

Ciudadanos y creyentes en los países de la Unión Europea. La situación española*

JOSÉ JAVIER AMORÓS AZPILICUETA
Universidad de Córdoba

He sustituido la palabra *fiel* por *creyentes*, ya que, en España, una de las acepciones de *fiel* es "adepo a la religión católica" (la 21ª edición del *Diccionario de la lengua española*, publicado por la Real Academia de la Lengua en 1992, considera a ésta una acepción por antonomasia; y así figura, entre otros, en el *Diccionario ideológico de la lengua española*, de Julio Casares, y en el *Diccionario de uso del español*, de María Moliner). Si no estoy equivocado, el vocablo francés *fidèle* se toma también en el sentido de "cristiano practicante". Supongo que *fiel* y *fidèle* corresponden al *faithful* inglés, mientras que el *creyente* español equivaldría a *croyant* y *believer*, respectivamente. Me ha parecido conveniente esta precisión porque hablar de fieles en una ponencia sobre la situación española —dentro del amplio marco de religión y ciudadanía en los países de la Unión Europea— vicaría su contenido desde el principio.

I. CIUDADANOS Y CREYENTES

La ciudadanía es el vínculo que conecta al individuo con el Estado y le otorga la plenitud de los llamados derechos civiles y políticos. En las modernas democracias occidentales, los individuos no se integran en el Estado por su condición de creyentes, de manera que analizar el

status de creyente diferenciado del de ciudadano podría aceptarse a efectos metodológicos —o meramente dialécticos, si se prefiere— pero no con carácter sustantivo. El status de creyente es cosa de la religión a que pertenezca, ya que por ser creyente se es miembro de una comunidad religiosa, mientras que por ser ciudadano se es miembro de una comunidad política. El creyente no tiene autonomía existencial para el Estado. El ordenamiento jurídico español no consagra el status de creyente sino que desarrolla el estatuto de la libertad religiosa, que es una libertad pública. Por él contempla al ciudadano autodeterminado a la práctica de una religión. Como creyente no puedo pedirle nada al Estado; como ciudadano en ejercicio de mi libertad religiosa, sí. El ciudadano es el sujeto del Derecho estatal y el creyente es el sujeto del Derecho confesional. La calidad personal de creyente no influye en la capacidad jurídica civil.

El Estado no concede una determinada relevancia civil —empleando la expresión de Hervada— a los hechos religiosos en atención a ellos mismos, sino porque son componentes de la vida social que interesan a los ciudadanos. Los regula, por tanto, a partir de la ciudadanía, no de la creencia. Es la sociedad, y no las confesiones, quien suministra al Estado los contenidos que inspiran su legislación. En todo caso, no habría in-

* Ponencia presentada en la reunión anual del EUROPEAN CONSORTIUM FOR CHURCH AND STATE RESEARCH, Reggio Calabria, 12-15 de noviembre de 1998.

conveniente en admitir que la calidad de creyente está virtualmente puesta en la idea de ciudadano.

Se debe al sociólogo inglés Thomas H. Marshall una caracterización de la ciudadanía que se ha hecho clásica. Es ciudadano aquél a quien se le reconocen en una comunidad *derechos civiles* (libertades), *políticos* (participación en la cosa pública) y *sociales* (derechos económicos, sociales y culturales). Aquél a quien no se respetan estos derechos es un extraño, en el sentido aristotélico de meteco.

Pero el ciudadano no es sólo un poseedor de derechos —esa es una ciudadanía pasiva— sino un miembro activo de la comunidad política, dispuesto a asumir responsabilidades. “Los modernos filósofos de la democracia son del parecer que ésta no es obra sólo de las leyes, sino de los modos personales de hacer y las costumbres que las justifican y en definitiva las garantizan. Nada se transforma ni se conserva en la vida pública, la *politeia*, recordaban antes los clásicos, si no cambia o se reafirma también el *étos* o carácter de sus participantes” (Norbert Bilbeny). En definitiva, el Derecho y la justicia no son únicamente problema del Estado sino de la sociedad también. Me interesa destacar este aspecto sobre el que volveré al hablar de los derechos humanos.

La ciudad, de donde deriva etimológicamente ciudadano, se ha considerado “el gran instrumento civilizador y su existencia señala las zonas más altas del globo” (Luis Racionero). El hombre educado en la ciudad es un hombre civilizado, esto es, sustraído al salvajismo. Abandona su espontaneidad instintiva y se vuelve conviviente: aprende a tener deberes.

Pero el sentido actual de ciudadanía tiene poco que ver con el compromiso social. La cultura neoindividualista se traduce por una preponderancia de los derechos individuales sobre las obligaciones colectivas y es característico de ella, según Gilles Lipovetsky, “la atonía del es-

píritu cívico, la pérdida del sentido de deuda hacia la colectividad”. Para este autor, “los individuos, en las sociedades posmoralistas, están poco inclinados al bien público, poco animados por el amor a las leyes; a contracorriente del principio de *virtud* que erigía Montesquieu como garantía de las repúblicas, éstas son más democracias de individuos que democracias de ciudadanos”. Y esta exaltación de los proyectos personales de vida por encima de los proyectos colectivos, esta “ética indolosa de los nuevos tiempos democráticos”, “el crepúsculo del deber” —por decirlo con el título del conocido ensayo del escritor francés— influye también en el vago sentimiento de ciudadanía europea, entendido no como un proyecto común sino como una respuesta añadida al deseo individualista de vivir mejor.

