

RELIGIÓN Y NACIONALISMO EN LA CONSTRUCCIÓN DE SOCIEDADES INCLUSIVAS

Jaime Rossell
Universidad de Extremadura
rosgran@unex.es

SUMARIO

I. Introducción. II. El derecho fundamental de libertad religiosa y su importancia en la construcción de sociedades plurales e inclusivas. III. Religión y nacionalismo. IV. Religión y nacionalismo en España. V. Bibliografía.

I. Introducción

Suele ser común entre la doctrina jurídica cuando acude a las bases fundantes del Derecho en la cultura occidental, que torne su mirada hacia las civilizaciones que nos precedieron. Y también resulta incontestable que cuando la doctrina se refiere a la influencia del cristianismo en la conformación de la cultura jurídica occidental, argumente cómo «la participación cristiana en la edificación de la cultura jurídica europea... no se limita únicamente a una tarea de guardia y custodia de la tradición romana (sino que)... los teólogos cristianos se incorporarán a una corriente filosófico-jurídica precristiana (que es)... capaz de integrar la concepción iusnaturalista de los filósofos estoicos y la mejor tradición de la jurisprudencia romana»¹.

También en este sentido, Navarro Valls señala que «los europeos pensamos con categorías mentales griegas, los esquemas jurídicos romanos son fundamentales para entender nuestro derecho, pero el sustrato ideológico y ético que empapa el pensamiento y el derecho europeo es, en su base cristiano»².

1 CORONA ENCINAS, Alex, «La aportación del cristianismo en la construcción de la identidad europea: Una mirada histórico-jurídica», *Revista de Estudios Europeos*, vol. 79, enero-junio 2022, p. 559.

2 DURÁN CORSANEJO, Emilio, «La Europa cristiana», *Verbo*, núm. 441-442, 2006, p. 118.

Weiler, durante el proceso de redacción de la Constitución europea, reivindicó la necesidad de fundamentar en el cristianismo la comunidad ética europea, sin que ello supusiera una quiebra del principio de neutralidad que debía presidir la construcción europea³. E incluso el propio Habermas, valedor de un Estado liberal y secularizado, reconocía cómo el cristianismo es un modelo ético en el que, paradójicamente, sigue inspirándose la sociedad democrática moderna de Europa.

Estas opiniones ejemplifican el argumento que se pretende desarrollar a lo largo de este trabajo. La necesidad de reconocer la influencia de la religión en la conformación del actual sustrato jurídico de nuestra sociedad y no olvidar el papel de la misma. Actualmente creo necesario seguir mirando hacia lo religioso en el proceso de construcción de una sociedad inclusiva que está siendo amenazada por fenómenos como el del nacionalismo y el populismo religioso y político.

En la construcción de esa sociedad, si bien entiendo que han de tener un papel relevante las iglesias cristianas, el judaísmo e incluso el Islam, parece necesario centrar la mirada en el cristianismo que ha de jugar un papel fundamental al ser evidente su presencia mayoritaria en la sociedad occidental actual y por identificarse por su respeto a todas las religiones.

Estas raíces religiosas han aportado conceptos como el de tolerancia, libertad, igualdad⁴ o fraternidad. Conceptos que durante la Revolución francesa fueron utilizados por los revolucionarios, que adquirieron conciencia del valor de la dignidad y de la libertad del individuo, lo que trajo como consecuencia el reconocimiento de los derechos del hombre en 1789.

Por este motivo no compartimos la afirmación de aquellos que niegan la fundamentación religiosa de un conjunto de derechos que tienen como piedra angular la dignidad de la persona. En este sentido, cobran una enorme fuerza las palabras de San Juan Pablo II cuando, refiriéndose a la Declaración

3 Weiler advertía de cómo un texto constitucional tiene un especial valor a la hora de fijar valores identitarios y culturales compartidos por la comunidad. Y en ese sentido, señalaba cómo la constitución no se otorga a una sociedad, sino que ha de partir de los ciudadanos y ser reflejo de unos valores y principios compartidos. Es en este punto cuando Weiler llama la atención acerca de cómo el cristianismo surge como un primer referente en la percepción de una serie de valores comunes por parte de los pueblos europeos y aboga por su inclusión dentro del texto. Esta demanda de Weiler, que también habían puesto de manifiesto una serie de países, no fueron atendidas. *Vid.* CORONA ENCINAS, Alex, «La aportación del cristianismo...», cit., p. 566.

4 De hecho, el concepto de igualdad hay que entenderlo desde la teoría del derecho natural cuyo origen se vincula al mundo clásico y fue recogido y amparado por el cristianismo. Otro ejemplo de lo que estoy diciendo es el desarrollo, por parte de Francisco de Vitoria, del *Ius Gentium*, germen del moderno derecho internacional y cuyo objetivo último era conseguir el «bien común de todos», un concepto que como veremos seguidamente tiene una intensa huella cristiana y que fundamenta y legitima los derechos fundamentales. *Vid.* CORONA ENCINAS, Alex, «La aportación del cristianismo...», cit., p. 562.

Universal de los Derechos Humanos, señalaba que «hace cincuenta años el marco político posbélico no permitió que los autores de la Declaración la dotaran de una base antropológica y de referencias morales explícitas; pero sabían bien que los principios proclamados se desvalorizarían rápidamente si la comunidad internacional no procuraba enraizarlos en las diversas tradiciones nacionales, culturales y religiosas»⁵.

Argumento que refuerza el Papa Francisco al señalar que «desde una perspectiva cristiana hay una significativa relación entre el mensaje evangélico y el reconocimiento de los derechos humanos según, el espíritu de los redactores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos»⁶.

Sin querer entrar en polémica acerca de si la fundamentación de los derechos fundamentales debe responder a posiciones iusnaturalistas o corrientes iuspositivistas, pues excede el motivo de este trabajo, considero necesario señalar que los derechos humanos son ante todo una exigencia moral que necesita de una concreción jurídica por lo que, aunque se trata de un fenómeno de carácter secular, no debemos olvidar que tiene raíces religiosas⁷.

Para sostener esta tesis es necesario acudir a los textos de Santo Tomás de Aquino donde se observa cómo se perfila una antropología en la que se detectan exigencias fundamentales para el hombre y se habla de preceptos e inclinaciones naturales del mismo, pudiéndose extraer de ello una serie de normas o preceptos que constituyen los fundamentos de los derechos humanos y que están vinculados, a mi juicio, a la idea o noción del bien común. Un bien común hacia el que estamos inclinados y a través del cual, una vez alcanzado, como señala McIntyre, podremos lograr el bien propio⁸.

Para Santo Tomás de Aquino el ser humano se realiza plenamente en la medida que asume su papel en el conjunto del que forma parte, la sociedad en la que vive. Y concibe la ley natural como la razón integradora de los hombres dentro de los colectivos de los que naturalmente forma parte, siendo que por medio de esta ley natural el hombre se dispone hacia el bien común. Un bien común social integral del que forma parte el bien común político, que es el que debe promover y tutelar el Estado⁹.

5 Mensaje con motivo del Cincuenta aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, 30 de noviembre de 1998. *Vid.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1998/november/documents/hf_jp-ii_spe_19981130_50th-onu.html

6 Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 8 de enero de 2018. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html

7 *Vid.* el estudio de MOLTSMANN, Jürgen, «Théologie et droits de l'homme», *Revue des sciences religieuses*, núm. 52, 1978, pp. 299-314.

8 MCINTYRE, Alasdair, «Theories of Natural Law in the Culture of Advance Modernity», en: MCLEAN, Edward B. (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000, p. 109.

9 *Ibid.*, pp. 109 y ss.

De esta forma, en la tradición aristotélico-tomista «la noción de ley está asociada íntimamente a la noción de bien común (toda vez que)... la ley es concebida como un instrumento para la consecución de dicho bien»¹⁰. Y el contenido mínimo de ese bien común «sería aquella calidad mínima de la convivencia cuyo respeto y promoción es exigible a ciudadanos y gobernantes»¹¹.

Finnis, que sigue los postulados de Santo Tomás de Aquino, sostiene que los derechos humanos serán la proyección jurídica de las exigencias que plantea la realización de los bienes básicos en una comunidad política. Él entiende que «uno no puede promover o respetar el bien común sin respetar... aquellos derechos cuyo contenido son los mismos bienes humanos básicos y cuya realización requiere de la cooperación de los restantes miembros de la comunidad política. El respeto de los derechos humanos es así la forma específica en la que se concreta la promoción del bien común»¹².

Se trata de unos derechos que «cada uno de nosotros los tiene porque cada miembro individual de la especie tiene la dignidad de ser persona. Y esto no es un estatus que pueda ser conferido o retirado, sino una realidad que debe ser reconocida»¹³, por lo que estos derechos preexisten a la ley civil y deben ser exigidos, ya que el respeto a estos derechos humanos supone el respeto del bien humano, en la propia existencia y en la equivalente humanidad o los derechos humanos de los otros¹⁴.

Por este motivo, «cuando nos referimos a los derechos como fundamentales, aludimos a aquellos que expresan una de las realidades más dignas de la persona, que definen al ser humano como tal, y que no es otra que demostrar su naturaleza de ser racional. Son derechos que se generan en el ámbito propio e innato de la racionalidad y conciencia personales del individuo y que preexisten al ordenamiento positivo del Estado. Por tanto, en la positivización de estos derechos, aunque existe una fundamentación de los mismos que responde a una argumentación filosófica no debemos olvidar que del mismo modo también tienen una argumentación religiosa que es compatible»¹⁵.

