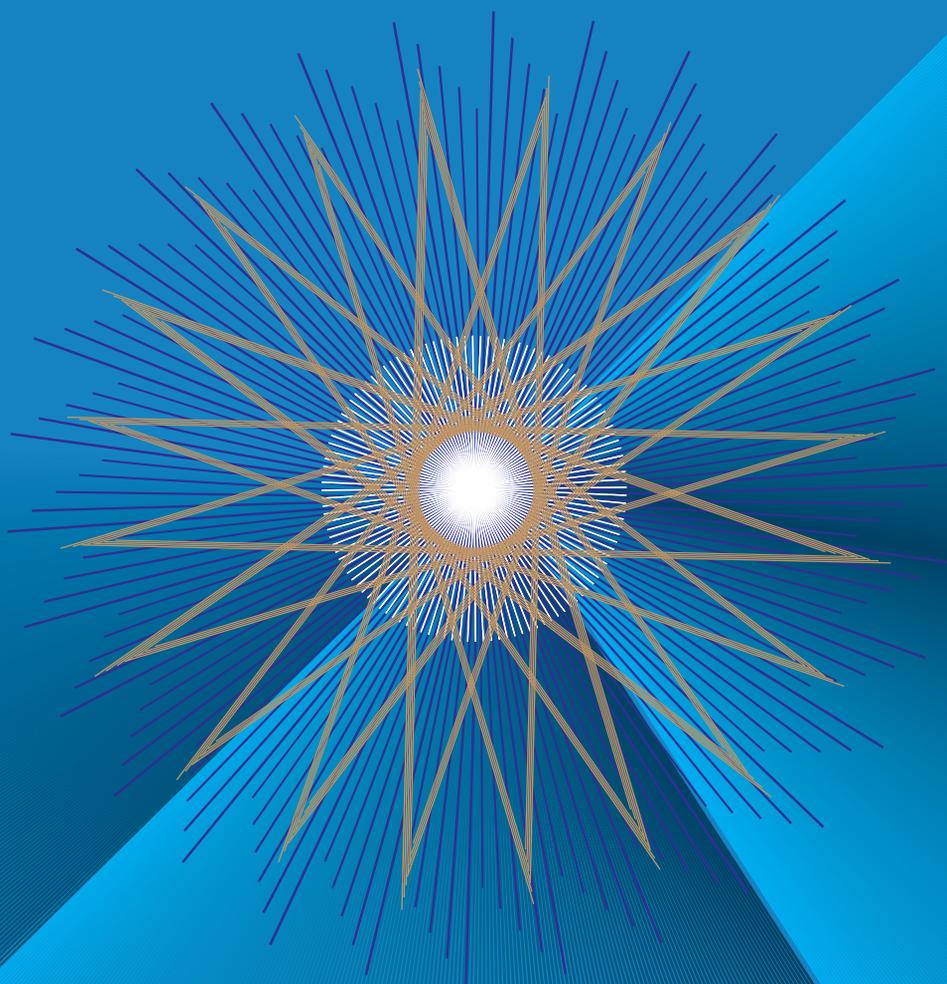


PROYECTO SOCIEDAD CIVIL, RELIGIOSIDAD Y EDUCACIÓN

El hecho religioso en la España actual

Apuntes de un curso
de verano en 2021



PROYECTO SOCIEDAD CIVIL, RELIGIOSIDAD Y EDUCACIÓN

El hecho religioso en la España actual

Apuntes de un curso de verano en 2021

Víctor Pérez-Díaz
Rafael Díaz-Salazar
Joaquín Abellán
Inés Mazarrasa Steinkuhler
Fabrice Hadjadj
José Juan Moreso
Ignacio Sánchez Cámara
Almudena Rodríguez Moya
Pablo Coronado
Javier Segura Zariquiegui
Mons. Luis Argüello
Sara Lobato
Ihab Fahmy

Con la colaboración de

EFSE Fundación Europea
Sociedad y Educación
European Foundation
Society and Education

PORTICUS

SOCIEDAD CIVIL, RELIGIOSIDAD Y EDUCACIÓN

Un proyecto desarrollado por la Fundación Europea Sociedad y Educación en colaboración con Porticus.

Dirección

Miguel Ángel Sancho y Mercedes de Esteban Villar. Fundación Europea Sociedad y Educación.

Coordinación

Lola Velarde. Fundación Europea Sociedad y Educación.

EL HECHO RELIGIOSO EN LA ESPAÑA ACTUAL APUNTES DE UN CURSO DE VERANO EN 2021

Autores

Víctor Pérez-Díaz	Almudena Rodríguez Moya
Rafael Díaz-Salazar	Pablo Coronado
Joaquín Abellán	Javier Segura Zariquiegui
Inés Mazarrasa Steinkuhler	Mons. Luis Argüello
Fabrice Hadjadj	Sara Lobato
José Juan Moreso	Ihab Fahmy
Ignacio Sánchez Cámara	

Las opiniones expresadas en este documento pertenecen a sus autores y no reflejan necesariamente las de la Fundación Europea Sociedad y Educación.

Edición

Mercedes de Esteban Villar
Departamento de Publicaciones de la Fundación Europea Sociedad y Educación
<http://www.sociedadyeducacion.org/publicaciones/informes>

Transcripción y redacción de textos:

Gloria Esteban: gestebanvillar@gmail.com

Revisión ortotipográfica

Letropía: <https://www.letropia.net/>

Reservados todos los derechos.

Ni la totalidad ni parte de este estudio puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética, o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Fundación Europea Sociedad y Educación.

Edición 2022

© Fundación Europea Sociedad y Educación
José Abascal, 57 - 28003 Madrid
www.sociedadyeducacion.org

© Autores

Diseño

KEN / www.ken.es

ISBN

978-84-09-39830-0

Depósito Legal

M-11693-2022

Índice

PRESENTACIÓN	7
PRÓLOGO	9
MONOGRAFÍA	
SUMARIO	11
PRIMERA PARTE	13
1. Sociedad civil, religiosidad y educación. Víctor Pérez-Díaz	15
2. Sociedad y religión en España: mapa analítico y discurso público. Rafael Díaz-Salazar	21
3. Algunos estereotipos sobre la relación entre política y religión. Joaquín Abellán	25
4. Diversidad religiosa y convivencia. Inés Mazarrasa Steinkhuler	29
SEGUNDA PARTE	33
1. El espíritu de las palabras primeras. Fabrice Hadjadj	35
2. Diálogo entre filósofos: Atenas y Jerusalén. José Juan Moreso e Ignacio Sánchez Cámara	43
3. El hecho y la experiencia religiosa en la escuela pública española: marco legislativo, docente y curricular	51
3.1. La situación jurídica de los profesores de religión en la escuela pública. Almudena Rodríguez Moya	51
3.2. Estatus del profesorado de religión en su desempeño docente. Pablo Coronado	54
3.3. Naturaleza tridimensional del profesorado de religión. Javier Segura Zariquiegui	57

4. Las confesiones religiosas en el sistema educativo español:	
nuevos desafíos	59
4.1. Pacto educativo para una educación integral en un “cambio de época”.	59
Mons. Luis Argüello	
4.2. Educar en el ejemplo, la tolerancia y el respeto. Sara Lobato	63
4.3. Compartir el futuro juntos. Ihab Fahmy	66
EPIÍLOGO	69

Presentación

MIGUEL ÁNGEL SANCHO GARGALLO

Presidente de la Fundación Europea Sociedad y Educación

Codirector del curso de verano

Con el título *Sociedad civil, religiosidad y educación*, la Fundación Europea Sociedad y Educación, en estrecha colaboración con Porticus, desarrollan un programa de trabajo que se inició en 2020 y finalizará en diciembre de 2022, con el objetivo de explorar las relaciones entre las manifestaciones de la religiosidad, –entendida como la presencia del hecho y de la experiencia religiosa en la esfera pública–, y la sociedad civil, observando la participación de la educación en su evolución y naturaleza.

El proyecto tiene dos importantes áreas de intervención que discurren en paralelo: la primera afecta a las escuelas públicas en España y se propone profundizar en el contexto social en el que se concretan los potenciales beneficios de la formación religiosa (confesional o cultural) y en la naturaleza de la enseñanza de la materia de la religión en el marco de la legislación sobre libertad religiosa y los acuerdos jurídicos internacionales en vigor, la Agenda 2030 y los planes para la preservación del patrimonio cultural inmaterial; asimismo, esta línea de intervención considera el papel, reputación y situación de los profesores de religión en España. La segunda línea de intervención se dirige a promover actuaciones de opinión pública con el objetivo de deliberar sobre la evolución y peso de la experiencia religiosa, conocidas las percepciones de la población general acerca de su presencia en la esfera pública y su potencial de contribución a la educación cívica. Además, el proyecto contempla crear una plataforma web para facilitar el acceso a recursos pedagógicos basados en un enfoque competencial del currículo y para compartir historias de vida y experiencias que nos recuerden el valor de la cultura y formación religiosa en las escuelas.