II. ¿DERECHOS SIN DEBERES?

La que podríamos llamar Teoría General de los Derechos Humanos se ha convertido en una retórica melosa y acomodaticia que fomenta la irresponsabilidad y la inacción. Uno de los pensadores españoles más lúcidos y más originales de este fin de siglo, José Antonio Marina, viene dedicando mucho esfuerzo a deshacer el equívoco de los derechos humanos entendidos como casas (no hay “yacimientos de derechos humanos”), como realidades autónomas que nos desligan de todo compromiso, es el descubrimiento de los derechos sin deberes. Su tesis me parece tan sugestiva que la iré desarrollando a lo largo de este epígrafe.

“Tendríamos que grabarnos bien en la memoria una serie de normas lingüísticas básicas. Por ejemplo, *No usarás la palabra derecho en vano*. Lo que quiere decir que cada vez que utilicemos la palabra *derecho* nos demos cuenta de que manejamos material explosivo. Afirmar o reclamar un derecho es un acto sumamente arriesgado, porque quien lo realiza se está comprometiendo tal vez más de lo que cree. La cháchara acerca de los derechos, incluido el parloteo legal, acaba devaluan-

do lo que ha de ser la noción ética fundamental. Propondría, por ejemplo, que se eliminaran de la Constitución jaculatorias confusas como el "derecho al trabajo" o el "derecho a la vivienda", y no se volverían a incluir hasta que todos los ciudadanos supieran que *admitir ese derecho supone admitir los deberes necesarios para que se realice en la práctica*. Separar una cosa de la otra es una pretensión tan disparatada como la de quien solicitaba que sólo se construyeran escaleras de bajada pero no de subida".

Partiendo de la afirmación hegeliana de que "el derecho de la naturaleza es la existencia de la fuerza y la imposición de la violencia; y un estado de naturaleza es un estado de violencia e injusticia, del que no se puede decir nada más verdadero sino que hay que salir de él", Marina concluye que la expresión derechos naturales no puede querer significar derechos que están en la naturaleza, pues que en la naturaleza no hay derechos y sólo rige la ley del más fuerte. Los derechos son la gran creación de la inteligencia humana, de tal manera que propone sustituir la definición de hombre como "animal racional" por esta otra: "El hombre es un animal que inventa, promulga y reconoce derechos". De otro modo, habría que inferir que todos nacemos con derechos como nacemos con vísceras o con glándulas y la convivencia consistiría en esperar a que nuestros derechos —como nuestras vísceras— funcionen adecuada y espontáneamente. Esto es, nuestros derechos estarían en algún lugar ideal fuera de nosotros, serían una propiedad que recibimos graciosamente, y no nos obligarían a nada, nos sentiríamos liberados de toda responsabilidad en su ejercicio.

Para este autor, admitir que los derechos son "creaciones humanas, invenciones, proyectos mancomunados", permite llegar a la construcción de una ética universal. Ética que consiste en "el esfuerzo de la inteligencia por descubrir cuál es el modo de vivir más adecuado para el hombre, el que desarrolla sus mejores posibilidades y satisface sus más profundas aspiraciones. Su meta es justificar valores y normas comunes a todos los humanos, por encima de las diferencias culturales y re-

ligiosas. Nos exige buscar arduosamente la verdad". La especie humana, la inteligencia creadora, ha alcanzado un modelo de sujeto humano universalmente admitido: el hombre como ser dotado de dignidad. Y la dignidad es, para Marina, la posesión de derechos. Estos derechos no reciben su fuerza de la naturaleza sino del reconocimiento activo de la comunidad. "No hay derechos humanos. No existe esa impersonalidad señalada por el *hay*. Nadie tiene por naturaleza ningún derecho. El orbe de los derechos es una construcción de la inteligencia humana convertida en legisladora y que, mal que bien, lleva funcionando en algunos países desde hace siglos. Su eficacia hace que nos olvidemos de que esa estructura no se mantiene sola. Nadie está amparado por los derechos si está fuera de la órbita de los derechos. Si en el mundo civilizado sucede así, si el criminal está protegido por el mismo derecho que ha conculcado, no es porque nadie se lo deba, sino tan sólo por la generosidad de los que permanecen en la órbita ética, manteniéndola en vuelo, que están dispuestos a afirmar la dignidad de todos los miembros de la especie humana, aunque resulten perjudicados al hacerlo".

Precisamente por haber cosificado los derechos se ha roto el vínculo con el deber y vivimos como si los derechos humanos no tuvieran deberes correlativos. Si los derechos están fuera del sujeto, no los reconoce como proyecto suyo, como obra suya, y no acepta los deberes como el precio que hay que pagar por el disfrute del derecho. El deber no es entonces la consecuencia del derecho sino la agresión contra una propiedad real. En la teoría del filósofo español, el fundamento del deber es la condición que el hombre tiene de "promulgador del derecho en que se funda (...) La energía motivadora procede de los derechos, puesto que aparecen como deseables. Los he inventado y al convertirse en proyectos dan significado al resto de las acciones. Yo soy el legislador de mis derechos y he de aceptar irremediamente sus consecuencias, los deberes".