Pero sea ese conjunto de derechos reconocidos producto de la ley natural o de los hombres, lo verdaderamente importante es que la ley ayude al hombre a disponerse adecuadamente hacia el bien común, que es el fin último que ha de tender la sociedad. Un bien común que, señala la Constitución

10 POOLE, Diego, «Bien común y derechos humanos», *Persona y Derecho*, 59, 2008, p. 107.

11 *Ibid.*, p. 112.

12 CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, Luis María, «Los derechos humanos y el bien común. Una aproximación desde John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 83, 2020/2, p. 554.

13 *Ibid.*, p. 567.

14 *Ibid.*, p. 568.

15 ROSSELL, Jaime, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público en las sociedades democráticas», en: SAN MIGUEL PÉREZ, Enrique (coord.), *Democracia, cristianismo, acción política*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2020, p. 111.

*Gaudium et spes*¹⁶, se define como «el conjunto de aquellas condiciones del colectivo social que permiten, ya sea a la colectividad como... a sus miembros, alcanzar la propia perfección más plena y rápidamente»¹⁷.

En este punto, Finnis llama la atención sobre la necesidad de que esta ley civil inculque en las personas una serie de virtudes para que estas puedan funcionar como garantes de la justicia y la paz dentro de la comunidad y se alcance el bien común. Para hacerlo posible, mantendrá que los poderes públicos deben promover medidas legislativas que permitan a los ciudadanos la adquisición de dichas virtudes, aunque advertirá de que este papel que han de desempeñar la ley civil y los poderes públicos, en el desarrollo virtuoso del ciudadano para la preservación de los derechos humanos, ha de ser un papel secundario. En opinión de Finnis, el papel principal debe corresponder en primer lugar a la familia y a las instituciones religiosas, que son las que colaboran en la difusión de la moralidad promoviendo las virtudes humanas¹⁸.

Porque, como señala Robert George, «cuando las familias, las organizaciones religiosas y otras instituciones de la sociedad civil no cumplan (o sea incapaces de desempeñar su misión) difícilmente las leyes serán suficientes para preservar la moral pública... y por supuesto la ley funciona mal cuando desplaza a estas instituciones y usurpa su autoridad»¹⁹.

Este es el motivo de que la Constitución *Gaudium et spes* nos advierta de que, en el Estado democrático «aquellos a quienes compete la responsabilidad de gobierno deben poder interpretar el bien común de su propio país, no sólo según la orientación de las mayorías, sino desde la perspectiva del bien efectivo de todos los miembros de la comunidad civil, incluidos también los grupos minoritarios»²⁰. Por esta razón, somos de la opinión de que el Estado ha de interpretar qué es el bien común pero no debe determinarlo pues, como señala Salinas, sólo desde la perspectiva del derecho natural así como partiendo de las fuentes religiosas y filosóficas es posible obtener un conjunto de derechos humanos que respondan a unos valores éticos universales y razonables.

«Sólo desde los derechos humanos se puede conseguir el reconocimiento de la dignidad de toda persona (pero también)... sólo desde la dignidad del hombre se puede llegar a una adecuada fundamentación de estos

16 Se trata de la única Constitución Pastoral del Concilio Vaticano II y fue aprobada el 7 de diciembre de 1965. Vid. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html

17 n.º 74.

18 POOLE, Diego, «Bien común y derechos humanos», cit., p. 129.

19 GEORGE, Robert P., *Para hacer mejores a los hombres*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002, p. 205.

20 n.º 169.

derechos»²¹, motivo por el que creo que es imposible que estos derechos dependan simplemente de unos meros criterios de legalidad esgrimidos por el legislador²².

Frente al proceso de mitificación que reciben en la sociedad actual las ideas de progreso y de ciencia, y que defienden la idea de una ley que responde exclusivamente a criterios racionales, es necesario, como nos advierte Benedicto XVI, fortalecer los valores objetivos universales y la razón moral a los que ha de aspirar todo ser humano mediante la respuesta que nos da el derecho natural²³.

Por este motivo, únicamente si justificamos la existencia de los derechos humanos desde una filosofía no individualista, podremos defender la conexión entre la existencia de los mismos y el bien común²⁴. Un bien común que no se convierte en un límite que, en aras de la convivencia, restrinja los derechos de los individuos sino que se convierte en elemento fundante y definidor de esos derechos²⁵.

Es evidente que la actual sociedad está en crisis y que en gran medida ello es consecuencia de la progresiva pérdida de libertades que estamos padeciendo. Y esta crisis de la historia de la libertad que estamos sufriendo se ha debido, por un lado, «al aislamiento de otros conceptos de los que es inseparable como la verdad, la justicia, el bien, o la responsabilidad y en segundo término porque se ha buscado una libertad reducida a la categoría de nuevo derecho individual, con el deseo de implantar un concepto radical de libertad que no dependiera de nada, ni de nadie»²⁶. Pero una libertad puramente individualista, que además le es impuesta al hombre desde fuera, acaba por convertirse en algo destructivo para el hombre.

21 SALINAS MENGUAL, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXXVI, 2020, p. 231.

22 Como señala Salinas, «esta idea de dignidad y derechos, en el contexto bíblico, se identifica con la idea de filiación, que por el bautismo propicia que la persona pueda participar de la naturaleza divina... implica para el sujeto un coexistir y una corresponsabilidad en la construcción del bien común». SALINAS MENGUAL, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa...», cit. p. 197.

23 *Vid.*, RATZINGER, Joseph, *Europa, raíces, identidad y misión*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005, p. 65.

24 «Si abordamos el estudio de los derechos humanos a partir de una noción de naturaleza normativa, que no se identifique con la pura autonomía del hombre, entonces sí podemos plantear la cuestión de si los derechos humanos corresponden al hombre con independencia de su voluntad... en el fondo... la cuestión decisiva: la de si aceptamos o no la condición del hombre como criatura, esto es, fruto de un acto creador». *Vid.* POOLE, Diego, «Bien común y derechos humanos», cit., p. 100.

25 *Ibid.*, p. 130.

26 SALINAS MENGUAL, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa...», cit. pp. 200-201.

En la actualidad, en una gran parte de nuestra sociedad y en la mentalidad de parte de nuestros políticos, sigue existiendo una idea de libertad que la presenta como una liberación frente a las tradiciones morales o espirituales, de manera que el hombre, para ser libre, ha de liberarse de toda atadura exterior y vincularse exclusivamente a su razón. Se entiende que la libertad es un vínculo, pero sólo respecto de la verdad que puede ser conocida a través de la razón. Frente a esta concepción determinista de la idea de libertad, que la reduce al ámbito exclusivo de lo material, Benedicto XVI defiende que el lugar más idóneo de la libertad estará en la dimensión espiritual de la persona, de tal manera que no puede estar sometida a leyes rígidas²⁷.

Es verdad que, para que exista una auténtica libertad, la que sirve al bien y a la justicia, es necesario que exista un ordenamiento jurídico que la haga efectiva y que garantice su protección y su promoción. Pero ese derecho ha de ser el que busque el bien de todos, el bien común. Por esa razón la auténtica libertad no va a consistir en poseer cada vez más derechos individuales, sino que su crecimiento estará asociado a la progresiva asunción de deberes y responsabilidades²⁸. Es en este punto cuando se hace necesario reivindicar el papel que juegan la garantía y la protección de los derechos fundamentales de los individuos y los grupos para la construcción de sociedades inclusivas.

II. El derecho fundamental de libertad religiosa y su necesidad en la construcción de sociedades plurales e inclusivas

La primera de las libertades a las que nos estamos refiriendo, en palabras de Jemolo²⁹, es la libertad religiosa³⁰. Y el primer derecho junto al derecho a la vida, es el derecho fundamental a la libertad religiosa³¹ pues, como

27 *Ibid.*, p. 203.

28 *Vid.*, RATZINGER, Joseph, «Verdad y libertad», Humanitas, n.º 14, 1999, p. 21.

29 *Vid.* JEMOLO, Arturo Carlo, *I problema pratici della libertà*, 2.º ed., Ed. Giuffrè, Milan, 1972.

30 Aunque no se trata del único autor que realiza esa afirmación. Por ejemplo Beneyto afirma el «carácter primario y fundamental –‘fundante’ de las demás libertades– que posee lo que genéricamente se denomina ‘el derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión’ y, en especial, del derecho a la libertad religiosa». BENEYTO, José María, «Artículo 16. Libertad ideológica y religiosa», en: ALZAGA, Oscar (ed.), *Comentarios a las Leyes Políticas. Constitución española de 1978*, vol. II, EDESA, Madrid, 1984, p. 334; también Soriano pone de relieve que «algunos juristas suelen considerar la libertad religiosa como una libertad primaria: Jemolo concibe... como la primera de las libertades. Viladrich distingue entre el plano existencial, donde está antes el derecho a la vida, y en el plano de la esencia, en el que figura en primer lugar la libertad de pensamiento, creencias y religión». SORIANO, Ramón *Las libertades públicas*, Tecnos, Madrid, 1990, p. 62.

31 Se trata de un derecho que es «innato, inviolable, imprescriptible de toda persona humana... [y que] es derecho fundamental porque expresa una exigencia de justicia innata a la dig-

señaló Benedicto XVI, «abarca tanto la libertad individual como colectiva de seguir la propia conciencia, tanto en materia religiosa como de libertad de culto. Incluye la libertad de elegir la religión que se estime por verdadera y de manifestar públicamente la propia creencia. Hunde sus raíces en la dignidad de la persona, garantiza la libertad moral y favorece el respeto mutuo»³².

Un derecho que además es matriz, pues se concreta en un conjunto de derechos que son parte del contenido del mismo y que mantienen una relación de interdependencia con otros derechos fundamentales como la libertad de expresión, la libertad de enseñanza o la libertad de reunión.

