respecta al Derecho natural y a la necesidad de justicia en el Estado. Ahora bien, *la posición del hombre frente al Estado se transforma con el Cristianismo* y la constitución de su Iglesia, modificando también las relaciones del hombre con la organización estatal

El cambio es tal, que requiere por parte del Estado, y en la intención de respeto y libertad para el hombre ciudadano en la organización estatal, la afirmación del principio de libertad religiosa; hecho que permite al hombre ciudadano mantener sus obligaciones para con el Estado y, en el caso de que así sea, practicar y profesar su religión en armonía con el Estado al que pertenece como ciudadano.

No es objeto de este trabajo establecer un estudio sobre el Cristianismo, sino detenernos en aquellas cuestiones que suponen un punto de referencia inevitable en la evolución de la historia occidental. El Cristianismo, al *transformar el concepto del hombre*, transforma también con las luces y sombras de los siglos, la sociedad, el Estado y la historia de la humanidad, si bien conviene realizar algunas precisiones.

La palabra Cristianismo está atestiguada por primera vez por San Ignacio, obispo de Antioquía, actual Siria ("Carta "a la Iglesia en Magnesia" 10,3 anterior al año 107"); también en Antioquía los discípulos (de Cristo) se llamaron cristianos por primera vez (Hch 11,26) (Guerra Gómez, 2010: 328). Durante casi todo el primer milenio de existencia, el Cristianismo coexistió con distintas religiones, y superó en los primeros años de su existencia en el Concilio de Jerusalén, la intención de ser convertida en una rama más del Judaísmo sin entidad o esencia propia (Guerra Gómez, 2010: 328). Aunque en el Cristianismo hay normas ético-morales, ritos, libro sagrado, oraciones..., también en otras religiones monoteístas, el Cristianismo más que "algo" es "alguien". Jesucristo es ejemplo de vida, y el Cristianismo no se reduce al cumplimiento de unas normas, sino al seguimiento de Cristo conforme a sus enseñanzas. Sin duda, el mensaje central del Cristianismo gravita también en la Resurrección, la vida nueva, la nueva vida.

A pesar de las coincidencias del Cristianismo con el Judaísmo cuya religión se cimienta en la experiencia histórica de un pueblo (Domingo Gutiérrez, 2011: 3), como nos recuerda Navarro Valls (Navarro Valls, 2004: 196) a Juan Pablo II gustaba de llamar al pueblo judío, nuestros hermanos mayores, porque dieron al mundo el monoteísmo ético, los judíos⁴ siguen gravitando en torno a unificar *Torah* y al Arca de la Alianza desde la revelación di-

vina de Moisés incluyendo la *Mishnah* (repetición, enseñanza, compilación de la doctrina tradicional judía), el Talmud (literalmente se traduce como estudio, esta compuesto por muchos libros de gran tamaño de la *Mishnah* y sus comentarios), la *Torah* oral (complemento de la *Torah* escrita) en la esperanza mesiánica; los Cristianos trascienden a las normas, al código ético y moral y centran su mensaje en la caridad, en el amor y en la fraternidad (amor de Dios y por Dios, de los hijos de Dios, de todos los hombres como hijos de Dios). El Cristianismo exige “amaros unos a otros como yo (Cristo) os he amado” (Jn 1,12). *Reconoce la igualdad de todos los hombres y la universalidad de sus principios*, cuestión que había preocupado no sólo a los griegos, también a los romanos y sigue preocupando hoy por hoy.

La dignidad de la persona se descubre a la luz del Cristianismo como recuerda la Declaración *Dignitatis Humanae*: “Dios tiene en cuenta la dignidad de la persona humana que Él mismo ha creado, que debe regirse por su propia determinación y gozar de libertad”. Los derechos humanos encuentran su fundamento en la dignidad de la persona, y no en el reconocimiento de la organización estatal que no los positiviza hasta el siglo XVIII.