La universalización de los derechos del hombre, la transferencia a la humanidad de la noción territorial de soberanía—ceder soberanía es también un ejercicio de soberanía; se cede poder a cambio de valores— exige que todos paguemos para que todos tengan derechos en ejercicio. Eso son los deberes. Afirmar el derecho al trabajo o a la educación significa que no es sólo el Estado sino la sociedad entera quien debe pagar para que sean efectivos, esto es, debe poner los medios para proporcionárselos a quienes carecen de ellos. Un Estado justo es la consecuencia de una sociedad justa y no al revés. Pero nuestra época no está siendo propicia al sentido de reciprocidad que tienen los derechos humanos, lo que ha llevado a Leo Strauss—citado por Lipovetsky— a analizar la modernidad como una cultura en la que “el hecho moral fundamental es un derecho y no un deber”.

“Es evidente que el respeto de la libertad religiosa tiene un coste”, escribe Silvio Ferrari. Pondré, por mi parte, un ejemplo. En el interior de la mezquita de Córdoba hay una catedral cristiana abierta al culto. El emplazamiento es un lugar considerado sagrado desde antiguo, pues se sabe que allí existió un templo dedicado al dios Jano durante la dominación romana. Los mozárabes levantaron una iglesia, parte de la cual les fue expropiada cuando los árabes conquistaron la ciudad en 711, de modo que por un tiempo coexistió en el mismo edificio el culto cristiano con el islámico. Abderramán I—primer emir independiente de Al-Andalus y fundador del imperio de los Omeyyas— compró la parte que todavía era propiedad de los mozárabes y—corría el año 786— empezó a construirse la que está considerada como la mayor mezquita del mundo islámico. Cuando Fernando III el Santo reconquista Córdoba en 1236, el obispo de Osma, siguiendo instrucciones reales, consagró la aljama como catedral cristiana. Y así sigue. En los últimos años, sólo alguna esporádica ceremonia islámica se ha celebrado en el mihrab de la mezquita. Quién sabe si abrirla al culto de Alá—que coincidió

en el mismo solar con el culto a Cristo hace casi trece siglos— podría considerarse una forma de deber autoimpuesto por la comunidad cristiana para dar efectividad universal al derecho de libertad religiosa.

La necesidad de llegar a una formulación universalmente admitida de los derechos humanos se advierte teniendo en cuenta el fundamento confesional de las Declaraciones islámicas de derechos. “No se trata de una mera confesionalidad formal—comienzan y terminan invocando a Dios y al Profeta— sino de carácter sustancial, escribe Zoila Combalía; es decir, establecen que “los derechos y libertades en el régimen islámico no son derechos naturales sino más bien dones divinos sustentados en las disposiciones de la *sharia* y la fe islámica” (así lo proclaman, por ejemplo, las Conclusiones y Recomendaciones del Coloquio de Kuwait, celebrado en 1980 o la Declaración de El Cairo de los Derechos del Hombre en el Islam, de 1990). Y la ley islámica es un límite para el ejercicio de estos derechos, que parten de una concepción de la persona como ser religioso, definiéndose al hombre—Combalía recoge el comienzo del preámbulo de la Declaración de El Cairo— como “vicario de Dios en la tierra”. Llama la atención que en estas Declaraciones se aluda también a deberes y responsabilidades. “De este modo, el texto del CIE (Declaración Islámica Universal de Derechos de Hombre del Consejo Islámico de Europa en Londres, promulgada por la UNESCO en París, en 1981), antes de enunciar el elenco de derechos, aclara que, aunque no se haga referencia a los deberes—que en numerosas ocasiones sí se hace—, cada derecho es al tiempo un deber para los otros. (...) Además de esta advertencia genérica, es frecuente en el texto la referencia expresa a deberes”.

Con motivo del cincuentenario de la Declaración Universal de Derechos Humanos, Naciones Unidas convocó la celebración del Año de los Derechos Humanos en 1998. Quizás convenga celebrar también un Año de los Deberes Hu-

manos para fomentar un modelo de ciudadano activo que tome conciencia de que el disfrute de los derechos humanos por todos debe ser pagado por todos.

III. CONVIVENCIA DE CULTURAS

La convivencia de culturas no es un descubrimiento de la modernidad, no importa cuán elevada sea la opinión que tengamos de nuestra época. En el Imperio Romano y en la Atenas donde dialogaba Sócrates (siglo V a. C.) vivían juntos hombres de múltiples orígenes geográficos y culturales. Tras recoger esta cita de Tucídides en su *Historia de la guerra del Peloponeso*: "Nuestra ciudad es accesible a todos los hombres; ninguna ley aparta a los extranjeros ni les priva de la enseñanza o los espectáculos que se dan entre nosotros", resalta Bilbeny el carácter multicultural, multiétnico y, muy especialmente, multiconfesional de Atenas: "cosa muy de destacar es que tenían, asimismo, plena libertad para celebrar los cultos de sus países de origen, como los que se rendían a la Madre fría, la Bendis Tracia o la asiática Cibeles, con adeptos entre los propios atenienses".

Este reto de convivir pacíficamente y con justicia partiendo de individuos procedentes de culturas diversas es, pues, muy antiguo. Lo que probablemente nos distingue hoy del pasado es que ya no se trata de extender nuestra cultura o de imponerla, sino de reconocer a otras culturas. Y lo que es fundamental, de reconocerlas políticamente.