Hemos de entender la libertad religiosa como un derecho propio de la dignidad humana que ayuda a que el hombre pueda alcanzar su plenitud, de manera que contribuirá a alcanzar el bien común de la sociedad. Por este motivo defendemos la necesidad de que el Estado promueva una legislación que garantice el desarrollo de este derecho natural, de este derecho fundamental, para cada persona³³ y para cada grupo.

Ahora bien, estas libertades no tendrían nunca un efecto práctico si no fuesen reconocidas por los ordenamientos jurídicos. Por este motivo, es necesario que los Estados reconozcan o regulen estos derechos, para que así el individuo pueda ejercitarlos. Los primeros reconocimientos formales que se hicieron en el mundo Occidental de los denominados derechos de libertad religiosa, pensamiento y conciencia están recogidos en las Declaraciones de Derechos americana y francesa³⁴ y hoy en día han sido acogidos por prácticamente todos los Estados modernos que reconocen la existencia

nidad de la naturaleza de toda persona humana, y en esta medida contiene una idea o definición de persona». *Vid.*, VILADRICH, Pedro Juan, «Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución», *Ius Canonicum*, vol. XXII, 1982, pp. 32-33.

32 BENEDICTO XVI, Adhortatio Apostolica postsynodalis «Ecclesia in Medio Oriente», 14 de septiembre de 2012, n.º 26, *Acta Apostolica Sedis*, An. 104, 5 de Octubre de 2012, p. 762. *Vid.* <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/2012/ottobre2012.pdf>

33 *Vid.*, BENEDICTO XVI, Mensaje a los participantes en la Asamblea Plenaria de la Academia Pontificia de Ciencias Sociales el 29 de abril de 2011. *Vid.* https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/messages/pont-messages/2011/documents/hf_ben-xvi_mes_20110429_social-sciences.html

34 La Declaración de Derechos de Virginia, aprobada el 12 de junio de 1776, señala en su sección 16 que «la religión, o el deber que tenemos para con nuestro Creador, y la manera de cumplirlo, sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia...». Por su parte, la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano, aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789, señala en su artículo (art.) 10 que «nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la Ley»; y en su art. 11, «la libre comunicación de los pensamientos y de las opiniones es uno de los derechos más preciosos del hombre...».

de los mismos siendo su misión garantizarlos y protegerlos mediante una adecuada regulación jurídica³⁵.

Actualmente la Unión Europea trabaja en la búsqueda de un ordenamiento jurídico que armonice los de los distintos países miembros y, en este sentido, el derecho fundamental de libertad religiosa con todo lo que supone en cuanto al ejercicio del mismo por parte del individuo o los grupos y la presencia de la religión en el espacio público, no puede ser una excepción. Sobre todo en una Europa que en los últimos decenios ha cambiado su configuración política y humana, convirtiéndose no sólo en una sociedad multicultural sino también multirreligiosa en la que poder generar espacios de inclusión en lo que el individuo y los grupos pueden ejercer sus derechos.

Pero esta sociedad en construcción no debe olvidar sus raíces. Por este motivo, en esta nueva realidad, ya no basta con una simple unión económica y monetaria, sino que debemos entender que es necesario volver a la idea de construir una Europa con alma, como defendió Schuman al señalar que «los países europeos han sido moldeados por la civilización cristiana y ésta es el alma de Europa que hay que hacer revivir»³⁶, una Europa en la que estén presentes los principios cristianos de solidaridad y fraternidad³⁷. Como señala, también en el mismo sentido el Papa Francisco, es necesario estimular a Europa a «redescubrir su propio patrimonio cultural y religioso, de tal manera que, adquiriendo nueva conciencia de los valores sobre los que está edificada, pueda mantener viva al mismo tiempo su propia tradición y seguir siendo un lugar de acogida, heraldo de paz y desarrollo»³⁸.

Lo cierto es que aunque el derecho fundamental de libertad religiosa está reconocido en los países occidentales, la religión está sufriendo en muchos de ellos un proceso de marginación al considerarse como un elemento sin relevancia e incluso en ocasiones desestabilizador.

En su momento Berten, al analizar la crisis de la Modernidad, nos explicó que «la modernidad fundada sobre la confianza en la razón humana, venía arrastrada por un triple proyecto: (...) el progreso científico (...) el dominio

35 Vid. ROSSELL, Jaime, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público...», cit., pp. 112-113.

36 POUPARD, Paul, «Un alma para Europa. Robert Schuman, 1886-1963», *Pensamiento y Cultura*, núm. 6, 2003, p. 31.

37 Como señala el Papa Francisco «En la "modernidad" se ha intentado construir la fraternidad universal entre los hombres fundándose sobre la igualdad. Poco a poco, sin embargo, hemos comprendido que esta fraternidad, sin referencia a un Padre común como fundamento último, no logra subsistir». Carta Encíclica *Lumen Fidei*, n.º 54, 29 de junio de 2013. Vid. https://www.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20130629_enciclica-lumen-fidei.html

38 Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 8 de enero de 2018. Vid. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html

total de la naturaleza al servicio de la empresa humana (...) y los proyectos políticos contruidos por la voluntad de control sobre la historia de las sociedades humanas»³⁹. Frente al fracaso de este modelo, como se ejemplifica en algunas de las sociedades de nuestro entorno y en los conflictos religiosos generados en las mismas, hoy se vuelve a poner de manifiesto la necesidad de una vuelta hacia lo religioso, abriendo otra vez un espacio nuevo para la dimensión espiritual del sentido.

Si bien la secularización se había asociado con progreso situándola en el origen de la modernidad, lo cierto es que hoy en día ya hemos de hablar de sociedades postseculares. «Las ciudades son, cada vez más, cuna de una creciente diversidad religiosa. Las migraciones internacionales y la movilización de las identidades religiosas en la esfera global contribuyen a incrementar la visibilidad de las comunidades religiosas en el espacio urbano»⁴⁰. El hecho religioso, pues la persona además de ciudadano es también creyente, vuelve a ocupar un lugar central en la esfera pública y se convierte en una herramienta fundamental en la construcción de sociedades inclusivas. No cabe pues, como algunos propugnan, relegarlo al ámbito privado.

Y aunque existen en algunos países ejemplos que denotan el interés por legislar en estas cuestiones relativas a la gestión de la diversidad religiosa y su presencia en el espacio público, lo cierto es que no hay una política homogénea y única de la Unión Europea pues no existen competencias para armonizar el derecho relativo a la gestión de la diversidad religiosa, el ejercicio del derecho fundamental por parte del ciudadano o las comunidades o el modelo de relaciones entre el Estado y las Iglesias.

De hecho, los Estados tienen autonomía frente a la Unión Europea respecto de los mecanismos esenciales de organización de la protección de los derechos fundamentales, tal y como se establece expresamente en el artículo 51 de la Carta Europea de los Derechos Fundamentales, que señala que «las disposiciones de la presente Carta están dirigidas a las instituciones y órganos de la Unión, respetando el principio de subsidiariedad, así como a los Estados miembros únicamente cuando apliquen el Derecho de la Unión. Por consiguiente, éstos respetarán los derechos, observarán los principios y promoverán su aplicación, con arreglo a sus respectivas competencias (...).».

En este sentido, y porque así está previsto en los párrafos 1 y 2 del artículo 17 del Tratado de Funcionamiento de la Unión Europea⁴¹, la posición de

39 BERTEN, Ignace, «¿Un alma para Europa?», *Cuadernos de Trabajo Social*, 9, 1996, pp. 226-227

40 GRIERA, Mar y BURCHARDT, Marian, «Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico», Papeles del CEIC. *International Journal on Collective Identity Research*, vol. 2016/2, papel 159, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16190>

41 «1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del Derecho interno, a las iglesias y las asociaciones o comunidades religiosas.
2. La Unión respetará asimismo el estatuto reconocido, en virtud del Derecho interno, a las organizaciones filosóficas y no confesionales...».

privilegio de que gozaron y siguen gozando algunas confesiones religiosas ha dictado las líneas de cada uno de los sistemas de Derecho eclesiástico vigentes en Europa⁴². Y aunque el reconocimiento del derecho fundamental de libertad religiosa como fundamento de una sociedad democrática⁴³ y la adopción de principios constitucionales como el de aconfesionalidad o neutralidad estatal e igualdad y no discriminación entre las confesiones ha supuesto en la mayoría de estos países un cambio en cuanto a la regulación que hasta ese momento habían realizado, ello no ha supuesto hasta el momento una desaparición de lo religioso del espacio público.

A pesar de ello, y defendiendo una pretendida neutralidad estatal en materia religiosa, cada vez es más común que en algunos países se exija al ciudadano, que al mismo tiempo es creyente, que ejerza su profesión renunciando a sus convicciones al limitar el ejercicio de su derecho a la objeción de conciencia; o prohibiendo el uso de símbolos religiosos o su exhibición en el espacio público, alegando la necesidad de respetar las creencias de otras personas, lo que implica limitar el derecho de los creyentes a poder manifestar públicamente su fe; o mediante la negación de las raíces culturales y religiosas que son parte de la identidad de muchos países⁴⁴.

La propia moral religiosa es expulsada «en nombre de una supuesta neutralidad del poder dominante, que termina imponiendo su moral en todos los ámbitos de la vida social⁴⁵ (de manera que) (...) esta obsesión por la neutralidad del poder político, supone (...) la destrucción de la verdadera comunidad, que se funda sobre valores compartidos, fomentados y protegidos también por la autoridad política»⁴⁶.