3.1 El cristianismo y la autoridad de la organización jurídico-política estatal

Cuando Teodosio declara el Cristianismo la religión oficial del Imperio, las dificultades en las concepciones cristianas respecto a la posición de la Iglesia, el hombre y el Estado se agudizan. Ahora bien, entre los siglos VI y IX Europa occidental sería objeto de invasiones por parte de los bárbaros, incapaces de captar los restos del saber antiguo y la evolución vivida. La concepción del Estado, o de la organización estatal, también difería de la heredada. En lugar de un Imperio vertebrado, los germanos ofrecían un conjunto de grupos de tamaños variables, asociados a veces en confederaciones constituidas en torno a un jefe militar de prestigio; pero no conocían la existencia de un Estado o grandes Estados fuertes, y ni siquiera entraba en sus categorías la misma idea de Estado o de organización política (Vallespín, 1990: 221).

Como podemos comprobar tras la lectura del Nuevo Testamento, la obligación de los cristianos de respetar la autoridad constituida estaba profundamente arraigada en el pensamiento cristiano. Para ser cabalmente cristianos y vivir en plenitud la propia fe, no se consideraba necesario un sistema social, jurídico o político derivado de la fe (Rhonheimer: 2009: 28). Recordemos las memorables palabras de Jesús: “Al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios” (Mateo 22,21). No se trataba sólo de dar al César lo que era del César, sino también a Dios lo que era de Dios y, de producirse un conflicto, sólo en ese caso, no podía caber duda de que el cristiano debía seguir antes a Dios que al hombre. Las normas seculares son consideradas obligaciones civiles, pero no absolutas.

En este periodo, la *distinción entre lo espiritual y lo temporal* era esencial al punto de vista cristiano, si bien las controversias constitucionales modernas han agudizado el contraste entre las dos concepciones en una forma que nadie pensó en un principio, ni durante muchos siglos después. *La libertad* es la primera reivindicación de un cristiano, la libertad de poder vivir según sus convicciones. Es difícil imaginar que la libertad hubiera podido desempeñar el papel que llegó a tener, especialmente en el desarrollo del Estado liberal si no se hubiera concebido a las instituciones éticas y religiosas independientes del Estado y de la coacción jurídica.

Ni siquiera existía esa diferencia respecto al Derecho. Los pueblos germánicos tenían una concepción personal del ordenamiento jurídico (“la ley sigue al cuerpo”) que difería

del concepto territorial que seguían los romanos, así ocurrió que los pueblos bárbaros se abrieron camino por tierras del Imperio Romano llevando con ellos su ordenamiento jurídico, lo que sin duda también afectaba a la estructura de su organización. El contraste era sin duda muy marcado, y la convivencia obligó a idear mecanismos de resolución de conflictos cuando las partes en litigio “eran de diferente Derecho”, si bien, progresivamente, el ordenamiento jurídico se fue transformando y a medida que se instauraban las estructuras jurídico-políticas comenzó a ser territorial. Como ha demostrado Harold J. Berman, el Cristianismo puso fin a la “ficción de inmutabilidad del Derecho consuetudinario” de tipo germánico (Rhonheimer, 2009: 40).

El saqueo que se produjo con la invasión de Alarico en Roma en el año 410 produjo un fuerte impacto en numerosos paganos y cristianos, como queda reflejado en los escritos. *Tres son los pensadores que destacamos* de los dos siglos siguientes: San Ambrosio de Milán, San Agustín y San Gregorio; los tres pertenecen al periodo formativo del pensamiento cristiano. San Ambrosio en la segunda mitad del siglo IV vio en la invasión el mayor peligro para el Imperio y la Iglesia, su oposición al mundo bárbaro es evidente en sus escritos. Defiende en consecuencia la autonomía de la Iglesia en materia espiritual, afirmando la universalidad del Cristianismo frente al principio de territorialidad que mantenían los romanos y pueblos bárbaros.

San Gregorio Nacianceno era originario de Capadocia, ilustre teólogo y orador y defensor de la fe cristiana en el siglo IV. Como confiesa él mismo en su autobiografía (cf. Carmina (Histórica) 2, 1, 11 *de cita sua* 340-349: PG 37, 1053) era reacio a recibir la ordenación presbiteral porque sabía que así debería ser pastor, ocuparse de los demás, de sus cosas, y por tanto ya no podría dedicarse exclusivamente a la meditación. Con todo, aceptó esta vocación y asumió el ministerio pastoral con obediencia total, aceptando ser llevado por la Providencia a donde no quería ir (cf. *Jn* 21, 18), como a menudo le aconteció en la vida.