En el orden práctico, el problema se plantea con los inmigrantes africanos y orientales que llegan a Europa. "El verdadero problema —asegura Ana Marta González— que el debate sobre el multiculturalismo pone de relieve surge cuando, recordando su tradición de promoción humana, Occidente se plantea la necesidad de prestar reconocimiento y respaldo político a los grupos que se presentan como minorías culturales sujetas a discriminación social. Esta precisión es im-

portante: lo que está en juego no es su carácter minoritario sino su diferente concepción del mundo; de hecho, cuando nos planteamos este problema pensamos en la situación de los magrebíes en España, los turcos en Alemania, los kurdos en Turquía, los afroamericanos en Estados Unidos... Pero, como observa Hermann Lübbe, a nadie se le ocurre que la minoría italianoparlante de Suiza se encuentre en la misma situación. Lo relevante es la condición de minoría cultural marginada".

Ahora bien, la mera constatación de que los hombres tienen diferentes concepciones de los hombres y del mundo y que eso no puede ser motivo para separarlos, no resuelve la tensión entre globalización y soberanía nacional, entre la llamada del universo y la llamada de la cuna. Quedan pendientes estas cuestiones relacionadas con los derechos humanos: a) si admitimos que los derechos humanos son creaciones de la inteligencia humana para toda la especie, estamos haciendo un planteamiento transcultural, al admitir que todas las culturas tendrían en común un sistema de valores enraizado en la dignidad; b) no puede admitirse, desde esta óptica, que todas las culturas sean igualmente válidas.

La convivencia multicultural no es fácil porque cada cultura parte de un modelo de hombre y ahí es donde reside la diferencia. Según sea ese modelo, así nos comportaremos en nuestra relación con los demás. En su obra ya clásica *Justicia como equidad*, John Rawls insiste en que una determinada concepción de la persona es el punto de partida para el contenido de una moral. "Una concepción moral incorpora una concepción de la persona y de las relaciones entre personas". Y toda moral forma parte de una cultura.

Los derechos humanos en su fórmula actual parten de una idea determinada del hombre, la contenida en la tradición europea. Que es una cultura de vocación expansiva, de tendencia universalista, lo que no es garantía de validez incondicionada. Si esto es realmente así, ¿qué dere-

chos humanos reconocemos los europeos a los hombres de otras culturas: los suyos o los nuestros? Y aun la noción de europeo sería exagerada, pues los Estados de la Unión matizan en sus ordenamientos los valores implicados en los derechos humanos que todos reconocemos, lo que nos llevaría a la desoladora conclusión reduccionista de los derechos humanos como producto territorial; es decir, cuando un hombre obtiene carta de ciudadanía, se atiene a la concepción del hombre —y, por tanto, de los derechos humanos— que informa al Estado receptor. Lo único problemático del Derecho son los matices, el Derecho es una ciencia de matices. Un europeo escéptico como el profesor Ralf Dahrendorf, declaró recientemente en Madrid, con ocasión de recibir un premio otorgado por la Fundación Salvador de Madariaga, que la democracia alemana y la democracia española no la van a defender los funcionarios de Bruselas. A la hora de la verdad, la tendrán que defender las instituciones y la sociedad alemana y la española.

Desde el entendimiento de la dignidad humana como posesión de derechos, todas las culturas no pueden considerarse igualmente válidas. ¿Lo es, por ejemplo, la que predica la superioridad étnica? ¿Debemos admitir que la defensa de los derechos nacionales por medio del terror es una mera peculiaridad indígena? La cultura de los talibanes o la de los integristas argelinos —puesto que como culturas incluyen en su modo de vivir desde la organización política hasta la moral y desde la estructura familiar a los sentimientos— ¿son tan respetables como la de los países de la Unión Europea? La condena a muerte —por lapidación, según la ley islámica— dictada por tribunales iraníes contra un empresario alemán que mantuvo relaciones sexuales con una mujer musulmana —y que ha motivado una fuerte protesta del Gobierno de Alemania— debería ser aceptada por un “multiculturalista” consecuente como la defensa legítima de unos principios por una sociedad edificada sobre valores diferentes a los suyos. Si no hay valores universales —y los da la ética— tampoco se

podría condenar universalmente la pena de muerte, dice José Antonio Marina.

La libertad religiosa —como, por lo demás, cualquier derecho básico— no crece en el vacío. Necesita un ambiente en el que desarrollarse, que está determinado no sólo por una forma de convivencia sino por la información, educación, incluso un mínimo de bienes materiales. Es muy difícil desarrollar su contenido, aunque esté muy potenciada ideológicamente, si no están potenciadas, a la vez, todas las demás libertades clásicas. Ese es el “dinamismo expansivo” de los derechos humanos, de que habla Marina, en el que unos derechos fundan los siguientes, que a su vez explican los anteriores. Por el momento, el desarrollo de la libertad religiosa sigue siendo un asunto de soberanía estatal, al estar muy lejos de la universalización ideal de los derechos humanos. Aunque los derechos humanos puedan comportarse como una instancia crítica de la ley positiva —y en ese sentido son una conquista del hombre frente a esa “forma transitoria del orden político” que es el Estado (Bilbeny)— lo cierto es que sólo ejercen su eficacia en el contexto de la ley positiva y desarrollados conforme a la cultura de la sociedad en que esa ley positiva surge.