42 Vid. entre otros, MAZZOLA, Roberto (ed.) *Diritto e Religione in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2012; EMILIANIDES, Achilles, *Religious freedom in the European Union*, Peeters, Leuven, 2011; DOE, Norman (ed.), *Law and Religion in Europe*, Oxford University Press, New York, 2011; y ROBBERS, Gerhard (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.

43 El propio Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en diferentes sentencias, se ha encargado de determinar con claridad que la libertad de pensamiento, conciencia y religión es uno de los fundamentos de las sociedades democráticas. En este sentido pueden consultarse, a modo de ejemplo la Sentencia *Kokkinakis v. Greece*, de 25 de mayo de 1993, (§31); Sentencia *Metropolitan Church of Bessarabia and Others v. Moldova*, de 13 de diciembre 2001, (§114); Sentencia *Buscarini v. San Marino* de 18 de febrero de 1999, (§34), Sentencia *Leyla Şahin v. Turkey*, de 10 de noviembre de 2005, (§104); y Sentencia *S.A.S. v. France*, de 1 de julio de 2014, (§124).

44 Vid. BENEDICTO XVI, Discurso al Cuerpo diplomático acreditado ante la Santa Sede el 10 de enero de 2011. Vid. https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/es/speeches/2011/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20110110_diplomatic-corps.html

45 Vid. el interesante trabajo de MCINTYRE, Alasdair, «Social Structures and Their Threads to Moral Agency», *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, núm.74 (289), Jul. 1999, pp. 311-329.

46 POOLE, Diego, «Bien común y derechos humanos», cit., pp. 132-133.

Así lo pone de manifiesto Benedicto XVI en la Encíclica *Caritas in veritate* al señalar que «la promoción programada de la indiferencia religiosa o del ateísmo práctico por parte de muchos países contrasta con las necesidades del desarrollo de los pueblos, sustrayéndoles bienes espirituales y humanos. Cuando el Estado promueve, enseña, o incluso impone formas de ateísmo práctico, priva a sus ciudadanos de la fuerza moral y espiritual indispensable para comprometerse en el desarrollo humano integral y les impide avanzar con renovado dinamismo en su compromiso en favor de una respuesta humana más generosa al amor divino»⁴⁷.

Pero, como ya hemos apuntado, la posición de los diferentes países europeos frente a la gestión del hecho religioso no ha sido, ni es, la misma. Cada país es producto de su propia historia y como consecuencia de ello es diferente del resto de países miembros, por lo que existen países confesionales como Grecia; con Iglesia de Estado como Suecia, Dinamarca o Finlandia; y países aconfesionales que optan por modelos de laicidad como el francés o el holandés; o de cooperación como el alemán, el italiano y el español.

Lo que es evidente es que la religión ha sido durante siglos un elemento aglutinador de la sociedad, aunque hoy en día, con el establecimiento de nuevas confesiones religiosas en los territorios, se están planteando diversos conflictos que afectan a la convivencia⁴⁸. De hecho, las diferentes confesiones religiosas que históricamente estaban asentadas en estos países ya no juegan el mismo papel que antaño —es el caso de la Iglesia católica y las Iglesias protestantes— y otras, que han irrumpido en los mismos, empiezan a tener gran relevancia, siendo uno de los ejemplos más evidentes el del islamismo⁴⁹.

Ya hemos apuntado que desde mediados del siglo pasado y como consecuencia, entre otros factores, de los procesos migratorios que ha sufrido la UE, ésta se ha convertido en una sociedad plurirreligiosa que ha roto con la hegemonía cristiana. Como consecuencia de esta nueva realidad los individuos y las comunidades religiosas, al ejercer su derecho fundamental de libertad religiosa, han generado una serie de nuevas situaciones que han traído consigo el que los diferentes países europeos hayan tenido que modificar sus ordenamientos nacionales. En este sentido, el uso de símbolos religiosos en el espacio público, el reconocimiento de eficacia civil al matrimonio religioso, la construcción y apertura de lugares de culto, la alimentación y la asistencia religiosa en instituciones públicas, la enseñanza religiosa o el

47 BENEDICTO XVI, *Litterae Encyclicae Caritas in veritate*, 29 de junio de 2009, n.º 29, *Acta Apostolica Sedis*, An. 101, Agosto 2009. (Consultado en https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/la/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html)

48 *Vid.* la obra de FERRARI, Silvio e IBÁN, Iván C. *Diritto e Religione in Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1997.

49 Aunque existen numerosos estudios sobre la materia, basten a modo de ejemplo las Actas del Coloquio internacional realizado en Fez (Marruecos) entre el 14 y 15 de marzo de 2009 y que llevan por título *Le statut juridique de l'islam en Europe*, Ed. Marsam, Rabat, 2010.

estatus de los ministros de culto se han convertido en cuestiones que han necesitado la atención del legislador.

Es en este contexto donde diferentes sucesos acaecidos en países como Francia, Austria, Polonia, Chequia, Hungría, Reino Unido, Holanda, Bélgica, España o Alemania nos muestran por un lado una sociedad que en ocasiones no es capaz de atajar sucesos racistas ni situaciones discriminatorias por parte de las mayorías religiosas y, por otro, cómo personas pertenecientes a minorías religiosas no tienen ningún interés en integrarse en la sociedad de acogida al no aceptar determinadas reglas de convivencia generándose, en ambos casos, un populismo religioso⁵⁰ o un nacionalismo religioso que provoca, en no pocas ocasiones, una radicalización de los grupos y de la propia sociedad. Se hace necesario establecer un marco jurídico en el que sea posible generar espacios de inclusión y de integración de estas minorías religiosas para que puedan ejercer su derecho de manera real y efectiva como los ciudadanos que pertenecen a la mayoría religiosa.

España es uno de los países que han intentado otorgar al individuo y a las confesiones un régimen jurídico dentro del cual puedan desarrollar y ejercer el derecho de libertad religiosa, que sea acorde con los principios de libertad⁵¹, igualdad y no discriminación⁵² y neutralidad⁵³, creando un sistema de Derecho eclesiástico en el que todos los individuos vean reconocido su derecho de libertad religiosa, independientemente de la creencia que profesen, y en el que las confesiones gocen de un status similar dentro del ordenamiento interno⁵⁴.

50 *Vid.*, en este sentido el sugerente ensayo de DE DIEGO GONZÁLEZ, Antonio, *Populismo islámico*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2020.

51 Es el principio básico del que derivan el resto, de manera que los demás principios informadores de la sociedad española dependen del de libertad religiosa en aspectos esenciales de su contenido y de su operatividad. Como ya señaló el Tribunal Constitucional en la STC 24/1982, de 13 de mayo supone la existencia de un área de acción humana (que se refiere a la religión y las creencias) que es inmune a la intervención estatal, respecto de la cual el Estado se prohíbe cualquier concurrencia junto con los ciudadanos en calidad de sujeto de actos o actitudes ante la fe y la religión, sean del signo que fueren.

52 Recogido en el artículo 14 de nuestro texto constitucional, permite el tratamiento diferenciado si no es discriminatorio y obedece a razones objetivas y causas razonables y proporcionadas. Así lo señala la STC 109/1988, de 8 de junio al declarar que «la observancia y el acatamiento del principio y de su concreción como derecho de igualdad no impide que el legislador pueda valorar situaciones y regularlas distintamente mediante trato desigual, pero siempre que ello obedezca a una causa justificada y razonable, esencialmente apreciada desde la perspectiva del hecho o situación de las personas afectadas».

53 Conocido también por la mayor parte de los autores como el principio de laicidad, ya en uno de sus primeros pronunciamientos el Tribunal Constitucional en su STC 1/1981, de 26 de enero, afirmó que la Constitución proclamaba el principio de aconfesionalidad y neutralidad en el artículo 16.3. Esto significa que la religión y las creencias, en sí mismas consideradas, son ajenas al Estado en cuanto tal, de manera que éste no puede adoptar ante lo religioso ninguna actitud propia del sujeto de fe.

54 *Vid.* ROSSELL, Jaime, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público...», cit., pp. 115-117.

Para ello, nuestra Constitución, además de los principios anteriormente mencionados, enunció el principio de cooperación⁵⁵ que da sentido a nuestro sistema de relaciones Estado–Iglesias y que se ha convertido en un modelo que siguen numerosos países de nuestro entorno⁵⁶.

El Estado entiende la cooperación como la predisposición a facilitar y promover las condiciones que hacen posible el acto de fe y los diversos aspectos o manifestaciones que derivan del mismo. Esa predisposición se expresa en el propósito de llegar a un entendimiento con los sujetos colectivos de la libertad religiosa para regular aquellas expresiones del fenómeno religioso con trascendencia jurídica en el derecho estatal. Y es que no podemos olvidar, como se ha señalado anteriormente, que el individuo es ciudadano pero también creyente, por lo que en ocasiones es necesario que el legislador tenga en cuenta cuáles son sus necesidades para poder desenvolverse como ciudadano dentro de la sociedad de la que forma parte.

En consecuencia, el Estado asume su deber de promoción de la libertad religiosa y reconoce a los grupos religiosos como ámbito a través del cual el individuo puede desarrollar su derecho de libertad religiosa. El Estado valora de manera positiva el hecho religioso y establece un sistema de «laicidad positiva», en palabras de nuestro Tribunal Constitucional⁵⁷, sin que ello quiebre los principios de neutralidad, igualdad y no discriminación.