San Agustín, discípulo de San Ambrosio es, sin duda, el pensador cristiano más importante de la época. Su gran libro *La Ciudad de Dios*, fue escrito para defender al Cristianismo contra la acusación pagana de ser el desencadenante de la decadencia del poder de Roma, si bien expone a la vez sus ideas respecto a la posición del hombre, la organización política, y el ordenamiento jurídico. Como nos recuerda Vallespín (Vallespín, 1990: 224), el clérigo español Paulo Orosio, que había conocido de cerca las invasiones y que residió un tiempo en Hipona y Jerusalén, escribió una historia universal desde el punto de vista cristiano de la época. La idea partió del propio San Agustín que, falto de tiempo, o de tranquilidad, la encomendó a su amigo y discípulo.

Para San Agustín la naturaleza del cristiano es doble pues el hombre es espíritu y cuerpo. Es a la vez ciudadano de este mundo y de la Ciudad Celestial; es de dos ciudades, la de su nacimiento y *la Ciudad de Dios*. En su análisis expuso la distinción clave para entender el conflicto que venimos analizando. A su concepción se la denomina con frecuencia “de las dos espadas” o de las dos autoridades, y recibió exposición a finales del siglo V en boca del Papa Gelasio I. La teoría de las dos espadas establece con claridad la posición de cada cuál, sin que necesariamente deba producirse el conflicto entre una y otra. Dos poderes en la tierra no yuxtapuestos, el temporal al espiritual.

Los primeros tiempos de la Edad Media tuvieron un importante impacto sobre la filosofía política de la Europa occidental pero, tras las invasiones, se volvió a identificar el Derecho con la justicia y la equidad, concibiendo el Derecho humano y divino como una sola pieza. Esta teoría no era algo nuevo, sino la re-exposición de lo que todo el mundo daba por sentado. A partir del siglo XI el problema versa sobre los límites de la doble autoridad a la que estaban sometidos los hombres, pero no sobre los conceptos de los

que venimos hablando. En este sentido, y sólo en este sentido, había controversia entre Iglesia y Estado.

Sería sin duda una equivocación juzgar el sistema medieval con categorías modernas, liberales o incluso democráticas. La confusión que se produjo entre Iglesia – Estado en el sistema medieval, fue un “error fecundo”, ya que como el Derecho canónico provenía en gran parte del Derecho romano, secular y laico, y del Derecho público, se produjeron cambios que afectaban a la cultura urbana y universitaria siendo el origen del Estado moderno y de las principales instituciones jurídicas del mundo moderno.

La época moderna será la que nos enseñe que al poder político, a diferencias de otras épocas, no lo controla, ni lo debe controlar, un poder espiritual religioso, sino otro poder político, aunque la Iglesia sin duda puede ser fuente de inspiración; se hubieran ahorrado las grandes tragedias del siglo XX si la política se hubiera inspirado por los valores y comportamientos cristianos.

4. El estado y el hombre religioso

Comenzábamos manteniendo que la posición de un Estado frente a la religión no es neutra. La religión es una vertiente del ser humano que afecta a los hombres que forman parte de la sociedad y del Estado en el que viven y conviven. La dimensión religiosa es un elemento antropológico básico de todo hombre (Zubiri, 1978: 101) y por tanto del ciudadano, no sólo como experiencia de vida sino también como realidad cultural que merece y debe ser conocida. La búsqueda del sentido de la vida implica la preocupación también en el plano religioso, y es un hecho que desde el momento en que la religión da forma y sentido a la vida, trasciende al mero plano de vida físico (Guerra Gómez, 2010: 10). La religión, las religiones⁵, siempre que no degeneren en una mera ideología, impregnan la cultura y la sociedad en la que se desarrollan. Entre el hecho religioso, el contexto cultural y el ambiente social se da una interrelación indisoluble e inevitable y, en la misma medida, se produce una coherencia entre la fe y la vida de los habitantes de una región y época determinada y, en este sentido, no pueden ser realidades aisladas en el plano público.