El contraste de culturas coloca la polémica sobre la libertad religiosa en los efectos civiles que cada Estado reconozca a la práctica de las religiones. El choque del Derecho occidental con los valores de la cultura islámica es una fuente habitual de conflictos jurídicos. Los islámicos piden un estatuto religioso como equivalente a un estatuto de derecho privado distinto, sobre todo en lo que se refiere al derecho de familia. Si al adquirir la nacionalidad española un musulmán conservará los derechos religioso-familiares de su ordenamiento originario, habría que aceptar instituciones tradicionales en el mundo islámico, como el repudio o la poligamia. Las cuales, con independencia de la prohibición legal expresa de Túnez y las restricciones y limitaciones impuestas por otros países, “siguen vigentes en la

praxis y las Declaraciones islámicas de derechos no se pronuncian al respecto" (Zoila Combalá).

El avance inexorable de la convivencia de culturas no permite sustraerse a la cuestión fundamental: cómo unificar los valores. Quizá fuera más ajustado hablar de civilizaciones, conforme a los estudios de Arnold Toynbee, porque si es cierto que de las 21 que han existido sólo subsisten 6, eso reduce el número de partes en conflicto, al tiempo que llama a los europeos a la humildad, pues ni somos los más antiguos en el escalafón de la cultura ni podemos considerarnos los mejores. Una interesante propuesta de unificación ha sido lanzada recientemente en España por Luis Racionero, en un ensayo titulado *Oriente y Occidente*, que ha merecido varias reediciones.

Del mismo modo que sectores del Derecho Eclesiástico consideran que atenta contra la libertad la exigencia de algunos derechos estatales de que los grupos religiosos se transformen, para tutelarlos, en algo distinto de su propia naturaleza, también sería desnaturalizador un proceso que obligara a las culturas minoritarias a acceder a la universalidad por otro camino que no sean ellas mismas.

Para combatir la irracionalidad práctica que está en la base de la incomunicación de las culturas, Ana Marta González aporta "la alternativa sugerida por Spacmann: el trato. (Y aclara que es menos grandiosa pero notablemente más práctica). La razón surge en el trato. El multiculturalismo es ante todo un problema de convivencia. La cohesión de una sociedad no es primariamente un asunto de leyes. El problema del multiculturalismo es un problema de racionalidad práctica y ésta surge en el trato".

Vuelvo a Marina. La única solución para aunar los valores está en la creación de una ética universal, ya que la ética es por definición transcultural. "En el origen de la ética están los problemas que afectan a la felicidad personal y a la convivencia digna". Y lanza su propuesta de una Constitución universal porque "la

organización política y jurídica sólo puede alcanzar su perfección en un Estado universal (...) Una constitución universal pondría jurídicamente en limpio todo el orbe de los derechos (...) Todo lo que entorpezca la marcha hacia esta Constitución universal me parece jurídicamente injustificable. Sin ese fundamento, el poder constituyente es el mero poder fáctico de alcanzar la autonomía política. Pero entonces no es correcto utilizar el sublime concepto de "derecho".

Antes de rechazar esta tesis por excesivamente entusiasta —creo que fue Talleyrand quien recomendaba a sus diplomáticos: "Et surtout pas trop de zèle"— o irrealizable, conviene tener presente que nosotros somos herederos políticos de la doctrina de Rousseau sobre el contrato social y ninguno tiene conciencia de que se lo hayan pasado a la firma.

IV. LA SITUACIÓN ESPAÑOLA

España es un Estado de Derechos Humanos, que esa podría ser, me parece, la significación actual de la etiqueta "Estado de Derecho", ya que la dignidad de la persona y sus derechos básicos son, en España, fundamento del orden político y de la paz social. (art. 10.1 de la Constitución). La primera definición es más amplia que la segunda y la contiene. No creo que la razón de existencia del Estado español de hoy sea otra que la defensa de los derechos fundamentales de sus ciudadanos. Quienes, a su vez, están comprometidos en la defensa de los derechos básicos de todos los hombres, porque así lo exige el orden universal de la dignidad. Cuando la Constitución española, en el párrafo 2º del artículo 10, reconoce valor interpretativo a la Declaración Universal de Derechos Humanos y a los tratados internacionales sobre esta materia ratificados por España, se abre al mundo.

No me parece discutible que el ordenamiento jurídico español vigente pone a disposición de los ciudadanos dosis adecuadas de derechos fundamen-

tales y libertades públicas, garantiza eficazmente su administración y sus productos no tienen más efectos secundarios que los habituales en cualquier otro sistema de derecho moderno y avanzado. No está ahí, por tanto, la clave de la situación española. Desarrollaré este epígrafe en tres apartados: la Iglesia católica, las minorías religiosas y la realidad social.

a) La Iglesia católica

Ninguna confesión tiene en España carácter estatal, a diferencia de lo que ocurría en el régimen político precedente con la Iglesia católica. Sin embargo, pueden encontrarse en la legislación restos de la influencia de esta confesión, sin que eso signifique una ruptura del pluralismo. A mi juicio, la clave de la situación española no está en el ordenamiento sino en la sociedad. Rastrear minuciosamente el Derecho a la búsqueda de residuos de confesionalidad no me parece fecundo. En el caso español hay que tener en cuenta dos datos, uno de carácter general y otro específico. Compartimos con los demás países de la Unión Europea el ser producto de una cultura que incluye una moral construida sobre una determinada visión del hombre. Y eso influye en el sistema jurídico. Pero en España, además, el proceso político de cambio de un régimen autoritario a una democracia no se hizo de manera abrupta sino transitiva. Eso es lo que me llevó a calificar al Estado español de la transición como un "Estado en proceso de desconfesionalización".