Este modelo de laicidad positiva se contrapone a dos ideologías que actualmente vienen a negar o limitar el derecho fundamental a la libertad religiosa: el

55 Recogido en el art. 16.3 de la Constitución, se trata de un principio de carácter instrumental. Los poderes públicos no sólo desempeñan una función garantizadora de los ámbitos de libre inmunidad y represión de las conductas que vulneran o interfieren el ejercicio de los derechos fundamentales, sino que asumen una tarea promocional de los mismos. Como consecuencia de ello, las creencias religiosas se convierten en un objeto de atención específica y privilegiada y la cooperación se mueve en un delicado equilibrio pues, si el Estado no quiere comportarse de forma confesional o discriminar a un ciudadano por motivos religiosos, la cooperación con las confesiones deberá hacerse de manera que queden salvaguardadas la libertad e igualdad del resto de grupos religiosos y de los no creyentes. Pero al mismo tiempo, para ser fiel a dicho principio, no puede considerar la religión como un simple asunto de conciencia que pertenece a la esfera íntima del individuo, sino que ha de valorarlo de forma positiva facilitando y promoviendo las condiciones que hagan posible el ejercicio del derecho de libertad religiosa, tanto de los individuos como de los grupos.

56 *Vid.* en este sentido mi trabajo ROSSELL, Jaime, «La LOLR en el contexto de la Unión Europea», en: ROSSELL, Jaime y NASARRE, Eugenio, *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980-2020). Por la concordia religiosa y civil de los españoles*, Edic. CEU, Madrid, 2020, pp. 50 y ss.

57 Señala la STC 46/2001, de 15 de febrero, FJ 4, que «el art. 16.3 de la Constitución, tras formular una declaración de neutralidad (SSTC 340/1993, de 16 de noviembre, y 177/1996, de 11 de noviembre), considera el componente religioso perceptible en la sociedad española y ordena a los poderes públicos mantener ‘las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones’, introduciendo de este modo una idea de aconfesionalidad o laicidad positiva que ‘veda cualquier tipo de confusión entre funciones religiosas y estatales’ (STC 177/1996, de 11 de noviembre)».

laicismo y los fundamentalismos religiosos. En el caso del laicismo, como veremos seguidamente, se pretende la exclusión de la religión del ámbito público, se considera la fe como un elemento exclusivamente religioso y se busca instaurar una suerte de religión política como lo fueron el nazismo y el comunismo, lo que desgraciadamente es defendido desde algunos partidos políticos y sectores sociales y parece que está calando en una parte de nuestra sociedad

Ya nos había alertado el Papa Francisco del peligro de este movimiento laicista en su Discurso a los participantes en la conferencia «Repensando Europa»⁵⁸ al señalar que, «desafortunadamente, cierto prejuicio laicista, todavía en auge, no es capaz de percibir el valor positivo que tiene para la sociedad el papel público y objetivo de la religión, prefiriendo relegarla a una esfera meramente privada y sentimental. Se instaura así también el predominio de un cierto pensamiento único, muy extendido en la comunidad internacional, que ve en las afirmaciones de una identidad religiosa un peligro para la propia hegemonía, acabando así por favorecer una falsa contraposición entre el derecho a la libertad religiosa y otros derechos fundamentales».

En el caso de los fundamentalismos y los populismos religiosos, éstos definen un fideísmo irracional que pretende imponer su verdad sin respetar el derecho fundamental de todo individuo a buscar esa verdad⁵⁹. Como señala De Diego, refiriéndose al populismo islámico, «el populismo religioso, violento o no, es altamente diverso pero sus fines últimos convergen. Se trata de imponer a la fuerza una práctica religiosa, que no espiritual, implementando un dogmático sistema moral que suele ir unido a una visión ideológica o política acorde. Para ello, los creyentes se sienten elegidos para hacer llegar un mensaje de *salvación* a otras personas que no lo han solicitado o que no están interesadas en él en virtud de su libertad de conciencia. Sin embargo, tanto para el populista religioso como el ideológico piensan que primero la voluntad del pueblo debe cumplirse y debe imponerse (...) (lo que) ha causado notorios problemas dentro y fuera de las comunidades islámicas dificultando la convivencia y generando malestar social, especialmente en lo que llamamos Occidente (...)»⁶⁰.

III. Religión y nacionalismo

Parece evidente que la historia nos ha demostrado cómo la religión es un factor que puede operar como grupo básico de identidad. De hecho, Europa durante siglos ha sido un ejemplo de ello, pues las guerras religiosas fueron una constante a lo largo de la historia. Ahora bien, aunque es cierto que las mismas finalizaron hace mucho tiempo, desgraciadamente, hoy en día, el

58 Celebrada el 28 de octubre de 2017. Vid. https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2017/october/documents/papa-francesco_20171028_conferenza-comece.html

59 SALINAS MENGUAL, Jorge, «Derechos humanos y libertad religiosa...», cit. p. 213.

60 DE DIEGO GONZALEZ, Antonio, *Populismo islámico*, cit., pp. 20 y ss.

uso político de la religión y el uso religioso de la política han venido a desdibujar la regulación que de este derecho fundamental realizan los textos constitucionales en la gran mayoría de los países de nuestro entorno. Además, el resurgimiento del nacionalismo en algunos países europeos, que ha utilizado la defensa de la religión mayoritaria, ha traído consigo una debilitación en el ejercicio del derecho de libertad religiosa por parte de algunas de las minorías que recientemente se han establecido en dichos países.

En este sentido es necesario poner de manifiesto cómo hay características del nacionalismo y de la religión que tienen similitudes. Los aspectos sentimentales e irracionales, el peso de la tradición, la referencia totalizante a su objeto o el idealismo de los que profesan fidelidad, son elementos comunes a la religión y al nacionalismo. De ahí que sean numerosos los autores que señalan que los nacionalismos son la nueva religión civil de nuestro mundo.

«El nacionalismo es un mecanismo que sustenta la idea de nación con la exaltación de elementos tales como la lengua, la etnicidad, la religión, y la conciencia de pertenecer a una entidad política duradera. Se trata de criterios que permiten distinguir entre «nosotros» y «ellos», y que por lo tanto imprimen una forma de identificación para el grupo interno y el externo. En otras palabras define quién es miembro de esa comunidad imaginada...(Y en ese proceso se produce) una idealización de la propia nación que conlleva la aparición de un sentimiento de superioridad nacional, la consideración de la nación como un grupo homogéneo y una aceptación acrítica del Estado nacional y de las autoridades nacionales.

Algunas de estas características no son exclusivas del sistema político y pueden ser homologables en otros sistemas sociales como es el caso de la religión, con la diferencia de que su discurso no está centrado en la consolidación de un Estado Nacional, pero sí en la homogenización de grandes masas de población ante una misma idea de la trascendencia»⁶¹.

Y son estas características las que hacen que la nación y la religión constituyan recursos que permiten resguardar y conformar la identidad personal y la colectiva. Como señala Linz, a lo largo de la historia ha existido «un uso político de la religión para legitimar la autoridad política y la obtención de apoyo para un régimen. Al mismo tiempo, los líderes religiosos han utilizado el apoyo de las autoridades políticas para perseguir su propio ideal y sus propios intereses morales y materiales»⁶². Y aunque es verdad que la religión no ha sido por sí sola un elemento creador de naciones, sino que ha ido siempre unida a otros elementos, normalmente ha actuado como un actor de fortalecimiento nacional e identitario.

61 RODRÍGUEZ GARCÍA, José Miguel, «La religión como predictor de las actitudes hacia la nación», *Actualidades en Psicología*, 21, 2007, p. 169.

62 LINZ, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo», *REIS*, 114/06, p. 13.

Pero estos nuevos nacionalismos y populismos que han surgido en los últimos tiempos en los países de nuestro entorno pueden suponer por un lado, la vuelta de las religiones políticas, un fenómeno que se creyó superado con la derrota de los totalitarismos y, por otro, el resurgimiento de la politización de las religiones, fenómenos ambos de los que ya advirtió Linz.

Históricamente las religiones políticas han tratado de competir con las religiones existentes intentando ocupar su posición. Un ejemplo de lo que decimos fueron el advenimiento en la primera mitad del siglo XX del nazismo, el fascismo y el comunismo como ideologías que trataron de suplir las religiones establecidas en esos territorios. Pero este fenómeno no es exclusivo de aquellos regímenes y épocas sino que también estas religiones políticas han tenido éxito en sociedades secularizadas. Sociedades que defendieron adoptar un modelo de laicidad en la gestión del fenómeno religioso, y en las que se ha terminado adoptando una posición hostil hacia la presencia de la religión en la esfera pública al convertirla en el enemigo. Como señala Linz, «las religiones políticas tratan de competir con las religiones existentes, ocupar su posición y, si es posible, destruirlas. Desde el ángulo de las tradiciones religiosas existentes, las religiones políticas son profundamente antirreligiosas. En la medida en que rechazan cualquier referencia a la trascendencia y a las tradiciones religiosas y culturales, desde las religiones existentes no son una religión más, sino una no-religión y una parte del proceso de secularización»⁶³.

Este modelo hostil de separación entre el Estado y la Iglesia, apoyado actualmente en Europa por algunos partidos políticos, se fundamenta en último término en el rechazo al pluralismo cultural y religioso, que es el respeto por los diferentes sistemas de significados y modelos de conductas sociales. Este modelo, al que calificó como laicista, parte de la idea de que la auténtica comunidad política requiere de un sistema de valores compartidos, de creencias e incluso de rituales patrióticos y civiles que reemplacen a las manifestaciones religiosas en nuestra sociedad secularizada. De esta forma, se desplaza a la religión del espacio público, al ser considerada una fuente de división en la sociedad y se crean «religiones políticas (que) también son parte del proceso de secularización en la medida en que parecen tener éxito en sociedades que han experimentado un proceso de secularización, de pérdida de la fe religiosa»⁶⁴.