La naturaleza humana es social, la alteridad es una de las notas constitutivas del ser humano porque sólo se concibe al hombre desde la convivencia con sus semejantes, esta es la razón por la que el hombre en su relación con los demás ha preocupado siempre al pensamiento filosófico⁶. El desarrollo del hombre se produce en la relación con sus semejantes en la sociedad de la que forma parte, pero cuando se analiza al hombre en sociedad es necesario advertir que el ambiente individual de cada uno está limitado por el de su compañero, y sujeto además al sistema general o social, y por ende al ordenamiento jurídico; en la misma medida que las relaciones sociales que tienen lugar en sociedad determinan una buena parte de nuestros comportamientos, también la religión transforma.

La posición que ocupa la religión para el hombre en su desarrollo como persona, y el carácter interrelacional del hombre, justifican que el Estado, a través de la libertad religiosa, reconozca, cuanto menos, la existencia de la religión, de las religiones, tanto en la sociedad como en su ordenamiento jurídico.

Entre el hombre y la sociedad se establece una doble vía de comunicación relacional. Por un lado la sociedad a través de los agentes de socialización y mediante el proceso de socialización establecen las pautas y roles, las maneras de hacer y de obrar que responden a las expectativas del grupo social. Las pautas serán los modelos de conducta de esa sociedad. Los roles son los modelos específicos de una función o posición en el seno de la colectividad. Los modelos de conducta dependerán de la estructura social y serán por

ello relativos, transformándose de una civilización a otra, de una época a otra. Si bien en esta doble vía no hemos de olvidar que la persona es sujeto responsable en el entorno donde se desarrolla y por ende establecerá, conforme a la razón y a su conciencia, un papel, su papel, en la sociedad en la que interrelaciona.

Desde el ejercicio de su inteligencia y libertad, los hombres se comprenden primero como personas, y son las personas las que instauran la sociedad, forjándola, limitándola y enriqueciéndola (Garrido Gallardón, 2011: 28). Así, aun cuando exista esa evidente influencia entre la persona y la sociedad, queda claro quién debe prevalecer. Teniendo en cuenta que la sociedad encuentra su fundamento en la dignidad de la persona y que ésta debe seguir el dictado de su conciencia, es lógico suponer que en caso de conflicto, prevalecerá la conciencia individual de la persona sobre los dictámenes de la sociedad y/o del Estado, y no al contrario.

El hombre en sociedad se agrupa en estructuras sociales muy distintas. La estructura social más compleja es el grupo social. Éste puede definirse como una entidad social estable y ordenada que persigue la consecución de un fin. Ese fin constituye el factor de integración del grupo, incidiendo en sus valores y por ende en el ordenamiento jurídico del grupo que vendrá a reflejar sus valores, pautas, y roles, y que se configurará como mecanismo de control social. Como manteníamos en páginas previas, el hombre se desarrolla en la interrelación en sociedad, y la religión constituye un factor clave de su desarrollo, por ello la sociedad en la que se integra y el Estado, tienen obligación de atender los derechos y deberes comunes de todos y cada uno de los miembros de las distintas religiones.

4.1 La libertad religiosa

La Iglesia y el Estado son entidades diferenciadas, y procede el reconocimiento de autonomía y libertad en ambas. La limitación del poder político es requisito para que se produzca el respeto a la autonomía jurídica y política del Estado, lo que confiere validez al mismo sistema político a través del proceso de legitimidad del sistema democrático y constitucional, el Estado de Derecho aparece como primer límite a ese poder político, sin duda también el reconocimiento de los derechos y libertades fundamentales; en cualquier caso esa limitación no procede de la Iglesia o de la religión.

Siguiendo en esta misma línea, es de rigor reconocer también la autonomía y libertad de la Iglesia. Las reglas comunes son comunes para todos los intervinientes en el proceso político incluida la Iglesia, que debe tener completa autonomía y libertad, sin imposiciones por parte del Estado o del poder político que goce de las legítimas mayorías. La Iglesia no es un poder político del Estado y carece de capacidad de legislar o de imponer sanciones coactivas, pero eso no significa relegar las religiones al plano íntimo o impedir a los que profesen una religión actuar conforme a sus convicciones, tanto sea como ciudadanos o como integrantes del poder político. Tampoco puede el Estado ni el poder político limitar sin medida la libertad de las personas que integran el Estado, ese es el fin y fundamento de los derechos humanos positivizados en los derechos fundamentales, también en materia religiosa.