El punto más polémico de la Constitución española en materia de libertad religiosa es la mención de la Iglesia católica. Para algunos autores es indicio de confesionalidad solapada. Entiendo que esta mención, independientemente de lo que pretendían los que la postularon o de lo que temían los que se opusieron a ella, adquiere una objetiva función técnica, determinable mediante una interpretación del conjunto de la Constitución. Me referí a ello hace años y sintetizaré ahora aquella posición, que mantengo.

La mención de la Iglesia católica en la Constitución española tiene valor de modelo de relaciones de cooperación. El Estado español no había tenido en su historia pactos más que con la que fue su religión oficial durante siglos. En 1978, incorpora por primera vez al sistema a "las demás confesiones". Una pauta de lectura del artículo 16 consiste en poner el énfasis no en la memoria que se hace de la Iglesia católica sino en que se nombre a las demás confesiones en un estricto plano de igualdad con ella. Es la mención de "las demás confesiones" la que provoca una pregunta clave del moderno Derecho Eclesiástico español: qué es una confesión.

Por otra parte, el sentido político de la mención puede deducirse de los presupuestos parlamentarios y de opinión pública que están en la génesis del artículo 16. Con ella se pretendió:

1) Quitar a la solución religiosa de la Constitución cualquier tono antirreligioso, con el fin de apartarse, no sólo de la confesionalidad de las Leyes Fundamentales del General Franco, sino también de los planteamientos de la Constitución de la II República.

Declaraciones de destacados dirigentes políticos iban en la línea de evitar el resurgimiento de la llamada "cuestión religiosa", superar "la vieja y nociva contraposición entre clericalismo y anticlericalismo", evitando que la construcción de la democracia se pierda en conflictos religiosos. Fue muy significativa la intervención del Presidente de la Comisión Constitucional del Congreso de los Diputados al finalizar la discusión del artículo, que expresó su felicitación a todos los grupos parlamentarios "por la inmensa altura con que han resuelto un problema que enfrentó históricamente a los españoles".

2) Un reconocimiento explícito de que la religión católica es mayoritaria en España. Lo cual enlaza, aunque remotamente, el sentido de la mención con la llamada confesionalidad sociológica

de algunos textos constitucionales del siglo XIX.

Este fue un hecho claramente reconocido por los grupos de izquierdas. El Grupo Parlamentario Comunista aceptó sin inconveniente la mención de la Iglesia católica porque —en palabras de D. Santiago Carrillo— “se trata, simplemente, de reconocer un hecho objetivo, sin comparación posible: la importancia de la Iglesia católica en relación con las otras confesiones”.

El primer texto legislativo de la transición —preconstitucional y vigente— donde se reconoce que el pueblo español profesa mayoritariamente la religión católica y debe haber normas ordenadas a este hecho es el Acuerdo con la Santa Sede de 28 de julio de 1976.

Donde la pervivencia formal del credo católico resulta más evidente es en el estatuto jurídico de las Fuerzas Armadas. En el Reglamento de Honores Militares, aprobado por un Real Decreto de 1984, se disponen honores especiales para el Santísimo Sacramento y se detalla la actitud que la fuerza formada con armas debe adoptar cuando asista a la Santa Misa y ante la presencia de imágenes sagradas. Por una Orden de 1994 se regulan los actos religiosos en ceremonias solemnes militares. A propósito de la “Entrega de bandera a una unidad” dice el texto que “se incluirá, como es tradicional, la bendición de la misma” por el capellán. La Orden trata también de las “Festividades de los Santos Patronos”, en las que “se celebrará la ceremonia religiosa que, de conformidad con el Jefe de la Unidad, considere más adecuada el capellán”.

El Real Decreto legislativo por el que se aprueba, en 1995, la Ley del Estatuto de los Trabajadores, dispone en su artículo 37 que una de las fiestas de ámbito nacional que se respetará en cualquier caso es la “Natividad del Señor”.

Iván apunta otros ejemplos, desde “el reconocimiento de eficacia a las declaraciones de nulidad canónicas de matrimo-

nio y no la de otros ordenamientos confesionales” hasta ventajas fiscales o de financiación de la asistencia religiosa.

Además de los cinco Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, que suponen la continuación del régimen concordatario, las Comunidades Autónomas han suscrito numerosos convenios con la jerarquía eclesiástica de su territorio sobre diversas materias: patrimonio cultural, asistencia religiosa en hospitales y centros penitenciarios, asuntos culturales (catalogación de fondos musicales o bibliográficos de archivos catedralicios, celebración esporádica de conciertos en locales de la Iglesia católica, cesión de inmuebles...), enseñanza de la religión católica, etc.