Este laicismo a modo de religión política comienza a ser una realidad en los gobiernos de algunos países de Europa, siendo un ejemplo muy evidente la Ley de separatismo francés promovida por el presidente Macron y aprobada en 2021 y que puede llevar a que el país derive en un nacionalismo laicista. Se trata de un laicismo estatal militante que se nos presenta al modo de una religión política, propia de sistemas totalitarios o de modelos políticos en los

63 *Ibid.* p. 14.

64 LINZ, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión...», cit., p. 16.

que, en aras de una pretendida neutralidad, como señala el Papa Francisco, se excluye cualquier manifestación religiosa de la vida pública y se degrada a los creyentes a ciudadanos de segunda categoría⁶⁵.

Asemejándose a este fenómeno de la religión política, nos encontramos con otro dilema central durante los siglos XIX y XX, que no es otro que la politización de la religión al servicio del nacionalismo o el nacionalismo al servicio de la religión. La aparición de este es consecuencia de la existencia de «dos situaciones que históricamente han facilitado la fusión de religión y política. Por un lado, encontramos algunos regímenes autoritarios que rechazan el individualismo y los valores de la sociedad liberal. Por otro, facilitan también esta fusión ciertas manifestaciones de nacionalismo cultural que aparecen en el proceso de construcción de las naciones o de afirmación de la identidad nacional»⁶⁶.

El problema ético del «nacionalismo» como elemento definidor de la esencia pre-política del Estado y de sus fines y objetivos sociales, culturales y jurídicos se le planteó al Magisterio de la Iglesia con los totalitarismos comunista, fascista y con el nacional-socialista alemán. Y ya entonces, Pío XI, el 14 de marzo de 1937, en la Encíclica «Mit brennender Sorge»⁶⁷, concluye con la tesis de la diametral incompatibilidad de estos totalitarismos no sólo con los postulados fundamentales de la fe cristiana, sino también con los principios éticos más elementales de la razón humana; mientras que el 19 de marzo del mismo año, en la Encíclica «Divini Redemptoris»⁶⁸, condenará al comunismo.

En este sentido, es necesario poner de manifiesto cómo las tomas de posición del Pensamiento Social Cristiano (PSC) sobre la cuestión nacional (la nación y el nacionalismo) no son frecuentes ni abundantes, salvo al comienzo del pontificado de Pío XI (1922), las que realizó los años inmediatamente anteriores a la segunda guerra mundial (1938–1939) y las más conocidas de Juan Pablo II en 1980⁶⁹ y 1995⁷⁰, en el contexto del fin de la guerra fría y que curiosamente han sido descontextualizadas por parte de un clero «nacionalista». De hecho es necesario subrayar que el PSC siempre ha tratado a

65 Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede el 8 de enero de 2018. *Vid.* https://www.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2018/january/documents/papa-francesco_20180108_corpo-diplomatico.html

66 LINZ, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión...», cit., p. 20.

67 *Vid.* https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_14031937_mit-brennender-sorge.html

68 *Vid.* https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html

69 Discurso de San Juan Pablo II ante la Unesco el 2 de junio de 1980. *Vid.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1980/june/documents/hf_jp-ii_spe_19800602_unesco.html

70 Discurso de San Juan Pablo II en la Quincuagésima Asamblea General de las Naciones Unidas el 5 de octubre de 1995. *Vid.* https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno.html.

la Nación como realidad cultural (o socio-cultural) más que como realidad política. Y que, en contra de los deseos de algunos clérigos y teólogos, ni siquiera el discurso de Juan Pablo II en 1980, tan citado por aquellos, supuso un cambio radical de paradigma.

El PSC no legitima ni ampara las pretensiones nacionalistas y siempre se ha pronunciado de forma crítica y atenta sobre el fenómeno del nacionalismo. Será Maritain quien en su obra «El hombre y el Estado»⁷¹, se aproxime de forma crítica al nacionalismo. Como ha señalado Margenat, ya en los años 50 Maritain denunció «la confusión entre nación y Estado, el mito del Estado nacional y el así llamado principio de las nacionalidades por el que cada grupo nacional debe constituirse en Estado separado... La nación se diviniza y el nacionalismo la pervierte. Entiende que en este proceso la nación es agredida por el nacionalismo, pues se trata de una ilusión, contraria al derecho natural ya que según éste las comunidades políticas tienden a ser configuradas por lo que son y no deben configurarse por lo que ideológicamente son constreñidas a ser. Este nacionalismo es destructor de la civilización y de la nación como cuerpo político»⁷². El nacionalismo, según Maritain, acaba desembocado en el culto ciego a la patria, el culto nacional, a veces racista, que toma la función superior de la moral o de la religión. «En términos más actuales y hoy suficientemente estudiados, contrastados y debatidos, el nacionalismo se convierte en una religión de sustitución»⁷³.

En esta misma línea, el PSC siempre ha considerado el llamado nacionalismo exagerado como una proposición no aceptable y aunque acepta el valor de la nación como una realidad histórica-cultural, no siempre la identifica con un Estado soberano. De hecho, aun reconociendo el papel central de la nación como sujeto histórico, nunca ha pretendido legitimar las posiciones de los nacionalismos que reclaman para la nación una configuración política como Estado independiente y soberano. Por el contrario, el magisterio pontificio subraya el valor del patriotismo, del amor a la tierra patria, a la vez que subraya los límites de éste cuando se convierte en un nacionalismo inmoderado que desvirtúa ese valor y absolutiza la nación como sujeto político autónomo, independiente de su configuración⁷⁴.

Esta fusión entre religión y nacionalismo ha supuesto en ocasiones la politización de la religión para lograr los objetivos tradicionales de la nación y en muchas sociedades ha supuesto una tentación para los líderes religiosos. No siempre es fácil saber si los intelectuales, al elaborar una religión politizada, lo hacen como resultado de sus sentimientos religiosos o como resultado

71 MARITAIN, Jacques, *El hombre y el Estado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992.

72 MARGENAT PERALTA, Josep María, «Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano», *Revista de Fomento Social*, núm. 73/3, 2018, p. 590.

73 *Ibid.*

74 MARGENAT PERALTA, Josep María, «Cuestión nacional y nacionalismos...», cit. pp. 606-607.

de su compromiso con la construcción de la nación. Mi impresión es que, en muchos casos, como ocurrió con algunos ideólogos del nacional-catolicismo en España, partían de una sincera convicción religiosa aunque posteriormente la religión se instrumentalizó para una agenda política diferente.

«Los líderes religiosos que apoyan el nacionalismo, especialmente en las nacionalidades minoritarias dentro de un Estado, identifican la consecución de la salvación religiosa con la liberación de la nación: sólo una nación libre puede asegurar la búsqueda de la salvación religiosa. La política nacionalista es para ellos un servicio a la religión»⁷⁵.

IV. Religión y nacionalismo en España

La Constitución de 1978 y los Acuerdos firmados entre el Estado español y la Santa Sede de 28 de julio de 1976 y de 3 de enero de 1979⁷⁶ vinieron a confirmar el cambio del imperativo legal, vigente durante la dictadura del General Franco, de la unidad católica como principio pre-político medular en la configuración jurídico-política del Estado por el del derecho a la libertad religiosa. Y todo ello bajo el supuesto sociológico y político de que la propia Nación Española en su vertebración social y cultural había dejado de ser homogéneamente católica. Por este motivo, la Iglesia católica y por ende el episcopado español, redefinirán su relación con el Estado asumiendo la doctrina del Concilio Vaticano II. «Sus consecuencias doctrinales y pastorales devendrán decisivas en orden a la reformulación de su juicio sobre el valor del «factor nacional» como su condicionante principal, prepolítico, social, cultural y religioso»⁷⁷.

Como señala Rouco, «la atención pastoral, más concretamente la magisterial, deja de centrarse en la valoración doctrinal de «la Nación» como principal sujeto pre-político, cultural y sociológico del Estado y de la Religión Católica como el elemento constituyente principal de la Nación Española y determinante de su realidad histórica y de su vigor espiritual para pasar a fijarse en la ponderación eclesial y moral de lo que supone «un nacionalismo», llamémosle particular, dentro del conjunto de un Estado (Estado-Nación o simplemente Estado) y de su inserción legal y ético-jurídico en el mismo, y lo que supondría concretamente para España»⁷⁸.

75 LINZ, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión...», cit., p. 27.

76 Cuatro fueron los Acuerdos firmados entre el Estado español y la Santa Sede: el Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos; el Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales; el Acuerdo sobre Asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas y Servicio militar de clérigos y religiosos; y el Acuerdo sobre Asuntos Económicos.

77 *Vid.* el interesante e imprescindible estudio de ROUCO VARELA, Antonio María., «El episcopado español y su doctrina sobre el nacionalismo», *Subsidia Canonica*, 25, 2019, pp. 20 y ss.

78 *Ibid.*

Pero ante la evidencia del uso y el desarrollo jurídico-político que los políticos del País Vasco y de Cataluña estaban dando al principio constitucional de «nacionalidad», unido al terrorismo sanguinario de ETA, era necesario que el Episcopado español adoptase una postura doctrinal y pastoral respecto a esta forma de «nacionalismo» que se estaba produciendo dentro de nuestro territorio y que no parecía que fuese a acabar en una España que ya era democrática. Si bien es verdad que San Juan Pablo II había reconocido en sus discursos de 1980 y 1995 el valor moral del factor nacional en la configuración constitucional del Estado como «alma» de la sociedad y del pueblo que lo sustenta, también se opuso a que pudiese esgrimirse «la razón nacional» como un factor suficiente y moralmente decisivo para que «la nación» tenga derecho a constituirse como Estado propio e independiente⁷⁹.