4.2 La posición del Estado respecto al hombre y la religión. Tipos de relaciones del Estado y las confesiones religiosas

Vivimos en sociedades crecientemente multiculturales en las que conviven personas que profesan diferentes credos, y desde luego que no profesan ninguno (Sánchez Cámara,

2011: 54) y por ello resulta trascendente analizar la postura del Estado en relación con la religión. Sin duda la posición que adopte afectará al nivel de libertad de los hombres que formen parte de ese Estado.

A grandes rasgos las relaciones entre el Estado y las confesiones religiosas pueden regularse conforme a cuatro modelos: la laicidad, el laicismo, la aconfesionalidad y la confesionalidad. El modelo confesional supone reconocer que existe una religión del Estado, y en consecuencia se vinculan estrechamente la Iglesia y los poderes públicos, al Estado. Este tipo de Estado queda lejos del entorno europeo, ya (casi) nadie aboga por la vuelta al Estado confesional, tampoco en España.

En la actualidad este tipo de Estado es propio de muchos países musulmanes como el caso de Túnez, Marruecos y Argelia. La nota característica del Islam es la fe en Alá (Dios), en cuanto sometimiento o aceptación resignada de la voluntad y designios de Alá, lo que predetermina la posición del hombre en el Islam y explica porqué a diferencia del Cristianismo o del Judaísmo, la fe islámica se inserta en el entramado público-político-cultural. Lo somete todo a la regulación exclusiva del Corán y de la Sunna (tradicón islámica). El Islam no conoce la distinción entre Derecho secular y religioso, entre civil y sacro, entre religión y Estado.

En los países musulmanes la religión tiene una importancia clave que deriva de razones históricas y culturales, en algunos casos se caracteriza por la unión entre la Iglesia y el Estado, personificando la unificación en una única persona, en ocasiones el monarca. La religión impregna también el Derecho, especialmente en el caso del Derecho de familia, que se apoya ampliamente en la *Sharia* (ley islámica resultante del Corán) (Ferniche, 2012: 3), aunque quizás pueda ser más discutible en otros ámbitos.

La Constitución marroquí en su preámbulo, define el Reino como un “Estado musulmán soberano, cuya lengua oficial es el árabe, que constituye una gran parte del Gran Magreb Árabe”. Es complicado pensar que en el marco de los Estados confesionales se respeta el hecho religioso diferente del que se afirma vinculado al Estado. En algunos países se afirma la libertad de cultos, pero el dato realmente trascendente es la libertad pública de expresión de la propia religión, tanto si es la propia del Estado, como si no lo es.

Tomemos el ejemplo que analiza Ferchiche respecto a la Ordenanza de 2006 argelina relativa a las condiciones y reglas de ejercicio de los cultos no musulmanes y sus decretos de aplicación. Esta Ordenanza en su artículo 11 alinea 2 establece como disposición penal: “...fabrica, almacena, distribuye documentos impresos o mediciones por metros audiovisuales o por otro soporte o medio que pretende quebrantar la fe de un musulmán”. En este contexto es evidente que no se permite distribuir publicaciones religiosas no islámicas en árabe, sólo son autorizados los textos previamente aprobados y publicados en algunas lenguas europeas, si no fuera así sería considerado un acto ilegal y “un peligro de orden público”⁷. En consecuencia la libertad pública de expresión religiosa, cabe, cuando menos, ser puesta en cuestión.

Podemos explicar el pensamiento político religioso musulmán, extraño al pensamiento cristiano occidental, si tenemos presente que el Islam no conoce distinción entre el Derecho secular y el religioso. Aunque en el Islam existe un clero, no existe una Iglesia organizada. Sólo existe una única comunidad político religiosa (*Umma*) teocráticamente guiada. La consecuencia práctica es la siempre presente tentación de sectarismo y discriminación contra los que profesan otra religión, puesto que a diferencia del cristianismo, y del moderno hebraísmo, el ámbito de difusión de la religión siempre se identifica con el ámbito de dominio político por la falta de separación de religión-Estado (Hernández Godoy, 2008: 58-80).