Este enfoque innovador se defendió en un curso de verano de la UCM en El Escorial, donde nos propusimos sentar las bases para una aproximación interdisciplinaria rigurosa y basada en evidencias, sobre las diferentes formas de expresión religiosa y sus relaciones con la educación y con las instituciones sociales, académicas, políticas y culturales.

Silvia Meseguer, codirectora del curso, junto con los equipos de Porticus y de Sociedad y Educación trabajamos con dedicación y esmero en la preparación de este encuentro para el que la Universidad Complutense de Madrid nos brindó el espacio, los recursos y la hospitalidad. A todos los que se implicaron, a los ponentes y a los asistentes agradecemos su participación y confiamos en que este documento contribuya a una reflexión serena y constructiva sobre nuestro modo de ser en el mundo.

Prólogo

MERCEDES DE ESTEBAN VILLAR

Vicepresidenta de la Fundación Europea Sociedad y Educación

Reunimos los días 12 y 13 de julio de 2021, en el marco histórico y académico de un curso de verano de la Universidad Complutense de Madrid en El Escorial, a un grupo de hombres y mujeres dispuestos a ahondar en la dimensión espiritual de la gente y en el modo en el que esta se concreta en las realidades humanas ordinarias: la vida o la muerte, el trabajo o el descanso, el amor o el desamor, la riqueza o la pobreza, la amistad o la soledad, es decir, la experiencia concreta traducida en vida del espíritu.

Empleamos como punto de partida para el debate las evidencias obtenidas de dos encuestas de opinión que, de la mano de Víctor Pérez-Díaz y de Juan Carlos Rodríguez, y publicadas en esta misma colección, profundizan en la presencia de lo religioso en las sociedades “seculares” y en la capacidad de la educación para despertar el interés por una experiencia “distinta” o que nos trasciende. Contamos, también, ese mismo día, con la participación de cuatro juristas, quienes nos han acompañado en el camino de reflexión y debate que ha supuesto el desarrollo del proyecto *Sociedad civil, religiosidad y educación*, animado por Porticus y por un equipo de la Fundación Europea Sociedad y Educación, que he tenido el honor de coordinar y a quien agradezco su generosidad y su aliento. Dichos juristas defendieron en este foro académico las publicaciones resultantes de las cuestiones de técnica jurídica que, en el espacio europeo, conlleva el estallido de libertades culturales y religiosas que el pluralismo social obliga a todos proteger y asumir.

Reconocemos y agradecemos, por tanto, el valor de las aportaciones de los sociólogos ya citados, Víctor Pérez-Díaz y de Juan Carlos Rodríguez, en su informe *Perspectivas ciudadanas y del profesorado hacia la religión, su presencia pública y su lugar en la enseñanza*; las de Silvia Meseguer y Belén Rodrigo Lara en *Enseñanza y profesorado de religión en Europa: radiografía de un sistema en evolución*; las de María J. Roca en *La enseñanza de la religión en la escuela y los derechos culturales*; y las de Alejandro González-Varas en *El tratamiento del tema de la religión en la legislación educativa actual: revisión crítica y perspectivas para el futuro*. Animamos, por tanto, a los lectores de esta publicación, interesados en las relaciones de reciprocidad entre sociedad y religión a consultar y trabajar las líneas de reflexión e ideas que abren este grupo de investigadores en la serie de documentos de esta misma colección.

Como decíamos arriba, este trabajo investigador abrió la senda de nuevos debates, los que se estimularon en El Escorial y de los que ahora ofrecemos algunos “apuntes”. La elección de esta palabra no es arbitraria. Hemos querido recordar que este tipo de consideraciones se retroalimentan, porque también lo hacen las preguntas sobre el sentido en

la vida de las personas: todos nos interrogamos sobre la razón de ser de algunos acontecimientos, de su significado en nuestra propia historia y del valor que tienen para nosotros. De algún modo los allí presentes proyectamos en el debate y en voz alta las distintas respuestas que damos o podríamos dar a la cuestión del “sentido”. En este punto es de justicia reconocer la entrega, la generosidad intelectual, la disposición al debate y al entendimiento mutuo que manifestaron asistentes, ponentes y organizadores, actitudes que se reflejan de uno u otro modo en los “apuntes” que hoy publicamos. Mención especial debemos todos a Lola Velarde, directora de Desarrollo de Sociedad y Educación, por su capacidad de trabajo, su constancia y su disponibilidad para crear un ambiente de trabajo amigable, ordenado y de gran calidez humana.

Este documento es el resultado de la excelente tarea de transcripción de textos orales, traslado al lenguaje escrito y edición, realizada por Gloria Esteban, y completada por la revisión y autorización para su publicación por los respectivos autores. En mi labor complementaria como editora y responsable del departamento de Publicaciones de la Fundación Europea Sociedad y Educación, esta es una de las pocas veces en las que el discurso de los autores, tanto en su versión oral como escrita, refleja su preparación, profesionalidad, capacidad de argumentación y amplitud de conocimientos. De estas virtudes ya he dejado también constancia en mi mención anterior a los investigadores que han escrito en esta misma colección y que participaron como ponentes.

Esta obra se divide en dos partes precedidas por la presentación de Miguel Ángel Sancho. Y concluye con un epílogo, firmado por Silvia Meseguer, profesora de Derecho Eclesiástico del Estado de la UCM y codirectora del curso. En la primera parte, además del espacio reservado a los investigadores que han contribuido de manera decisiva a este proyecto, hemos recogido las intervenciones de Rafael Díaz-Salazar, Joaquín Abellán e Inés Mazarrasa, quienes, desde distintas disciplinas, nos ofrecieron una reconsideración teórica y práctica sobre el papel de la religión en la política y en la sociedad de nuestro tiempo. A estas disciplinas se suman en la segunda parte la filosofía y el derecho, reinterpretadas por Fabrice Hadjadaj, José Juan Moreso e Ignacio Sánchez Cámara. Todos ellos, con su notorio poder de argumentación, reflejan que es posible el encuentro entre Atenas y Jerusalén, partiendo del célebre versículo en Mateo 22, 21: “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”. A continuación, la profesora Almudena Rodríguez Moya (UNED) introduce algunas consideraciones sobre el marco legislativo en el que se imparte la enseñanza de la religión en España; Pablo Coronado aborda el estatus de los profesores en centros públicos y Javier Segura defiende una visión tridimensional del desempeño docente. Como no podía ser de otro modo en un curso de estas características, Mons. Luis Argüello, Sara Lobato e Ihab Fahmy, representantes de las tres confesiones religiosas con presencia en la enseñanza pública, ofrecen desde la fe que se hace presente en la escuela soluciones a la aventura humana.

Estamos seguros, por las palabras, escritos y reflexiones de todos ellos, de que la visión que aportaron sobre la “ecología humana” (Ratzinger), la diversidad cultural y religiosa, los derechos y libertades, la educación como despertador del “principio vital interior” (Maritain) y sobre el pluralismo jurídico e identitario muestran que un discernimiento [solo] unidimensional o neutro acerca de la existencia suele acarrear consecuencias grises, indiferentes o uniformes.

Sumario

Durante el curso académico 2020-2021, profesores de la Universidad Complutense de Madrid y colaboradores del departamento de Investigación de la Fundación Europea Sociedad y Educación abordaron, de manera interdisciplinar, el papel histórico y la consideración jurídico-política, sociológica y cultural del hecho y de la experiencia religiosa en España. Como resultado de esta reflexión, se decidió proponer a la Universidad Complutense de Madrid la organización de un curso de verano que se celebró finalmente los días 12 y 13 de julio de 2021. Esta publicación reúne una selección de las ponencias que allí se presentaron con motivo de los resultados de estas líneas de investigación. Tales reflexiones se enmarcaron en el ámbito de las políticas de inclusión de la Agenda 2030, en la relevancia de la educación para interpretar la influencia recíproca entre la religiosidad de los individuos y la sociedad, así como en los efectos de esa influencia en la creación de capacidades culturales, cívicas y relacionales.

Los autores analizan el reconocimiento que se le asigna a la religiosidad de las personas en la construcción de la sociedad civil. No se trata, por tanto, de examinar las creencias ni de profundizar en ellas a través del grado de cumplimiento de indicadores de religiosidad según las diferentes confesiones; se trata más bien de entendernos un poco mejor, partiendo de lo que aporta la religión a la construcción de nuestro patrimonio cultural inmaterial, a la consolidación de una cultura de paz y del derecho inalienable a la libertad religiosa que los legisladores confirman y/o matizan, pero que ni niegan ni ignoran.

Primera parte

Solo tiene sentido hablar de religiosidad si comprendemos lo que significa para la gente como parte de su experiencia vivida: con qué sentimientos se asocia y cuál es la intensidad de estos; con qué recuerdos, sueños, anticipaciones del futuro; con qué carácter y disposiciones; con qué argumentos y qué visión del mundo.