Como ya he señalado, el terrorismo nacionalista de ETA hizo necesario que la Conferencia Episcopal se dirigiese a la sociedad española para aclarar las justificaciones ideológicas del terrorismo basadas en el nacionalismo y cómo estas eran contrarias al magisterio de la Iglesia católica. De esta manera, como resultado de la 79.^a Asamblea Plenaria, se publicó el 22 de noviembre de 2002 la Instrucción pastoral «Valoración Moral del terrorismo en España, de sus causas y de sus consecuencias»⁸⁰. En dicho documento, bajo el epígrafe «El nacionalismo totalitario, matriz del terrorismo de ETA», se expuso toda una doctrina sobre los límites político-jurídicos en que se debe mover, concebir y actuar el nacionalismo si ha de poder ser considerado como moralmente legítimo.

79 En el discurso ante la Asamblea General de las Naciones Unidas de 1995, señala San Juan Pablo II que «presupuesto de los demás derechos de una nación es ciertamente su derecho a la existencia: nadie, pues, - un Estado, otra nación, o una organización internacional - puede pensar legítimamente que una nación no sea digna de existir. Este derecho fundamental a la existencia no exige necesariamente una soberanía estatal, siendo posibles diversas formas de agregación jurídica entre diferentes naciones, como sucede por ejemplo en los Estados federales, en las Confederaciones, o en Estados caracterizados por amplias autonomías regionales. Puede haber circunstancias históricas en las que agregaciones distintas de una soberanía estatal sean incluso aconsejables, pero con la condición de que eso suceda en un clima de verdadera libertad... En este contexto es necesario aclarar la divergencia esencial entre una forma peligrosa de nacionalismo, que predica el desprecio por las otras naciones o culturas, y el patriotismo, que es, en cambio, el justo amor por el propio país de origen. Un verdadero patriotismo nunca trata de promover el bien de la propia nación en perjuicio de otras. En efecto, esto terminaría por acarrear daño también a la propia nación, produciendo efectos perniciosos tanto para el agresor como para la víctima. El nacionalismo, especialmente en sus expresiones más radicales, se opone por tanto al verdadero patriotismo, y hoy debemos empeñarnos en hacer que el nacionalismo exacerbado no continúe proponiendo con formas nuevas las aberraciones del totalitarismo. Es un compromiso que vale, obviamente, incluso cuando se asume, como fundamento del nacionalismo, el mismo principio religioso, como por desgracia sucede en ciertas manifestaciones del llamado "fundamentalismo"».

80 *Vid.* <https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOC%3A487&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A468>

Señala el documento que «las naciones, en cuanto ámbitos culturales del desarrollo de las personas, están dotadas de una «soberanía» espiritual propia y, por tanto, no se les puede impedir el ejercicio y cultivo de los valores que conforman su identidad. Esta ‘soberanía’ espiritual de las naciones puede expresarse también en la soberanía política, pero esta no es una implicación necesaria. Cuando determinadas naciones o realidades nacionales se hallan legítimamente vinculadas por lazos históricos, familiares, religiosos, culturales y políticos a otras naciones dentro de un mismo Estado no puede decirse que dichas naciones gocen necesariamente de un derecho a la soberanía política»⁸¹.

«Por ser la nación un hecho, en primer lugar, cultural, el Magisterio de la Iglesia lo ha distinguido cuidadosamente del Estado. A diferencia de la nación, el Estado es una realidad primariamente política; pero puede coincidir con ser una sola nación o bien albergar en su seno varias naciones o entidades nacionales. La configuración propia de cada Estado es normalmente fruto de largos y complejos procesos históricos. Estos procesos no pueden ser ignorados ni, menos aún, distorsionados o falsificados al servicio de intereses particulares»⁸².

Posteriormente, en la 88.^a Asamblea General, una nueva Instrucción Pastoral de 23 de noviembre de 2006, titulada «Orientaciones morales ante la situación actual de España»⁸³ subrayará los mismos principios doctrinales sobre el nacionalismo en cuanto tal, señalando que «en todo caso, habrá de ser respetada siempre la voluntad de todos los ciudadanos afectados, de manera que las minorías no tengan que sufrir intromisiones o recortes de sus derechos, ni las diferencias puedan degenerar nunca en el desconocimiento de los derechos de nadie ni el menosprecio de los muchos bienes comunes que a todos nos enriquecen»⁸⁴.

Pero parte del clero y los religiosos que vivían en Cataluña no parecían ser conscientes de este magisterio o ignoraban el mismo. De hecho, en 1981 en la revista «Qüestions de Vida Cristiana», frente al proceso de armonización eclesial iniciado por Tarancón, pedían que se reconociese la realidad peculiar de la Iglesia catalana señalando que «no se trata, ni política ni eclesialmente, de «armonizar», sino de afirmar el derecho a ser diferentes, lo que no significa poner en cuestión ni la solidaridad, ni las relaciones de justicia y buen entendimiento con las otras Iglesias y las otras naciones que configuran el Estado español»⁸⁵.

81 n.º 28.

82 n.º 34.

83 *Vid.* <https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOC%3A584&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A559>

84 n.º 72.

85 Nota editorial de presentación del número 109 (noviembre–diciembre de 1981) sobre «L'Església i la nacionalitat catalana», de la revista entonces publicada por la Abadía de Montserrat, *Qüestions de vida cristiana*, p. 3.

Y con esa idea, la Conferencia Episcopal Tarraconense, constituida en 1969 por los obispos de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Barcelona pidió, por medio del Obispo de Solsona, en el Concilio Provincial celebrado en 2005, una Conferencia Episcopal catalana que no tendría que romper necesariamente con la Conferencia Episcopal Española, pues buscaban «una solución jurídica, en orden a una acción evangelizadora y pastoral más eficaz y a una presencia eclesial más significativa en Cataluña, bono y manteniendo la relación institucional con la CEE». Huelga señalar que dicha Conferencia Episcopal catalana no ha sido aprobada por la Santa Sede.

Treinta y dos años más tarde, en 2013, la ya mencionada revista «*Qüestions de vida cristiana*» publicaba un nuevo número monográfico dedicado a «La independència», con un editorial en el que citaba las palabras del Abad de Montserrat Josep M. Soler y señalaba que «Hoy [2013] deseamos y proclamamos aún más [que en 1963] que la autoconciencia de los catalanes y la articulación de nuestra nación en el Estado actual han puesto de manifiesto (desvetllat) la convicción de que entre los derechos humanos también está el de decidir nuestro futuro»⁸⁶.

Curiosamente el año anterior, en 2012, la Conferencia Episcopal Española en una reunión de su Comisión Permanente había retomado el problema del juicio moral sobre el nacionalismo en su Nota final de la CCXXV de su Comisión Permanente del 3 de octubre de 2012, y que llevaba por título «Ante la crisis, solidaridad»⁸⁷, señalando al nacionalismo totalitario como uno de los factores más perturbadores de la caridad social que debe inspirar e, incluso, conformar «las relaciones políticas» desde el punto de vista de la doctrina cristiana. En dicho documento se señalaba que «reconociendo, en principio, la legitimidad de las posturas nacionalistas verdaderamente cuidadosas del bien común... ninguno de los pueblos o regiones que forman parte del Estado español podrían entenderse, tal y como es hoy, si no hubiera formado parte de la larga historia de unidad cultural y política de esa antigua nación que es España. Propuestas políticas encaminadas a la desintegración unilateral de esta unidad nos causan una grave inquietud. Por el contrario, exhortamos encarecidamente al diálogo entre todos los interlocutores políticos y sociales. Se debe preservar el bien de la unidad, al mismo tiempo que el de la rica diversidad de los pueblos de España»⁸⁸.

Siguiendo a Linz, una de las fuentes más importantes de la politización de la religión, tanto en los regímenes democráticos como en los autoritarios, es la fusión entre religión y nacionalismo. «No es fácil separar la característica

86 Vid. SOLER, Josep María, «Els valors del catalanisme, com a factor de cohesió social», *Qüestions de vida cristiana*, n.º 247 (sobre «La independència»), pp. 155–163.

87 Vid. <https://documentos.conferenciaepiscopal.es/flora/servlet/DocumentFileManager?source=ged&document=ged%3AIDOC%3A7&resolution=MEDIUM&recordId=cee%3ADOCUS%3A839>

88 n.º 12.

fundamentalmente política y la iniciativa de usar las identidades religiosas, los símbolos y el apoyo del clero por parte de los movimientos nacionalistas de las raíces religiosas de esta identificación. Sería un error pensar que la motivación de líderes nacionalistas profundamente religiosos y de clérigos que se involucran en movimientos nacionalistas no sea una motivación religiosa y que no intente poner el nacionalismo al servicio de la religión... Y es significativo que en muchas ocasiones estos movimientos gocen del apoyo del clero y de seglares devotos, incluso cuando encuentran la hostilidad y la condena por parte de la jerarquía»⁸⁹.

«Los sacerdotes nacionalistas, especialmente en las nacionalidades minoritarias dentro de un Estado, identifican la prosecución de la salvación religiosa con la liberación de la nación: sólo una nación libre puede asegurar la búsqueda de la salvación religiosa. La política nacionalista es para ellos un servicio a la religión... Un factor sociológico que contribuye al uso de la religión por los nacionalismos es que el clero, en muchas ocasiones, procede de familias tradicionales rurales o de pequeñas poblaciones, por lo que es más probable que esté familiarizado con la lengua vernácula. Constituye además la única elite educada que en su actividad profesional de predicar y confesar hace uso del lenguaje de la gente corriente, y naturalmente se resiste a los intentos de imposición del uso de la lengua del Estado»⁹⁰.