El segundo modelo de relación entre la Iglesia y el Estado es el Estado laico. En un

principio pudiera parecer que es la opción más neutra, pues al reconocer la separación completa de la Iglesia y el Estado, el Estado se abstiene de intervenir en cuestiones que le son ajenas y la religión se reduce al ámbito de los que profesan una religión. Ahora bien, el término laicidad se ha afirmado con gran ambigüedad permitiendo mostrar caras muy diversas: desde aquella que se identifica con la inexistencia de ideología del gobierno, con la libertad de pensamiento y de opinión, dejando el espacio abierto a la afirmación religiosa y las propuestas propias de cada ciudadano, pero también como exclusión completa de religión mediante la afirmación de que la verdad del hombre es el ateísmo.

En resumen, el Estado laico permite la afirmación del laicismo positivo, y del negativo. Pero laicidad y laicismo, no es lo mismo. La laicidad viene a ser el respeto por parte del Estado de todas las creencias religiosas, posibilitando el libre ejercicio de las actividades de culto, espirituales, culturales y caritativas de las comunidades de creyentes. En una sociedad pluralista, la laicidad supone un sano diálogo entre el Estado y las iglesias, lo que sin duda favorece el desarrollo integral de la persona humana y la armonía de la sociedad. El laicismo supone una actitud negativa que pretende expulsar del ámbito público todo lo religioso, considerando las creencias religiosas como algo exclusivamente limitado al ámbito privado; en estos supuestos la laicidad no es equivalente a Estado aconfesional, sino a una actitud intolerante y contraria a la libertad religiosa.

El Estado aconfesional sería el tercer modo de relación entre la Iglesia y Estado. Este tipo de Estado no asume ni profesa ninguna creencia religiosa, pero tampoco la increencia. Una cosa es la aconfesionalidad del Estado, y otra la anticonfesionalidad, el ateísmo militante. La anticonfesionalidad, propia del laicismo radical, es una opción frente a otras, pero no es neutral. Lo neutral no es el ateísmo⁸.

4.3. La libertad religiosa. El hombre ciudadano

Es fundamental pues, para analizar la relación entre la Iglesia y el Estado tanto en un estado laico como aconfesional, el ejercicio de la libertad religiosa, cuestión que no concierne sólo a la Iglesia Católica; todas las religiones y sus representantes han mostrado su preocupación al respecto, si bien ha recibido un amplio tratamiento a lo largo de los siglos en todo el Magisterio de la Iglesia. El Papa Benedicto XVI en el mensaje para la XLIV Jornada Mundial de la Paz⁹ se refirió a esta cuestión analizando el papel de la religión en la sociedad, la dimensión pública de la libertad religiosa, su contribución a la construcción identitaria y cultural de los pueblos y como fundamentación de los derechos humanos.


Comencemos por el principio: se entiende por libertad religiosa el derecho fundamental de la persona a que el Estado debe proteger, y que consiste en la eliminación de cualquier traba que impida profesar la propia fe de manera individual o colectiva, o no profesar ninguna si esa fuera la opción elegida por la persona (Alonso, 2011: 245). Es decir, se supone que afirmar el respeto a la libertad religiosa por parte del Estado implica que las personas que integran un Estado puedan rendir culto a Dios o no rendirlo, elegir la propia religión o abandonarla sin ninguna cortapisa, difundir libremente el propio credo y realizar aquello que esté en la práctica habitual de dicha religión, sin sufrir trato discriminatorio por ello. Supone que el Estado debe contribuir a crear las condiciones que permitan a las comunidades religiosas y a sus fieles vivir conforme a sus creencias religiosas, especialmente en materia de culto y educación. Como señaló Benedicto XVI la libertad religiosa es un “indicador para verificar el respeto de los derechos humanos”, y en consecuencia el nivel de libertad de un hombre en relación con el Estado.