Las demás confesiones

Por primera vez en su historia, España estableció Acuerdos de Cooperación con confesiones distintas de la católica. Son los aprobados por Ley de 10 de noviembre de 1992 con la Federación de Entidades Evangélicas de España, la Federación de Comunidades Israelitas de España y la Comisión Islámica de España. Para su elaboración se tuvieron en cuenta las relaciones con la Iglesia católica. Apenas hay acuerdos con los Gobiernos autónomos, si se exceptúa un Convenio marco de colaboración entre la Comunidad de Madrid y el Consejo Evangélico de Madrid, publicado el 19 de octubre de 1995, y un Convenio específico sobre asuntos culturales entre la Consejería de Educación y Cultura de la misma comunidad y el Consejo Evangélico, firmado el 14 de mayo de 1998. Llama la atención, en el primero de ellos, que las Comunidad autónoma reconozca “las manifestaciones culturales de las Iglesias Evangélicas de Madrid como parte de la cultura de esta Comunidad”. Debe reseñarse también el Convenio marco entre el Consejo Evangélico de Cataluña y la Generalidad de Cataluña. En él, las partes manifiestan “su firme voluntad de establecer un diálogo permanente, a fin de resolver tanto las cuestiones fundamentales como las que surjan diariamen-

te, en un marco de estabilidad, de respeto y de reconocimiento mutuo". Se firmó el 21 de mayo de 1998.

c) Realidad legal y realidad social.

Dejando al margen eventuales posiciones de privilegio, no me parece que la situación española de hoy venga marcada por una desigualdad legal en materia religiosa. Otra cosa es lo que ocurre en la sociedad, donde la influencia de la Iglesia católica sigue siendo evidente. Un ejemplo expresivo es la polémica desatada en 1987 con motivo del cese del Embajador de España en la Santa Sede. D. Gonzalo Puente Ojea es un brillante intelectual agnóstico —autor de una interesante bibliografía sobre ideología y religión— que fue nombrado en octubre de 1985 para representar a España ante el Vaticano por el Gobierno del PSOE, partido al que pertenecía. El motivo oficial del cese fue que no era "la persona idónea para defender los intereses de España", según declaró el entonces Ministro de Cultura y portavoz del Gobierno. Pero este eufemismo ocultaba, al parecer, la verdadera razón: la decisión del embajador de divorciarse de su esposa, de la que se había separado.

En artículos periodísticos, recogidos luego como adenda a su libro "Ateísmo y religiosidad", el Sr. Puente Ojea criticó con dureza la que calificó de "capitulación del gobierno socialista ante el episcopado español y, en definitiva, ante la Santa Sede", estimando que su decisión había sido "un acto político de afirmación de la independencia y soberanía del Estado frente a una tradición histórica y unos hábitos políticos que coartaban, en definitiva, la plena libertad de nuestro Estado en sus relaciones con la Iglesia católica". Reprocha al episcopado español su afán por conseguir ventajas del Estado y acusa a la Iglesia de incoherencia y absurdo al invocar la moral católica para justificar su cese, ya que "la Santa Sede me otorgó el beneplácito diplomático sabiendo muy bien que era un agnóstico en cuya formación intelectual contó mucho la

obra de Marx". Atribuye su destitución a presiones de sectores de la Iglesia católica española y de la curia vaticana, valorándola como un acto de subordinación del Estado a la Iglesia.

Todos los años se celebra en la catedral de Santiago de Compostela la ofrenda al Apóstol Santiago, establecida en el siglo XVII para conmemorar el traslado de los restos del apóstol desde Haifa, en Palestina, a la ciudad española. La autoridad oferente actúa por delegación del Rey y suele ser el Presidente de la Comunidad Autónoma de Galicia (así ocurrió, por ejemplo, el 30 de diciembre de 1997, en que intervino el Profesor Fraga Iribarne), aunque también ha asistido el Príncipe heredero. Es costumbre que en el parlamento al Patrón se pida su protección para España.

Lo más llamativo, a mi juicio, es que en un Estado con 797 confesiones inscritas en el Registro de Entidades Religiosas (888 si contamos también las Federaciones y los entes asociativos creados por las propias confesiones inscritas) —según datos del Registro a octubre de 1997— la única habitualmente presente en los medios de comunicación, que es tanto como decir en la vida pública, es la Iglesia católica. Ella monopoliza el debate religioso en torno a las grandes cuestiones sociales: aborto, corrupción política y moral ciudadana, reforma penitenciaria, eutanasia, parejas de hecho, hipotética mediación en el conflicto vasco a raíz de la tregua de ETA... Especialmente destacada, por ejemplo, ha sido su reciente toma de postura a propósito de la discusión parlamentaria sobre las propuestas de añadir un cuarto supuesto despenalizador a la llamada "ley del aborto". Los medios no recogen ni una observación ni un punto de vista ni una remota actitud crítica de otros credos en materias políticas y sociales; ni siquiera como desarrollo de su doctrina. Sencillamente, se mantienen al margen de los asuntos de interés público. Y España es hoy un Estado plural, donde la libertad de expresión se constituye como un valor inequívocamente respetado. Como no

puedo aceptar, ni dialécticamente, que los medios de comunicación españoles censuren a las religiones acatólicas, habrá que buscar otra explicación. ¿Significa esa ausencia que las otras confesiones no tienen opinión o carecen de expertos en las materia controvertidas? ¿No les interesan los problemas de este mundo? ¿Se sienten marginadas? ¿Consideran, acaso, que están ante terreno ocupado históricamente por la Iglesia católica y prefieren no hacer esfuerzos inútiles para no caer luego en la melancolía? ¿Estamos ante una confesionalidad sociológica? Por vía periodística, así parece. Sin entrar en esto, no puedo dejar de recordar lo que Raymond Carr escribió a propósito del siglo XIX español: "El catolicismo era no sólo una fe individual, sino el signo formal de pertenencia a la sociedad española".