Víctor Pérez-Díaz

1. Sociedad civil, religiosidad y educación

VÍCTOR PÉREZ-DÍAZ

Presidente de Analistas Socio-Políticos

La oportunidad de esta conferencia inaugural del curso sobre sociedad civil, religiosidad y educación, me permite confiar en estimular una conversación con la participación de todos. Como el tiempo es corto, intentaré ser muy breve y ceñirme a tres temas de carácter muy general¹.

Primero, sugiero que en la situación histórica actual nos encontramos con un proceso de secularización dudoso, que cuestiona la experiencia religiosa, pero no tanto. Un proceso que debemos tratar como un drama abierto. Por ello, creo que conviene ponderar las razones de la notable persistencia o resiliencia de esta experiencia religiosa y su potencial de dar respuesta (o diversas modalidades de respuesta) a las demandas de sentido de las gentes.

Segundo, tanto más conviene ver el proceso como un drama abierto cuanto que el momento histórico presente está cargado de dramatismo e incertidumbre. Se trata de explorar el posible papel de la religión en el intento de dar sentido y poner orden en semejante mundo incierto, y evitar su posible deriva hacia el caos.

Tercero, justamente aquí se plantea la relación del tema religioso con los de la sociedad civil y la educación. Que están relacionados con el modo en que la experiencia religiosa puede propiciar una forma de poner orden en este mundo incierto.

El primer comentario se refiere a la experiencia religiosa y al proceso de secularización. A la hora de hablar de religiosidad creo que importa centrarnos en la experiencia religiosa, y no en un hecho religioso descontextualizado y reducido a datos como una declaración de pertenencia a la Iglesia, una práctica sacramental, una donación de dinero, una respuesta a una pregunta doctrinal. Todos estos datos son interesantes, pero solo tienen sentido si comprendemos lo que significan para la gente como parte de su experiencia vivida: con qué sentimientos se asocia y cuál es la intensidad de estos; con qué recuerdos, sueños, anticipaciones del futuro; con qué carácter y disposiciones; con qué argumentos y qué visión del mundo.

¿Adónde quiero llegar con esto? A sugerir que hablemos de procesos como el de la secularización con cautela, no dándolo por hecho –no como quienes, creyendo observar

1. Puede verse una discusión más amplia, que incorpora fragmentos de este texto y desarrolla su temática, en Víctor Pérez-Díaz, “Faros en la niebla: el proceso de secularización y la experiencia religiosa en este momento histórico”, *ASP Research Papers*, 125(a)/2022.

tendencias, consideran el proceso de secularización o desencantamiento del mundo como poco menos que inexorable—. No lo es. Es un proceso complejo, confuso, cuya calificación requiere contar con muchos factores. Y un proceso, en consecuencia, contradictorio y abierto. Un drama con muchos posibles desenlaces y muchos avatares por delante.

Por lo pronto, el proceso es muy distinto en las sociedades llamadas de tipo occidental, consideradas modernas y avanzadas, y el resto del mundo. En aquellas sí hay una corriente

En el caso de España, las encuestas nos suelen decir que, en el amplio sector de quienes se autoidentifican como poco o nada practicantes, muchos nos dan el testimonio de una experiencia ambigua.

secularista que propicia la marginación de la experiencia religiosa desde hace unos cien o doscientos años, y quizá algún siglo más si reducimos esas sociedades a sus minorías llamadas selectas e ilustradas, que sí que han extendido su área de influencia –pero con límites—. Los límites resultan de que el mundo es más ancho y cubre más que Occidente, e incluso en Occidente las cosas son más complicadas. Empezando por Occidente, el caso de Estados Unidos, visto como la sociedad más avanzada del mundo, pone en cuestión ese avance inexorable de la secularización. No solo porque hay una robusta minoría de gentes religiosas, comprometidas y practicantes, sino porque, además, cuando se considera el con-

junto de la sociedad, se observa una abundancia de posiciones blandas u oscilantes, propias de gentes no tanto secularizadas cuanto con sentimientos mezclados al respecto.

En el caso de España, por ejemplo, las encuestas nos suelen decir que, si nos fijamos en el amplio sector de quienes se autoidentifican como poco o nada practicantes, muchos nos dan el testimonio de una experiencia ambigua. Se pueden identificar como poco o nada practicantes, pero recurren a rezos, y meditaciones y rituales en determinados momentos, en situaciones extremas y frecuentes, tales como momentos de soledad, enfermedad o muerte. Dicen que tienen escasa confianza en la Iglesia como institución, pero esa desconfianza respecto a una Iglesia entendida en términos de jerarquía y clerecía no es mayor que la que tienen respecto a otras élites políticas, económicas o mediáticas, quizá porque se desconfía de las élites humanas tanto o más que de las figuras divinas. Por lo demás, dicen tener gran aprecio a la obra social de la Iglesia y dan por sentado que viven en una sociedad con raíces y valores cristianos, sin que ello suponga aceptar de buen grado las intervenciones de la Iglesia en el campo de la política. Pero esta es una posición, por cierto, bastante tradicional, que ya se encuentra entre los humildes campesinos castellanos o de otras partes desde tiempo inmemorial: cristianos viejos, sí, pero con el cura “a distancia”.

Es decir, estamos hablando de grados limitados de articulación y de coherencia, de dudas y matices, de variantes de un *modus vivendi* que puede evolucionar en muchos sentidos y está a años luz de ser un proceso inequívoco sujeto a una tendencia dominante. La hipótesis de tendencia dominante no cuadra con la complejidad del proceso histórico y refleja además una lectura criptorreligiosa del mundo en la que hay algo así como una fuerza del destino, unas leyes del capitalismo, una eternidad de las naciones, un avance irresistible del orden global, que son o pueden ser fantasías.

En todo caso, conviene recordar que, aparte de Occidente, queda un resto del mundo que podría ser Resto con mayúscula, porque si redondeamos las cifras la población

mundial es de unos 7.800 millones y ese resto afectaría a unos 7.000 millones, *grosso modo*. Parecen muchos, si se comparan con las quizá decenas de millones, o menos, de secularistas consecuentes.

Ante una evidencia tan inmensa que concierne a la humanidad desde hace milenios –solo si nos atenemos a los tiempos posteriores al periodo axial– y que ha afectado y afecta a miles de millones de individuos, importa comprender y ponderar las razones para que los humanos sigan implicándose en semejante experiencia religiosa de una forma u otra. Se han dado muchas razones, y no entraré aquí, naturalmente, en una discusión general, pero (como ya he sugerido en otro lugar: véase *op. cit.*) podemos entender el problema a partir de lo que he llamado un esquema pentagonal de la situación humana, que subraya la importancia de la consideración de la experiencia humana como un drama; que acepta enfrentarse a una serie de retos y preguntas que se remontan hasta las preguntas de sentido de la vida; que implica el impulso preciso para enfrentarse al drama, contestar las preguntas y poner orden en el mundo; que maneja la experiencia de sus límites a la hora de realizar esta puesta en orden; y que siempre, a cada paso, cuenta con la presencia, y el apoyo o rechazo o indiferencia de los otros, de diversas formas de comunidad.

La religión en forma de religión revelada y transmitida de testimonio en testimonio, o de simbolismo mitopoético acompañado del razonamiento de rigor, puede entenderse como formando parte de esa lectura compleja de la realidad que intenta manejar el drama, responder a las preguntas, cobrar impulso, conocer los límites, contar con otros.

En ese contexto dramático, digamos, de preguntas y respuestas, la experiencia histórica nos suele decir que las religiones, en sus diferentes fases y modalidades, pueden aumentar el desorden y la confusión, o, por el contrario, pueden ayudar inmensamente a esa experiencia de construcción de orden.

Segundo, si nos fijamos en este momento histórico, cabe ver en él una situación más bien ordenada que no hay sino que apuntalar; o todo lo contrario: una situación caótica y violenta;

o una situación intermedia, indecisa, en la que se atisban señales de alerta y de alarma acerca de un desorden cada vez mayor. Y el desorden puede ser percibido de varias formas. Puede ser visto como una deriva hacia un mundo que se define por lo que no es: no es un hogar, porque está lejos ya de ser un hogar de acogida, un punto de partida y de retorno. Ni siquiera es un espacio abierto bajo control para un errar de nómadas o de cuadrillas de pastores o de poetas errabundos. Está abierto a un espacio cambiante e incontrolable, y en el fondo incomprensible, como resultado de una confluencia de factores y de procesos socioculturales, económicos y políticos.