Como reconoce la *Dignitatis Humanae*, la libertad religiosa se ejerce en la sociedad, y

por ello está sujeta a ciertas normas que la regulan. No sólo se ha de observar el principio moral de la responsabilidad personal y social, teniendo en cuenta a los otros, también los propios deberes para con los demás y el bien común de todos. Con todos hay que obrar según la justicia y humanidad como hombre, y como ciudadano.

Como derecho humano debe ser protegido y desarrollado por el legislador como derecho fundamental. Mediante el Derecho positivo el Estado lo reconoce y protege constituyendo ese criterio compartido del que hablábamos en páginas precedentes. En el ámbito religioso el Estado debe impulsar la “laicidad positiva”¹⁰ o, en palabras de Benedicto XVI, “la sana laicidad”, que permite buscar los puntos de encuentro para lograr un entendimiento que permita la convivencia pacífica. En el mismo sentido el Tribunal Europeo de Derechos Humanos en diversas sentencias ha manifestado que: “La libertad de pensamiento, conciencia y religión es uno de los fundamentos de una sociedad democrática”. La libertad religiosa y la sana laicidad es un valor precioso también para ateos, agnósticos y escépticos, reflejo de un pluralismo ganado con esfuerzo a lo largo de los siglos (Alenda Salinas y Pineda Marcos, 2006: 85 – 107).

Cuando el Derecho pone en el centro de la realidad jurídica a la persona como fundamento y fin de la sociedad, entonces no obvia la realidad del hombre ni su dimensión religiosa, tampoco el Estado. Derecho y Moral son dos ciencias distintas que contemplan al hombre desde perspectivas diversas y con finalidades diferentes. “La Moral se ocupa de la existencia del hombre como persona: es decir, tiene como objeto el conjunto de exigencias que se fundan en la estructura ontológica del hombre en cuanto ser libre creado y dotado de una particular naturaleza, dignidad y finalidad. El Derecho en cambio se ocupa primariamente del orden social; es decir, tiene por objeto el conjunto de estructuras que ordenan la sociedad. Ciertamente es que no podemos confundir Derecho y Moral. Mientras la Moral se refiere a la conciencia, la norma jurídica se refiere a la conducta social del hombre. Ahora bien, si reconociéramos que ambas realidades se encuentran absolutamente separadas, nos encontraríamos con un Derecho antinatural, esencialmente inmoral (Cardenal Julián Herranz en el 40º Aniversario de la Declaración *Dignitatis Humanae* el 31 de Enero de 2006. <http://www.conferenciaepiscopal.es/index.php/card-herranz.html>). Creemos posible el equilibrio entre los criterios objetivos de derecho, justicia, moralidad política, independientes y superiores respecto al ejercicio de toda potestad y el poder político y el ordenamiento jurídico.

Para el final, un deseo. Si pudiéramos construir una sociedad con valores sólidos, universales y comunes a todos los hombres y establecer un consenso mundial en torno a lo que se debe o no se debe hacer, entre lo que es lícito o reprobable moralmente en lo que respecta al hombre en sociedad, estableceríamos un diálogo auténtico¹¹. Máxime si se trata del diálogo entre la organización estatal y el hombre religioso. 

⁵ En muchas ocasiones el plural no supone un aumento cuantitativo.

⁶ Como nos recuerda Aristóteles en su política: “Quien corta su haz interrelacional no será hombre, sino bestia o un dios”.

⁷ Férniche, 2012: 3 nos relata el caso de Rachid Mohammed Seghir y Jamal Dahmani, ambos informáticos que fueron condenados a dos años de prisión y 5000 euros de multa cuando se descubrió en un registro en su coche varios CD religiosos y una Biblia.

⁸ Así explicaba la diferencia de conceptos el Papa Juan Pablo II en el Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede el 12 de Enero de 2004.

⁹ Incide en esta cuestión también el Papa Juan Pablo II en el Discurso a los miembros del cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede el 12 de Enero de 2004.

¹⁰ Término que propuso el Presidente francés Sarkozy en su discurso pronunciado en la Basílica de Letrán el 20 de diciembre del 2007. El Presidente reconoció que: “La fe cristiana ha influido con profundidad en la sociedad francesa. Por eso las raíces de Francia son esencialmente cristianas.