Salvo la presencia reiterada de la Iglesia católica, los periódicos sólo se ocupan de los grupos religiosos a propósito de los conocidos como nuevos movimientos, y sólo para poner de relieve, con una vaga morbosidad, los aspectos menos ejemplares de la conducta de algunos de ellos.

No he visto que nadie haya llamado la atención sobre un problema que pone en entredicho el pluralismo religioso y resulta socialmente antipedagógico. Quizá sea esta una explicación a la difícil convivencia de culturas —no hay trato, al contraste entre la calle y la ley. Cuando D. Adolfo Suárez —Presidente del Gobierno durante la transición— se dirigió a los españoles en 1976 para presentar el proyecto de Ley de Reforma Política, se refirió en varias ocasiones al desfase entre la legislación entonces vigente y la realidad. "Se trata de hacer normal en política lo que es simplemente normal en la calle". Estoy planteando el supuesto contrario: habrá que hacer normal en la calle lo que ahora es normal en la ley.

CONCLUSIÓN

Confieso mi debilidad por las conclusiones decepcionantes. Por los fina-

les sin brillo, por las propuestas irrealizables, un poco tópicas, que dejan en el ambiente una sensación de cosa sabida. Quizá porque las fórmulas más eficaces para convivir son todas sabidas, pero muy pesadas de poner en práctica. Nos sobran soluciones pero nos faltan convicciones.

La convivencia de culturas, la universalización de los derechos humanos, no es un problema jurídico sino didáctico. El "multiculturalismo" no se resuelve hinchando los ordenamientos de derechos fundamentales ni afilando sus matices hasta la exasperación del idioma, sino educando a los ciudadanos en la doctrina de la dignidad y la reciprocidad. En una sociedad donde no fuera excepcional compartir la comida o las ideas ni ceder el asiento o la razón, el estatuto de los derechos humanos y toda la literatura subsiguiente cabrían en medio folio.

No hay más solución realista a largo plazo que la educación. Los cambios por la educación son lentos, sin relieve aparente, y requieren un gran esfuerzo con pocas compensaciones inmediatas. Pero es el poder social más eficaz (también para mal). La solución vendrá por esa ética universal que Marina funda en la noción de derecho, por la que "somos conferidores recíprocos de derechos y los deberes no son más que la deuda que tenemos que pagar por el beneficio recibido".

Es doctrina reiterada de Naciones Unidas la importancia de educar —en la escuela, en las familias, en los centros de trabajo, a través de los medios de comunicación— a la opinión pública para eliminar los prejuicios y la intolerancia. El Seminario de las Naciones Unidas sobre el fomento de la comprensión, la tolerancia y el respeto en cuestiones relativas a la libertad de religión —celebrado en Ginebra en 1984— elaboró un programa de educación para fomentar la tolerancia en materia de religión o convicciones. En él se sugería, entre otras cosas, intensificar el diálogo interconfesional, porque de él saldrían conceptos comunes y "el desarrollo del aprecio de los valores comunes de to-

das las religiones era esencial para promover la tolerancia religiosa". Subrayó, asimismo, la importancia de la comprensión intercultural de las religiones y las convicciones. Y la Declaración de Principios sobre la Tolerancia (1995) considera a la educación como "el medio más eficaz de prevenir la intolerancia".

Es posible que el gran tema del Derecho Eclesiástico moderno sea la enseñanza. No consigo entender el empeño de la jerarquía católica española en conquistar la obligatoriedad de la enseñanza de la religión en los centros públicos, elevándola al rango de asignatura fundamental. Independientemente de la falta de nivel con que la disciplina se viene profesando tradicionalmente, creer que basta con una hora de religión —cuando la religión es un proceso del ser, se aprende a ser religioso— en la escuela pública para adquirir una cosmovisión confesional, es ingenuidad de seminarista. Pienso, en cambio, que habría que incluir en todo el sistema educativo —desde la EGB a la Universidad— una asignatura obligatoria de Ética, de

Ética universal. También porque, como sugiere Marina, desde ella puede el hombre acercarse a la religión, mientras que "el paso de la religión a la ética puede ser a veces muy difícil". Es la ética la que podría unificarnos.

Resaltar y desarrollar los deberes —el deber que está puesto en el derecho de libertad religiosa, por ejemplo— podría ser una tarea de expertos con dimensión pedagógica. No puede perderse de vista que el ciudadano de hoy entiende los derechos fundamentales como píldoras jurídicas que uno se administra a voluntad, en un acto de afirmación individual. Mis derechos y mis pastillas para el hígado, podría muy bien ser el lema moral de los hombres de fin de siglo. Claro que también los canonistas difundieron una concepción medicamentosa del matrimonio como *remedium concupiscentiae*, elaborando la sugerente teoría de la cópula sedativa, que hacía de la unión conyugal una terapia ansiolítica prescrita por el ordenamiento. Ya es hora de separar la Medicina del Derecho.