Si nos fijamos en este último medio siglo en conjunto, podría ser vista esa deriva como el resultado de la confluencia y combinación de cuatro procesos estructurales. Por una parte, una globalización económica que desborda y desconcierta a la inmensa mayoría; una gobernanza habitualmente repartida entre *establishments* partidocráticos y burocráticos enzarzados en juegos geopolíticos remotos y con el contrapunto equívoco de

La religión en forma de religión revelada y transmitida de testimonio en testimonio, o de simbolismo mitopoético acompañado del razonamiento de rigor, puede entenderse formando parte de una lectura compleja de la realidad.

unos movimientos sociales de masas o populares que suelen acabar encauzados y subordinados a su debido tiempo; unas sociedades bastante distantes o indiferentes o recelosas unas de otras, fragmentadas por dentro y con corrientes poderosas de polarización y atomización; y una cultura superficial, apresurada y confusa con el protagonismo de unas élites culturales futuristas y olvidadizas, lo que se traduce en un debate público ruidoso y propenso a albergar en muchos una suerte de desorden bipolar, sintiéndose por turnos bien impotentes, bien omnipotentes y soberanos: soberanos como ciudadanos, como consumidores, como dueños de un espacio virtual.

No se trata de que el mundo, u Occidente, o Europa, o España vayan a seguir ese rumbo necesariamente hasta sus últimas consecuencias, ni que ese desorden se haya impuesto del todo: no hay esa necesidad. Pero, a efectos de esta discusión, sugiero que una percepción semiconfesada y bastante extendida es que estamos en un 50/50% de probabilidades de acercarnos al borde del abismo, si no estamos cayendo en él. La posibilidad de que la *ratio* cambie hacia un 40/60% por la dejadez de muchos y por la obstinación de muchos, por la decadencia de la inocencia, como decía el poeta Yeats, por la falta de convicción de los mejores y la apasionada intensidad de los peores. La cuestión está en qué hacemos o qué hacer en estas circunstancias.

Tercero, aquí encaja la conexión del tema religioso con el de sociedad civil y educación. “Hacer algo” implica “un alguien que hace”. Para empezar, se trataría de robustecer la capacidad de la sociedad como agencia frente a estos procesos estructurales, presuntamente bordeando el caos, aparentemente tan poderosos. Sugiero que ello requiere robustecer un conjunto de factores socioculturales que hacen posible la consistencia, la autoafirmación, la capacidad de que haya o se haga justamente esa agencia para poner orden; y no un orden cualquiera, sino el que más se acerque, en lo posible, a un orden bueno, en el sentido de inteligente y amistoso, comprensivo y pacífico o reconciliado.

Esto es inconcebible sin una educación entendida como formación de carácter, digamos, no “todo un carácter”, sino “un buen carácter”. Por supuesto, ello requiere una conversación continua, inacabable. Pero lo que está claro es que esa formación (que en nuestra historia europea moderna ha solido denominarse “humanista”) no se identifica con una educación entendida como un incremento continuo de los niveles de información (por ejemplo, una que sustituya el cultivo de la memoria y el juicio por el manejo del Internet). Se trataría de la construcción de “virtudes”, es decir, hábitos y disposiciones que dan orientación y contexto a los saberes que se transmiten o que se van descubriendo.

Virtudes no solo cívicas, de formación de ciudadanos, sino personales e interpersonales de mayor o menor alcance; para los micromundos de círculos de sociabilidad reducidos y para los macromundos de los países o de los conjuntos de países o del mundo en su totalidad: para el horizonte abierto de los nómadas y las gentes del mar.

Hay que tener en cuenta que esa educación, puesto que es formación de carácter, con lo que ello implica de un ritmo y un desarrollo a lo largo de un tiempo, requiere espacios y enclaves y canteras y talleres y campos de juego y lugares de culto, de un

Esa educación, que es formación de carácter, requiere espacios y enclaves y canteras y talleres y campos de juego y lugares de culto, de un tipo u otro, donde forjarse.

tipo u otro, donde forjarse. Se construye no por un *flat* prometeico, sino por una práctica y tradición de trato y de relación: por los encuentros y por la discusión, por los estudios y por “los trabajos y los días”. Puesto que es a través de tales encuentros múltiples como las conversaciones y los recuerdos y los proyectos se enriquecen; lo que redonda, entre otras cosas, en que la mente se agudice y se ensanche y se sepa expresar, para comprender y explicar del tema a debatir en cada momento.

Todo esto *puede* depender y *ha solido* depender, en buena parte, de la religión, precisamente, en tanto que experiencia religiosa. Experiencia vinculada a un impulso cognitivo de inteligencia y a un impulso moral o emocional de comprensión y reconstrucción del hombre en comunidad.

Aquí hay que recordar, sin embargo, que estamos ante una situación en la cual las experiencias religiosas no son inequívocas, y no son todas iguales. Hay una diversidad inmensa. Y la experiencia histórica acumulada nos dice que en esas experiencias se mezclan, se combinan, el orden y el desorden. De manera que, dependiendo de factores que hay que analizar y comprender y sobre los que habría que reflexionar humildemente, reconociendo los límites de nuestra experiencia acumulada, vamos rectificando el curso y, mediante correcciones en lo posible fraternas, pero, en todo caso, suficientemente inteligentes y empáticas, vamos mejorando las posibilidades de poner (un verdadero) orden en esa situación.

De esta manera podríamos –creo– conectar la gran tarea de la comprensión del fenómeno religioso como un fenómeno abierto, contradictorio, rico en la abundancia de impresiones y de orientaciones y de impulsos, con la experiencia de límites y de aspiraciones entremezcladas de unos humanos que, en su mejor encarnación, intentan al mismo tiempo volar y tener sentido de la realidad.

2. Sociedad y religión en España: mapa analítico y discurso público

RAFAEL DÍAZ-SALAZAR

Profesor de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UCM

Mi intención es elaborar un mapa analítico, un mapa hermenéutico, para comprender cuál es el momento de la religión en España. Dado que actualmente el mundo solo se puede entender a partir de un paradigma cosmopolita, me propongo abordar el tema desde una perspectiva europea y mundial. Para ello, he recurrido a encuestas internacionales, así como al estudio que sobre esta cuestión han llevado a cabo Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez, titulado “Perspectivas ciudadanas y del profesorado hacia la religión, su presencia pública y su lugar en la enseñanza” (Fundación Europea Sociedad y Educación, 2021).

Como persona convencida de la dialéctica pasado-presente, creo que un mapa analítico debe incluir tanto un mapa sociológico como un mapa histórico. No se puede comprender el presente ni imaginar el futuro prescindiendo del pasado y, especialmente, en un tema como este. De hecho, buena parte de lo que hoy se considera propio de los últimos decenios en realidad ha estado presente en la historia de España con una radicalidad mucho mayor. La secularización de los años 30, por ejemplo, fue infinitamente más intensa que la que vivimos hoy. Y referirse al nacionalcatolicismo como un todo es una visión superficial, ya que durante el nacionalcatolicismo hubo determinados sectores, como el universitario y especialmente el obrero, con niveles de secularización superiores a los de hoy. De ahí la necesidad de adoptar una perspectiva histórica que nos ayude a situarnos mejor.

Para abordar el tema, siguiendo *L'École des Annales* de Bloch, Febvre y Braudel, conviene distinguir entre un ciclo largo, un ciclo medio y un ciclo corto.

El ciclo largo abarcaría desde el III Concilio de Toledo, celebrado en el año 589, hasta nada menos que los inicios del siglo XIX. A lo largo de este ciclo se va forjando un Reino de reinos que acaban unificándose. En este largo periodo de tiempo se configura una identidad nacional estrechamente vinculada al catolicismo en los ámbitos institucionales, culturales, morales y cosmovisionales.

Durante el ciclo medio, que iría desde los inicios del siglo XIX hasta el año 2000, se va rompiendo el cimiento católico de la nación española en un proceso continuo que

No se puede comprender el presente ni imaginar el futuro prescindiendo del pasado y, especialmente, en un tema como el que nos ocupa.

incluye sucesivas rupturas y reconstrucciones y que culmina en la desaparición de la unanimidad católica.

El ciclo corto es el del siglo XXI, y en él me voy a centrar. Basándome en la observación sociológica, en las encuestas internacionales y en el citado estudio de Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez, en este ciclo se pueden detectar tres procesos.

El primero se caracteriza por la persistencia y autotransformación de la religión y de las religiones que no llegan a desaparecer, desmintiendo así la teoría de los tres estadios de Comte, según la cual una vez instaurada la ciencia como saber supremo de la humanidad, la religión desaparece. La realidad es que la religión no persiste como una realidad dominante, pero no es hoy día un residuo del pasado, un fósil que pasa a formar parte de un museo. A través de transformaciones internas, se reconfigura.

El segundo proceso destacable es el que denomino el del postcatolicismo y las migraciones religiosas. No me estoy refiriendo con ello a las migraciones internacionales que favorecen, por ejemplo, la entrada del islam en Europa, sino a la migración que se produce dentro del propio universo católico. El postcatólico migra en tres direcciones: hacia un área religiosa teísta en la que Dios ya no es el Dios católico, ni el Dios trinitario, ni el Dios personal; hacia una religiosidad no teísta, que es quizá en lo que se centra la actual sociología de la religión desde el paradigma de la secularización de los años 80 y 90 y la postsecularización de hoy en día; o hacia la salida del área religiosa para instalarse en un universo postreligioso —una espiritualidad atea, se podría decir—, o incluso en un universo no espiritual marcado por la indiferencia y, en menor medida, por el agnosticismo y el ateísmo reflexivos.