Ahora bien, los líderes religiosos tienen que ser conscientes de que la politización de la religión no siempre trae consigo beneficios y que normalmente implica una serie de costes para aquellos que defienden dicha postura. Entre esos costes se encuentra la puesta en cuestión, por parte de aquellos que defienden una religión politizada y sus seguidores, de las estructuras de autoridad de la Iglesia, de manera que no puedan controlar a los mismos. Y ese conflicto que se inició por parte de intelectuales religiosos y de determinado clero que lidera movimientos laicos se encontrará con que, como consecuencia de su enfrentamiento con la jerarquía y sus líderes religiosos, esa religión que han politizado se verá deslegitimada frente a los fieles e, indirectamente, el sistema político que se apoyaba en ella, que no era otro que un nacionalismo excluyente.

Y es que ese nacionalismo, que es integrista, lleva implícita la semilla del conflicto con la Iglesia, en el caso español, con la Iglesia católica. Eso es debido a que dicho nacionalismo rechaza tanto la identidad transnacional de la Iglesia como su lealtad al Vaticano, pues se podría cuestionar su nacionalismo como valor supremo. Como se ha señalado anteriormente, este enfrentamiento entre la religión politizada, el nacionalismo religioso, y la propia religión con su vocación universal, puede ser ocultado durante algún tiempo, pero tarde o temprano terminará llevando a una crisis dentro de la propia ins-

89 LINZ, Juan José, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión...», cit., p. 26.

90 *Ibid.*, p. 27.

titución religiosa. De hecho, baste como ejemplo señalar cómo el País Vasco y Cataluña se han convertido en las dos regiones españolas con un menor número de españoles que se declaran católicos, revelando una desafección entre los fieles y la jerarquía eclesiástica de aquellas diócesis.

Pero de todo ello deben darse cuenta aquellos que son parte de la institución religiosa, los líderes religiosos y los creyentes, que también son ciudadanos. Y los políticos han de entender que, para evitar esos devaneos entre nacionalismo y religión que lleve a religiones políticas o religiones politizadas, es necesario apostar por un modelo liberal de separación entre Iglesia y Estado en el que exista un modelo de cooperación para la gestión de la diversidad religiosa.

Este modelo de relaciones, denominado en España por nuestro Tribunal Constitucional de «laicidad positiva», reduce la interferencia de las autoridades religiosas en el ámbito de la política y también reduce la interferencia del Estado en la esfera religiosa. Un modelo que reconoce el hecho religioso, en abstracto, como algo bueno para el individuo y que por lo tanto no sólo ha de reconocerlo sino que también ha de promocionarlo procurando que los poderes públicos remuevan aquellos obstáculos que no permitan el ejercicio efectivo del derecho fundamental de libertad religiosa tanto por parte del individuo como de las comunidades⁹¹. Un modelo de laicidad positiva al que deberíamos transitar todos los países europeos si queremos sociedades inclusivas en las que el ciudadano, que al mismo tiempo es creyente, se considere parte de las mismas.

Ello asegura cierto equilibrio en la medida en que se basa en una fórmula de cooperación que garantiza el respeto a la religión; y, en el caso de una sociedad multirreligiosa, el respeto al pluralismo religioso sin imponer un modelo secularizado de sociedad, que reserva al Estado la definición de los significados morales, los objetivos y los valores últimos y que podría degenerar en una suerte de religión política o laicismo militante creando una religión política como parece que está sucediendo en Francia y quieren conseguir algunos partidos políticos en nuestro país o politizando la religión para crear sociedades nacionalistas excluyentes.

V. Bibliografía

AA.VV., *Le statut juridique de l'islam en Europe*, Ed. Marsam, Rabat, 2010.

BENEYTO, José María, «Artículo 16. Libertad ideológica y religiosa», en: ALZAGA, Oscar (ed.), *Comentarios a las Leyes Políticas. Constitución española de 1978*, vol. II, EDERSA, Madrid, 1984.

91 *Vid.*, en este sentido, ROSSELL, Jaime, «El principio de cooperación como herramienta para el desarrollo del derecho de libertad religiosa en España», en: MORENO ANTÓN, María (coord.), *Sociedad, Derecho y Factor Religioso. Estudios en honor del Profesor Isidoro Martín Sánchez*, Editorial Comares, Granada, 2017, pp. 577-589.

- BERTEN, Ignace**, «¿Un alma para Europa?», *Cuadernos de Trabajo Social*, 9, 1996.
- CORONA ENCINAS, Alex**, «La aportación del cristianismo en la construcción de la identidad europea: Una mirada histórico-jurídica», *Revista de Estudios Europeos*, vol. 79, enero-junio 2022.
- CRUZ ORTIZ DE LANDÁZURI, Luis María**, «Los derechos humanos y el bien común. Una aproximación desde John Finnis», *Persona y Derecho*, vol. 83, 2020/2.
- DE DIEGO GONZALEZ, Antonio**, *Populismo islámico*, Ed. Almuzara, Córdoba, 2020.
- DOE, Norman** (ed.), *Law and Religion in Europe*, Oxford University Press, New York, 2011.
- DURÁN CORSANEGO, Emilio**, «La Europa cristiana», *Verbo*, núm. 441-442, 2006
- EMILIANIDES, Achilles**, *Religious freedom in the European Union*, Peeters, Leuven, 2011.
- FERRARI, Silvio e IBÁN, Iván C.** *Diritto e Religione in Europa occidentale*, Il Mulino, Bologna, 1997.
- GEORGE, Robert P.**, *Para hacer mejores a los hombres*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2002.
- GRIERA, Mar y BURCHARDT, Marian**, «Religión y espacio público: el conflicto en torno a la regulación del velo integral islámico», *Papeles del CEIC. International Journal on Collective Identity Research*, vol. 2016/2, papel 159, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://dx.doi.org/10.1387/pceic.16190>
- JEMOLO, Arturo Carlo**, *I problema pratici della libertà*, 2.º ed., Ed. Giuffrè, Milan, 1972.
- LINZ, Juan José**, «El uso religioso de la política y/o el uso político de la religión: la ideología-sucedáneo versus la religión-sucedáneo», *REIS*, 114/06, 2006.
- MARGENAT PERALTA, Josep María**, «Cuestión nacional y nacionalismos en el Pensamiento social cristiano», *Revista de Fomento Social* 73/3, 2018.
- MARITAIN, Jacques**, *El hombre y el Estado*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1992
- MAZZOLA, Roberto** (ed.) *Diritto e Religione in Europa*, Il Mulino, Bologna, 2012.
- MCINTYRE, Alasdair**, «Social Structures and Their Threads to Moral Agency», *Philosophy: The Journal of the Royal Institute of Philosophy*, n 74 (289), Jul. 1999.

- MCINTYRE, Alasdair**, «Theories of Natural Law in the Culture of Advance Modernity», en: MCLEAN, Edward B. (ed.), *Common Truths: New Perspectives on Natural Law*, ISI Books, 2000.
- MOLTMANN, Jürgen**, «Théologie et droits de l'homme», *Revue des sciences religieuses*, 52, 1978.
- POOLE, Diego**, «Bien común y derechos humanos», *Persona y Derecho*, 59, 2008
- CARD. POUPARD, Paul**, «Un alma para Europa. Robert Schuman, 1886-1963», *Pensamiento y Cultura*, n.º6, 2003.
- RATZINGER, Joseph**, «Verdad y libertad», *Humanitas*, n.º 14, 1999.
- RATZINGER, Joseph**, *Europa, raíces, identidad y misión*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid, 2005.
- ROBBERS, Gerhard** (ed.), *State and Church in the European Union*, Nomos, Baden-Baden, 2005.
- RODRÍGUEZ GARCÍA, José Miguel**, «La religión como predictor de las actitudes hacia la nación», *Actualidades en Psicología*, 21, 2007.
- ROSSELL, Jaime** «El principio de cooperación como herramienta para el desarrollo del derecho de libertad religiosa en España», en: MORENO ANTÓN, María (coord.), *Sociedad, Derecho y Factor Religioso. Estudios en honor del Profesor Isidoro Martín Sánchez*, Editorial Comares, Granada, 2017.
- ROSSELL, Jaime**, «La necesidad de la presencia de la religión en el espacio público en las sociedades democráticas», en: SAN MIGUEL PÉREZ, Enrique. (coord.), *Democracia, cristianismo, acción política*, Fundación Universitaria Española, Madrid, 2020.
- ROSSELL, Jaime**, «La LOLR en el contexto de la Unión Europea», en: ROSSELL, Jaime y NASARRE, Eugenio, *La Ley Orgánica de Libertad Religiosa (1980-2020). Por la concordia religiosa y civil de los españoles*, Edic. CEU, Madrid, 2020
- ROUCO VARELA, Antonio María**, «El episcopado español y su doctrina sobre el nacionalismo», *Subsidia Canonica*, 25, 2019.
- SALINAS MENGUAL, Jorge**, «Derechos humanos y libertad religiosa en el pensamiento de Joseph Ratzinger-Benedicto XVI», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, vol. XXXVI, 2020.
- SOLER, Josep María**, «Els valors del catalanisme, com a factor de cohesió social», *Qüestions de vida cristiana*, n.º 247.
- SORIANO, Ramón**, *Las libertades públicas*, Tecnos, Madrid, 1990.
- VILADRICH, Pedro Juan**, «Ateísmo y libertad religiosa en la Constitución», *Ius Canonicum*, vol. XXII, 1982.