¹¹ El Papa Benedicto XVI en su Mensaje para la Paz para la XLIV Jornada Mundial para la Paz plantea estas cuestiones en clave de pregunta, pero afirma que la vía para el establecimiento de la paz no es el relativismo moral sino el diálogo auténtico.

Notas al pie

¹ La definición de *polis* no se refiere a las ciudades tal y como son concebidas en el Medievo, o como las entendemos en la actualidad, ni tampoco al concepto de Estado que aparece a finales del S. XV. Se trata de un lugar donde vive una comunidad que se gobierna a sí mismos bajo diferentes formas es una comunidad política con gobierno propio

² Sin duda se ha de resaltar que a Protágoras lo conocemos por Platón.

³ El uso del término hombre, en vez de ciudadano nos plantea no poca controversia. En sentido estricto parte de los autores niegan la igualdad de todos, por lo que quizás se debiera utilizar el término ciudadano. A la par constan los esfuerzos por integrar a todos en la afirmación del principio de igualdad que aparecen en otros escritos de la época

⁴...Fackenheim, 2005: 78 nos da la definición de judío, como el hijo de una madre judía o un converso al judaísmo.

El hombre y el Estado. El cristianismo y la libertad religiosa

Beatriz Vila Ramos

Bibliografía / Bibliography

- ALENDA SALINAS, M Y PINEDA MARCOS, M. "La manifestación de la religiosidad como motivo de conflictividad". *Cuadernos de integración europea*. 2006, nº7.
- ALONSO, A. "Libertad religiosa, camino para la paz". *Unisci. Discussion Papers*. 2011 nº25.
- DOMINGO GUTIERREZ, M. "La enseñanza religiosa en la tradición judía: tratamiento jurídico y religioso." *Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado*. 2011, nº27.
- FACKENHEIM, L. *¿Qué es el judaísmo? Una interpretación para nuestra época*. Lillmod, 2005 a.
- FERNICHE, N. "La libertad religiosa en las Constituciones del Magreb". *Revista General de Derecho Canónico del Estado*. 2012, nº28.
- FOUCALT, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Editorial Paidós, 2004 a.
- FRAILE CLIVILLÉS, M. *Temas de introducción al Derecho Constitucional Español*. Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2011 a.
- GAARDER, J. *El mundo de Sofía*. Patria, 1991 a.
- GARRIDO GALLARDO, M. *El respeto político a la creencia*. Rialp, 2011 a.
- GIL, L. "Las primeras justificaciones griegas de la democracia". *Estudios griegos e indoeuropeos*. 2005, nº15.
- GUERRA GÓMEZ, M. *Historia de las Religiones*. Biblioteca de Autores Cristianos, 2010 a.
- HERNÁNDEZ GODOY, J.. "Génesis del pensamiento político musulmán". *Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*. 2008, nº3
- LOEWESTEIN, K.. "Roma y la teoría general del Estado". *Revista de Estudios Políticos*. 1974, nº 174
- MUÑOZ VALLE, I.. "La crisis de las tradiciones en la antigua Grecia y de las diversas concepciones del Estado". *Revista de Estudios Políticos*. 1974 nº 195-196.
- NAVARRO VALLS, R.. *Del poder y la gloria*. Madrid, 2004ª.
- PEREIRA MAUT, G.. "Ciudadanía romana clásica vs ciudadanía europea. Innovaciones y vigencia del concepto romano de ciudadanía". *Revista HAOL*. 2005, nº7
- RHONHEIMER, M.. *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una realidad compleja*: Rialp 2009 a.
- SÁNCHEZ CÁMARA, I.. *El respeto político a la creencia*. RIALP. 2011ª
- SÁNCHEZ CÁMARA, I "Ateísmo de Estado". *Nueva Revista de Política, Cultura y Arte*. Noviembre 2011, nº134.
- VALLESPÍN, F. *Historia de la teoría política*: Alianza Editorial: 1990a.
- ZUBIRI, X. *Naturaleza, historia y Dios*: Editora Nacional. 1978a