El tercer proceso que se percibe es el de los nativos arreligiosos o irreligiosos: niños, adolescentes y también personas adultas que no han tenido ningún tipo de socialización religiosa. Es este otro elemento fundamental del que es imposible prescindir a la hora de elaborar un mapa analítico de lo que sucede en el universo religioso.

Secularización y futuros posibles de la religión

Es propio de algunas formas de hacer sociología plantear prospectivas de futuro partiendo de la tesis —muy presente en mi caso— de que vivimos en sociedades caracterizadas por una incertidumbre cada vez más radical y que evidencia la influencia decisiva que ejerce sobre ellas el azar e incluso la irracionalidad de las élites y las colectividades. Repensar la sociología del suicidio de Durkheim es una tarea urgente.

Propongo cuatro posibles escenarios con base sociológica que podrían darse en el futuro de manera excluyente o coexistiendo todos con el predominio de alguno de ellos

sobre el resto. También cabe la posibilidad de que los futuros escenarios de la religión sean otros. Ya que no dispongo de tiempo para exponer sus características, me limito solamente a enumerarlos: el escenario pluralista, el escenario de una secularización radical, el escenario neoconservador y el escenario de innovación religiosa.

Una vez trazado un mapa hermenéutico, me gustaría hacer unas brevísimas reflexiones acerca de la secularización y los futuros de la religión.

Propongo cuatro posibles escenarios sobre la religión con base sociológica que podrían darse en el futuro de manera excluyente o coexistiendo todos.

Habermas, uno de los pensadores de mayor relevancia a nivel mundial y el primero en introducir el concepto de postsecularización, ha advertido del peligro de una “secularización descarrilada”, muy conectada con el secularismo. En el caso de España habría que distinguir entre la constatación sociológica de que hay una secularización y la constatación politológica de que existen intentos de secularismo, tanto en ámbitos políticos como en ámbitos capaces de configurar la opinión pública. Desde la perspectiva que he analizado en mi libro *Democracia laica y religión pública* (Taurus), la secularización no equivale en modo alguno a la desaparición y la irrelevancia de la religión, sino a las transformaciones de determinadas funciones desarrolladas a lo largo de los últimos siglos por la religión.

Esta secularización no se puede separar de lo que análogamente se podrían denominar secularizaciones de otro tipo, como es el caso de la secularización ideológica o política, entre otras. En algunas investigaciones con método de encuesta, la pregunta relativa a si el encuestado se considera socialdemócrata, liberal, conservador, anarquista, demócrata-cristiano, etc., la respuesta que más crece es la de “ninguna” y “no sabe, no contesta”.

Esta creciente no adscripción a ideologías políticas no quiere decir que esas ideologías hayan dejado de existir. Lo mismo podríamos decir, insisto análogamente, sobre la secularización de pertenencia a prácticas frecuentes en organizaciones políticas, sindicales o movimientos sociales. Por ejemplo, en el caso del feminismo, que afortunadamente está muy presente en el universo social y cultural, el porcentaje de mujeres que pertenecen al movimiento feminista es muy escaso. Lo mismo podemos decir del ecologismo. No se debe deducir del hecho de que la mayoría de las mujeres y de los simpatizantes con la ecología sean “no practicantes” en estos dos ámbitos, que el feminismo y el ecologismo están desapareciendo o son irrelevantes. Del mismo modo, cuando se habla de la disminución del número de personas que practican una religión, no se puede deducir de ello que la religión está desapareciendo. Es más, siguen existiendo millones de españoles con una asistencia semanal y mensual a actividades religiosas, algo que no ocurre en ningún movimiento social, sindicato o partido político, tanto por lo que se refiere a prácticas habituales como al número de personas que las realizan.

La secularización religiosa debe analizarse en el contexto de las actuales sociedades líquidas –por utilizar la expresión acuñada por Bauman–, en las que los niveles de pertenencia, de prácticas, de identidades fuertes han experimentado un notable descenso.

Darle centralidad a la práctica ritual o no de la religión para analizar la situación actual del universo religioso, como desgraciadamente hace el CIS con un desconocimiento enorme de los avances de investigación en sociología de la religión, significa adoptar una visión muy superficial de la cuestión. Según Glock y Stark, de las cinco dimensiones que tiene la religión la más importante es la experiencia religiosa, y no la práctica ritual. Por eso, las encuestas internacionales trabajan cada vez más con otras categorías más relevantes: “religioso y espiritual”, “religioso y no espiritual”, “espiritual, pero no religioso”, “ni religioso ni espiritual”.

La secularización no equivale en modo alguno a la desaparición y la irrelevancia de la religión, sino a las transformaciones de determinadas funciones desarrolladas a lo largo de los últimos siglos por la religión.

Desde esta perspectiva, una radiografía interesante del momento de la religión en España es la que nos ofrece un estudio del año 2018 realizado por el Pew Research Center según el cual el 47% de los españoles se consideran “religiosos”, el 17% “espirituales, pero no religiosos”, y el 36% “ni religiosos ni espirituales”. Este último dato coincide curiosa-mente con el resultado del estudio citado de Víctor Pérez-Díaz y Juan Carlos Rodríguez. En él la suma de ateos, agnósticos e indiferentes se eleva también a un 36%.

Aun así, lo menos valioso para el estudio del futuro de la religión y de la seculariza-ción es una investigación tipo encuesta. Para comprender la realidad religiosa se requie-ren sobre todo análisis cualitativos. Cuando, por ejemplo, en las encuestas se pregunta si se cree en Dios y las respuestas mayoritarias son afirmativas, ¿qué quieren decir los que dicen que creen en Dios?

Por lo que respecta al tema de secularización y postcatolicismo, es interesante la tesis elaborada por Thomas Luckmann en *La religión invisible*. Según él, la religión sigue existiendo, pero con una visibilidad distinta de la que ha tenido hasta ahora en diversos países occidentales, en los que vive una pequeña parte de la humanidad. Una religión invisible no equivale a una religión inexistente. Lo que nos ofrecen los medios de comu-

Una religión invisible no equivale a una religión inexistente.

nicación social no es la realidad: los medios informativos se rigen por una agenda que establece lo que existe o lo que deja de exis-tir. Hay que tener en cuenta que la denominada opinión pública está construida socialmente desde determinados intereses ideo-lógicos, políticos y culturales afines a diversos poderes. Recuerdo cómo Jesús Ibáñez, uno de los sociólogos más relevantes en los

últimos decenios, definía al periódico más vendido desde la transición: el Boletín Oficial de la Realidad. Por lo que respecta al tema que estoy abordando, la información sobre re-ligión que ofrece la prensa española es muy deficiente.

Otra cuestión que introduce Luckmann es la de la religiosidad no orientada a las iglesias; es decir, la que no está insertada en una institución confesional determinada. Me parece que tiene mucha actualidad y sería bueno investigarla en España con métodos cualitativos.

Por último, un apunte respecto a la banalización de nuestra sociedad y nuestra cul-tura y su relación con la secularización. En una sociedad y en una cultura superficiales y banalizadas es lógico el crecimiento de la secularización, especialmente en su dimensión de indiferencia en el ámbito de la religiosidad. A sociedades líquidas corresponden reli-giones líquidas, ateísmos líquidos e incluso secularizaciones líquidas. Una religiosidad potente en una sociedad líquida es imposible. Y eso nos lleva al gran tema de fondo de cuáles son las condiciones sociales de producción de culturas de sentido profundo, sean religiosas o no religiosas, en sociedades líquidas.

3. Algunos estereotipos sobre la relación entre política y religión

JOAQUÍN ABELLÁN

Catedrático de Ciencia Política de la UCM

En línea con lo tratado por Víctor Pérez-Díaz, con quien coincido plenamente, también voy a partir del hecho de la secularización del mundo, entendida como el “desencantamiento” o la “desmagificación”; es decir, no atribuyendo al término “desencantamiento” el significado de “desencanto”, de “desilusión” o “decepción” del mundo, sino interpretando ese desencantamiento como el proceso intelectual mediante el cual se ha intentado ofrecer una explicación del mundo –o de muchos de sus aspectos– de una manera no mágica y no religiosa, sino racional.

Pero yo querría completar esta noción de desencantamiento o de secularización vinculada con el papel o el cambio de papel de la religión en la vida de los hombres, añadiéndole otro vínculo más con el proceso de construcción dentro de la sociedad contemporánea –después de siglos de monoteísmo– de un reconocimiento de distintas esferas de la vida; de varios sistemas o subsistemas sociales movidos por ejes distintos que en ocasiones se presentan contrapuestos. El ámbito de la religión, el ámbito de la política, el ámbito de la economía, el ámbito del arte, el ámbito del mundo de la sexualidad, etc., son ámbitos distintos en los que estamos insertos los seres humanos contemporáneos y que cuentan con sus propios principios organizativos. Cuando los principios propios de cada uno de esos ámbitos se intentan trasladar a los demás, se producen entre ellos choques y conflictos.

Entre esta diversidad de ámbitos he escogido dos –el de la religión, entendida en sentido amplio, y el de la política– para mostrar cómo la secularización, en su sentido más estricto, en realidad no es tal. De hecho, ha habido y sigue habiendo una construcción teórica que hace creer que el mundo moderno es enemigo de la religión o que se opone a ella radicalmente. A este respecto, querría examinar algunos casos que demuestran cómo la relación entre religión y política no es como habitualmente nos la suelen presentar.

Es cierto que el cristianismo de los primeros siglos se intentó organizar internamente como una comunidad dirigida por una autoridad, quedando resuelta la cuestión con la institución del papado romano. A su vez, la solución organizativa para el gobierno interno de la Iglesia tuvo sus consecuencias sobre sus relaciones con el poder político de la comunidad. Dicha relación entre papado y poder político quedó establecida –de un modo

La relación entre religión y política no es como habitualmente nos la suelen presentar.

claro y contundente, podríamos decir— en la bula *Unam Sanctam* de Bonifacio VIII en 1302. Según esta bula, todo el poder de la comunidad cristiana en su conjunto —tanto el poder para la administración de la salvación como el poder temporal de la defensa de la fe o de la búsqueda de la paz y la justicia— residía en la Iglesia, con el papa como su cabeza. Al mismo tiempo, la bula establecía la delegación por parte del papa de uno de esos poderes —una de esas dos espadas, por utilizar el lenguaje de la época— en el poder temporal, es decir, en los gobernantes civiles: un poder que, por lo tanto, no se consideraba originario, sino derivado. De ahí que, durante muchos siglos, para el cristianismo el poder temporal o político estuviera subordinado al poder de la Iglesia y actuara como brazo ejecutor de aquello que escapaba a la esfera eclesiástica, estando no obstante sometido a sus directrices.

Pocos siglos después, la interpretación protestante —y la de Lutero en concreto— llegó a conclusiones que diferían de las de la Iglesia católica, pese a que ambas interpretaciones tomaban como referencia los mismos textos bíblicos: la Epístola a los romanos de san Pablo y la Primera carta de san Pedro. Según estos dos textos, la existencia del poder en el mundo es algo querido por Dios: quien desobedezca a la autoridad, por lo tanto, está desobedeciendo a Dios; quien se rebele contra la autoridad se está rebelando contra Dios. La interpretación católica entendía la autoridad a la que se refería la bula como la autoridad del papa; mientras que Lutero identificaba las autoridades mencionadas por san Pablo y san Pedro con las autoridades seculares. A partir de los mismos textos bíblicos se llega a una noción de la relación entre el poder y la religión algo distinta: la interpretación luterana, al reconocer que el poder de los gobernantes seculares ha sido recibido directamente de Dios, confiere a estos una autonomía de poder y prescinde de la intermediación de la Iglesia.

Estas tensiones interpretativas, presentes durante muchos siglos, se han hallado en el origen de mucho de lo ocurrido en la Europa moderna o contemporánea, como es el caso de las guerras de religión. No obstante, hoy día las diferencias y las tensiones entre ambas interpretaciones han dejado de ser motivo de preocupación, ya que desde el papado de Pablo VI esa cuestión se halla excluida de la discusión entre católicos y protestantes: de hecho, la atención común de ambas ramas cristianas está centrada en problemas del mundo actual como la lucha por la paz, evitar la pobreza u otros de envergadura semejante.

Lo expuesto hasta aquí no es más que una introducción para poner de relieve que la idea tan difundida —especialmente desde la época de la Ilustración— de que la religión está en oposición a la política no se corresponde con la realidad. Y quisiera mostrar algunos ejemplos.

El pensamiento político occidental acerca del Estado de derecho y del Estado democrático descansa sobre la noción religiosa de los hombres como criaturas de Dios.

Uno de los teóricos al que hemos tenido siempre como fundador de la idea del Estado liberal —con su posterior evolución hacia el Estado democrático con sufragio universal, etc.— es John Locke. Y es precisamente Locke quien, en su *Tratado sobre el Estado*, escrito en las últimas décadas del siglo XVII, es muy claro cuando afirma que el poder político —el Estado— que la comunidad humana necesita es un poder político limitado. El origen de esa limitación está en el hecho de que Dios ha creado a los hombres, es decir, en el hecho de que los hombres son criaturas de

Dios: ahí radica su derecho natural a la vida, a la libertad y a la propiedad. La existencia del Estado deriva de la necesidad de juzgar los conflictos y enfrentamientos generados por el ejercicio incorrecto de esos derechos naturales. El Estado, en definitiva, está para garantizar y desarrollar la aplicación del derecho natural en la comunidad. Este elemento fundamental, contenido en todo el pensamiento político occidental del Estado de derecho y del Estado democrático, descansa sobre la noción religiosa de los hombres como criaturas de Dios.

Es muy habitual que esta fundamentación de carácter religioso esté ausente del mensaje que se transmite a los estudiantes. Por lo general, se ignora o se deja de mencionar la afirmación de Locke –expuesta en los párrafos del 4 al 7 de su *Segundo tratado sobre gobierno civil*– de que los hombres son criaturas del Gran Hacedor. No deja de ser llamativo que se omita este fundamento del pensamiento político moderno a la hora de atribuir a Locke el papel de teórico del Estado moderno y padre del liberalismo.

Algo parecido ocurre con uno de los elementos centrales del conocido libro de Max Weber acerca del “espíritu” capitalista y la ética calvinista. Hay cierta unanimidad a la hora de coincidir con Weber sobre el “espíritu capitalista” –la mentalidad o la actitud respecto al trabajo como motor de un modo de vida racional, favorecedor del ahorro, etc.– como un elemento fundamental de nuestra cultura moderna. Y, salvo algunas críticas en contra, se suele aceptar el núcleo de la tesis de Weber de que el origen de esta mentalidad económica moderna se encuentra en la ética del protestantismo calvinista. En realidad, lo que hace Weber es reinterpretar el cliché del mundo moderno como enemigo de la religión al afirmar que el “espíritu capitalista” tiene un origen religioso y, más concretamente, en el protestantismo que él llama “ascético”, impulsor de un modo de vida racional que los calvinistas hacían derivar de la doctrina de la predestinación.

Cabe mencionar un ejemplo más, vinculado con el origen moderno de la tolerancia. Es nuevamente John Locke quien, en su *Carta sobre la tolerancia*, excluye de la tolerancia del Estado a los ateos (y, basándose en un argumento algo distinto, a los católicos). La exclusión de los ateos responde a su negativa a aceptar la existencia de Dios, lo que, en opinión de Locke, conlleva la negación del fundamento de la sociedad.

Estos ejemplos básicos que afectan a los cimientos mismos del pensamiento político occidental vienen a corroborar, a mi juicio, que el mundo moderno no es enemigo de la religión: existen, de hecho, elementos básicos de la modernidad que son precisamente de carácter religioso.

Añadamos a esto que entre los derechos fundamentales del Estado democrático moderno se encuentra la libertad religiosa, que el Estado tiene el deber de reconocer y garantizar. Se puede decir que los derechos individuales, que se alzan como límites frente al poder absoluto del Estado, son previos al propio Estado. En este sentido, también en la base del Estado de derecho y democrático hallamos un elemento de carácter religioso.

Por otra parte, quizá convenga recordar que un partido político de un Estado democrático como el SPD (Partido Socialista Alemán), al revisar su programa en la década de los años 50 del siglo pasado, renunció expresamente a la fundamentación marxista adoptada

Los derechos individuales, que se alzan como límites frente al poder absoluto del Estado, son previos al propio Estado.

en el programa de Erfurt de 1890 para reclamarse heredero del humanismo cristiano. Este reconocimiento de un fundamento de raíz religiosa –en este caso cristiano– no coincide demasiado con la idea de una supuesta separación radical o de un supuesto antagonismo entre religión y política, ni en el terreno teórico ni en el institucional, dentro de un mundo secularizado.

Acudamos ahora a épocas más próximas a nosotros para examinar la relación entre la esfera política y la esfera religiosa, empezando por esta última. Es claramente constatable el importante cambio que, desde el Concilio Vaticano II, se ha venido obrando en la

La absolutización de la ideología da prioridad a los elementos de carácter emocional reactivos contra el enemigo frente al debate racional sobre los objetivos y los instrumentos de la democracia representativa.

autoconciencia de la Iglesia católica –también de la española– y en su forma de ver su relación con el mundo. Se puede decir que el hecho de que los dogmas sigan estando ahí no impide el diálogo con otros agentes del mundo con valores distintos a los suyos respecto a temas que afectan a las personas como ciudadanos.

En la esfera de la política, desde 1978 España se ha transformado en una democracia representativa con sus correspondientes instituciones y sistema de partidos. También en este sentido se ha analizado el fenómeno general de una “crisis de la democracia” y se han formulado críticas al sistema de democracia representativa. La fuerte ideologización de la política y el carácter absoluto que se atribuye a dichas ideologías han conducido a

una polarización de los partidos políticos y de la opinión pública que dificulta o elimina el debate democrático. La absolutización de la ideología da prioridad a los elementos de carácter emocional reactivos contra el enemigo frente al debate racional sobre los objetivos y los instrumentos de la democracia representativa. A la vez que se critica la democracia representativa y se cuestiona el derecho de la democracia a defenderse a sí misma, gana preeminencia la afirmación de la “tribu”, de nuevas identidades parciales o sectoriales que se yerguen como absolutas contra la posibilidad de fundamentar racionalmente la convivencia política.

En esta nueva situación que estamos experimentando desde hace algunos años, a la vez que disminuyen el debate colectivo racional y su calidad, disminuye también la posibilidad de un diálogo entre la política y la religión, coincidiendo precisamente con un momento en que las religiones cristianas están decididamente abiertas a un diálogo con el mundo. Lo más coherente con el reconocimiento efectivo de esa pluralidad de esferas y de valores en la vida sería, a mi juicio, que el modo de funcionamiento de cada ámbito de la vida no implicara la negación o la exclusión de los demás. Esto exige el cultivo –no solo en el mundo académico, sino en la cultura política general– de la honestidad intelectual, entendida como la capacidad para aceptar hechos y razonamientos, aunque resulten incómodos para nuestras propias convicciones. Lo que, en otras palabras, significa que las convicciones propias no se deberían presentar como un absoluto ni impedir el diálogo racional con los otros; significa admitir que los ideales propios pueden ser tan sagrados como los de los demás. De ahí la necesidad de que la lucha política no se convierta en una confrontación de “esencias absolutas” que generan una visión bipolar del mundo entre portadores de la esencia verdadera y desviados herejes a los que excluir o eliminar.

4. Diversidad religiosa y convivencia

INÉS MAZARRASA STEINKUHLER

Directora de la Fundación Pluralismo y Convivencia

El objetivo de la Fundación Pluralismo y Convivencia, creada hace ya 15 años, consiste en trabajar activamente por el reconocimiento y el acomodo de la diversidad religiosa, considerados elementos básicos para la garantía del ejercicio de la libertad religiosa –un derecho fundamental consagrado en nuestra Constitución– y para la promoción y construcción de un marco de convivencia plural e inclusivo, en el que estén incluidas todas las opciones de conciencia. La apuesta por disponer de una entidad pública cuyo fin o cuyo mandato exclusivo sea precisamente generar o ayudar a que existan unas condiciones favorables al ejercicio de este derecho fundamental responde, por una parte, a la transformación que se ha operado tanto en España como en todos los países de nuestro entorno y a la consiguiente secularización –sea cual sea su definición– que asume la laicidad del Estado como un principio democrático de igualdad de todas las opciones de conciencia; y, por otra parte, a una sociedad que, siendo más secular, más secularizada, viene acompañada de una mayor diversidad de creencias. El hecho religioso, lejos de desaparecer, se ha ido y se va transformando, generando con ello una mayor complejidad y mayores desafíos a los que debemos ir enfrentándonos.

En España, la laicidad del Estado se entiende como un principio democrático de igualdad de todas las opciones de conciencia.

Los resultados del barómetro del CIS de enero de 2021 indican que un 61% de la población española sigue declarándose católica; y de ese 61% solo un 20% se declara practicante (con todas las limitaciones que puede presentar la definición de lo que es la práctica religiosa). Entre 2000 y 2021 las personas creyentes de otras confesiones pasaron de representar el 1% de la población al 3%, mientras que los no creyentes o ateos son aproximadamente un 34%. Unos datos de los que es difícil deducir la existencia de un país monocolor.

Aunque no se pueden ofrecer cifras de creyentes –dado que, evidentemente, no existe un censo sobre creyentes por confesión–, sí se puede ponderar la implantación de las confesiones utilizando el indicador de los lugares de culto. Hoy en día en España uno de cuatro lugares de culto no es católico, un dato que puede variar según qué ciudades o según qué poblaciones. En la ciudad de Barcelona, por ejemplo, los lugares de culto no católicos representan la mitad del total. Por otra parte, de las aproximadamente 19.000 entidades religiosas que se hallan registradas en el Registro de Entidades Religiosas, un 30% pertenecen a confesiones diferentes a la católica: cristianos evangélicos, musulmanes, judíos, baha’i, budistas, ortodoxos, testigos de Jehová, etc. Se trata, por tanto, de un

paisaje religioso muy diverso; y esa diversidad ha crecido de manera considerable en poco tiempo; porque, si bien es cierto que históricamente en nuestro país siempre ha existido una presencia de religiones diversas, es indudable que en los últimos años el fenómeno migratorio y la globalización han acelerado considerablemente el proceso.

Vivimos, pues, en una sociedad mucho más heterogénea y en la que la diferencia de características personales, culturales y sociales no es una excepción, sino la norma. Este contexto tan complejo requiere de respuestas adaptadas a las demandas que van surgiendo, tales como el establecimiento de nuevos lugares de culto, los enterramientos con necesidades religiosas propias –como desgraciadamente se ha puesto de manifiesto a lo largo de este último año–, exigencias alimenticias en comedores escolares, el uso de prendas vinculadas a determinadas creencias o la participación social de nuevos grupos religiosos. Estos solo son algunos ejemplos de cuestiones en las que el reconocimiento normativo de los derechos que conllevan no siempre es suficiente para garantizar su ejercicio. De

Cualquier creyente tiene garantizado el ejercicio de sus derechos.

ahí la necesidad de una gestión pública de la diversidad religiosa que abarque de forma general todas aquellas medidas de carácter público –legislativas, administrativas, de prácticas y de sensibilización– que se diseñan desde la perspectiva del derecho a la libertad religiosa con el objetivo de que las distintas creencias religiosas reciban un trato igualitario. Los poderes públicos están

obligados a crear esas condiciones para el ejercicio efectivo de este derecho teniendo en cuenta todas las creencias de la sociedad y manteniendo relaciones de cooperación –que es otro de los principios que consagra nuestra Constitución– con las diferentes confesiones. Por lo tanto, se trata de un modelo de gestión de la diversidad religiosa centrado, por un lado, en la defensa del derecho fundamental de libertad religiosa y de conciencia; y, por otro lado, en la laicidad entendida como el marco en el que todas las opciones de conciencia –religiosas o no– puedan convivir en plena igualdad y respeto.

Precisamente con estos fines el Estado se ha dotado de un instrumento como la Fundación Pluralismo y Convivencia que dé respuesta a estas necesidades, prestando especial atención a aquellos acomodos necesarios tanto en los servicios como en las políticas públicas. Desde la Fundación intentamos dar respuestas que eviten situaciones de discriminación a cuestiones de urbanismo relacionadas con la apertura o la ubicación de lugares de culto, el uso de espacios públicos para celebraciones religiosas, la observancia de los ritos funerarios, etc.

Nuestro trabajo se desarrolla en colaboración con todas las representaciones de las confesiones minoritarias, y en especial con aquellas que tienen declarado el notorio arraigo, con el fin de que puedan establecer, por un lado, una interlocución permanente con el Gobierno y con las distintas administraciones; y, por otro lado, un intercambio –no teológico– acerca de sus necesidades para identificar objetivos comunes, de modo que cualquier creyente tenga garantizado el ejercicio de sus derechos.

Otro de los ámbitos en los que trabaja la Fundación es el de la investigación. A lo largo de estos 15 años, además de fomentar la creación de equipos de investigadores, se han proporcionado fondos para la investigación, intentando identificar aspectos novedosos o que pueden pasar desapercibidos por no considerarse directamente relacionados con la

religión. El Observatorio del Pluralismo Religioso en España, recientemente renovado, procura permanecer a la escucha, observar e identificar cuáles son esos aspectos y lanzar recomendaciones para la toma de decisiones en el ámbito de la gestión pública.

Dado que los estudios cuantitativos no trasladan ni traducen con suficiente rigor algo tan dinámico como la diversidad religiosa, nuestros estudios –disponibles en el Observatorio de Pluralismo Religioso– abordan aspectos más concretos de este fenómeno desde una perspectiva cualitativa. Además, disponemos de nuestro propio banco de datos y, aunque no consideramos plenamente satisfactorias las encuestas relativas al hecho religioso, procuramos entresacar de ellas la información capaz de proporcionar indicios sobre este fenómeno y sobre sus nuevas dinámicas.

Un tercer aspecto de nuestro trabajo consiste en ayudar a mejorar la gestión pública de la diversidad religiosa colaborando para ello con la administración a nivel central, autonómico y municipal, este último con carácter prioritario, ya que es en el espacio municipal donde ejercemos nuestros derechos y donde convivimos. En este sentido, mantenemos una estrecha colaboración con la Federación Española de Municipios y Provincias para aportar herramientas, soluciones e intercambio de buenas prácticas en la gestión de la diversidad religiosa en los ámbitos específicos de lo municipal y de la convivencia.

Por último, la Fundación lleva a cabo actividades de sensibilización y divulgación dirigidas a un público más amplio y a la sociedad en general con vistas a normalizar esa diversidad, porque lo cierto es que a la invisibilidad del hecho religioso se suma la invisibilidad de su carácter heterogéneo. Nuestro objetivo consiste en fomentar un cambio en el imaginario colectivo de la sociedad española de modo que esta empiece a verse tal y como es: una sociedad diversa y plural también en el aspecto religioso.

Aparte de cumplir con el mandato legal que obliga a todos los poderes públicos, la Fundación asume la responsabilidad de ir construyendo una sociedad más inclusiva y más cohesionada. En un momento como el actual, ante el resurgimiento de los discursos de odio y de actitudes de intolerancia, se hace cada vez más necesario contemplar la diversidad como una riqueza y no como una amenaza, así como ofrecer respuestas que generen un sentido de pertenencia y de mayor confianza en la sociedad.

Nuestro objetivo consiste en fomentar un cambio en el imaginario colectivo de la sociedad española de modo que esta empiece a verse tal y como es: una sociedad diversa y plural, también en el aspecto religioso.

Segunda parte

Hablar del espíritu de las palabras significa, por lo tanto, que no son solamente instrumentos o medios de comunicación, sino que detrás de ellas hay un espíritu. Hay que situarse a la escucha de ese espíritu, adoptar una postura de receptividad; de modo que hablar de la religión, a la escucha del espíritu de la palabra “religión”, me coloca en una situación de receptividad.

Fabrice Hadjadj

1. El espíritu de las palabras primeras¹

FABRICE HADJADJ

Director del Instituto Europeo de Estudios Antropológicos Philanthropos

Introducción

El tema que nos ocupa hoy no es el de la palabra “Dios”, que es por más de un motivo una palabra primera, sino el de la palabra “religión”: una palabra que no abarca todo lo que concierne a Dios, ya que de Dios se puede hablar también desde una perspectiva filosófica o racional, sin que ello implique una actitud religiosa. De hecho, cuando Platón, Aristóteles y Hegel hablan de Dios, no hablan del Dios de la religión. Conoceréis la célebre frase de Pascal en la que opone el Dios de los filósofos al Dios de Abrahán, Isaac y Jacob, el Dios de *nuestros padres* –no lo olvidemos nunca–. Como veremos más adelante, la religión implica siempre una relación con una tradición, una recepción; no se trata solo de la relación con Dios, que se deriva únicamente de mi propia experiencia y de mi propio proceso racional. De ahí que hablar de religión no consista por encima de todo en hablar de metafísica.

La religión implica siempre una relación con una tradición, una recepción; no se trata solo de la relación con Dios, que se deriva únicamente de mi propia experiencia y de mi propio proceso racional.

El espíritu de las palabras primeras

Me gusta mucho el título elegido: El espíritu de las palabras primeras. Evidentemente, “religión” es una palabra primera. Un filósofo diría que las palabras primeras son las palabras “ser” o “tener”; no obstante, desde el punto de vista de la existencia, las palabras primeras son “papá” y “mamá”. Lo cual ya de por sí resulta muy interesante. Y yo diría que “papá” y “mamá” son las palabras primeras porque todo lenguaje se desarrolla a partir de ellas. A un niño le costaría decir “progenitor número 1” y “progenitor número 2”. Como mucho, podría decir un nombre propio. La cuestión es que “papá” y “mamá” son las palabras con que se designa al padre o a la madre del niño: solo él –junto con sus hermanos y hermanas– se dirige así a ellos. De ahí el sentido de la filiación. Pero, al mismo tiempo, este sentido de filiación hace que todos los demás niños se dirijan de ese modo a su propio padre y a su propia madre. El estatus de estas palabras es muy particular: solo tiene singularidad dentro de la relación de quien las pronuncia. Por otra parte, creo que existe un

1. El presente texto es la transcripción de una presentación oral.

vínculo entre la religión y no el hecho de decir “Dios”, sino “padre”; y no solo en relación con Dios como Padre, sino en relación con *nuestros padres*, porque –como veremos– toda religión es recibida.

El hecho de hablar del “espíritu de las palabras” significa que las palabras no son simples medios: siempre van cargadas no solo de una denotación, de un significado, sino también de una connotación, de una época. Cuando hoy se menciona la palabra “religión”, a la mente de todos acude –para bien o para mal– determinada representación. Es una palabra que no es un mero instrumento del que solo me sirvo yo. En realidad, no somos nosotros quienes estamos al mando: los nombres suelen conducirnos a un tipo de uso determinado.

Hablar del espíritu de las palabras significa, por lo tanto, que no son solamente instrumentos o medios de comunicación, sino que detrás de ellas hay un espíritu. A partir de ahí, habría que distinguir entre el espíritu de las palabras que puede ser simplemente el del mundo contemporáneo, y el espíritu de las palabras entendido como lo que han querido decir o el contenido con que las han cargado a lo largo de la historia. En cualquier caso, si existe un “espíritu de las palabras”, no se puede decir que la religión sea “tal cosa o tal otra”. Hay que situarse a la escucha de ese espíritu, adoptar una postura de receptividad; de modo que hablar de la religión, a la escucha del espíritu de la palabra “religión”, me coloca en una situación de receptividad.

Hablar del espíritu de las palabras significa, por lo tanto, que no son solamente instrumentos o medios de comunicación, sino que detrás de ellas hay un espíritu.

En este sentido, existe una analogía con el hecho de decir “papá” y con el hecho de recibir esa palabra, que de alguna manera reconozco que es más grande que yo, porque antes que yo la han empleado muchos otros. Muchos otros la han cargado de sentido, lo que me sitúa en posición de heredar, como hijo, ese sentido. Soy hijo de mis padres, pero también soy hijo del lenguaje. Si hablo es solo porque me han hablado. Mi palabra viene fundada ya sobre una escucha y una respuesta. Uno nunca tiene la iniciativa de la palabra: la palabra ha nacido como respuesta. La palabra solo comienza como una respuesta.

El espíritu de la palabra “religión”

Las tres bes

Pasemos a la palabra “religión”. Hoy en día se suele hablar de la religión en oposición a la ciencia o en oposición a la razón; y se dice que la religión guarda relación con la creencia y, eventualmente, con el sentimiento. Hoy asistimos a una resistencia al racionalismo. Un pensador, iniciador de las ciencias religiosas, sostiene que el dominio de la ciencia y del racionalismo es limitado: el hombre también tiene corazón y la religión se sitúa del lado del corazón, del sentimiento. De ahí el discurso de la religión como creencia.

Entre los sociólogos americanos, tan habituados a buscar “atajos” y medios mnemotécnicos, Friesen y Wagner dicen que la religión es *the three bs: believing, behaving y belonging*, es decir, *creer, comportarse* (conforme a determinada moral derivada de esa creencia) y *pertenecer* a una comunidad. Lo cual ya supone un avance, dado que esto nos recuerda

que la religión es un fenómeno social. Un sociólogo como Émile Durkheim, padre de la sociología y estudioso de la cuestión de la religión, señala que prácticamente se puede decir que las instituciones sociales modernas derivan de las instituciones religiosas. La tesis que sostiene Durkheim no es que todo es religioso, sino que la religión es ante todo social. La idea de tener una religión propia, *mi* religión, no tiene sentido: es una contradicción en los términos.

Aun así, sigue existiendo un problema. Si solo hablamos de creencia, de pertenencia y de conducta, estamos ignorando algo esencial. De hecho, las tres cosas se podrían aplicar a cualquier tipo de sociedad. Un club de alpinismo, por ejemplo: todos creen en el valor de la escalada; existe una pertenencia; y existe determinado comportamiento como es la técnica alpinista. Pero falta lo esencial.

Lo sagrado y lo profano, lo religioso y lo laico

Otro aspecto que conviene abordar es la relación entre religión y laicidad. Ninguna sociedad puede ser puramente religiosa. Y me explico. Como saben, se suelen oponer dos palabras: sagrado y profano. No obstante, es evidente que entre sagrado y profano existe una relación. *Pro fanum* significa lo que está delante *–pro–* del templo *–fanum–*. Es decir, existe el templo, que es el espacio de lo sagrado, pero alrededor del templo existe lo profano. El espacio sagrado va a definir un espacio profano; y, del mismo modo, el espacio religioso va a definir el espacio laico. De ahí que sea un error pensar en un conflicto o en una pugna entre religión y laicidad. En Francia, por ejemplo, la laicidad se sitúa *–casi se puede decir que con frecuencia–* al margen de tal o cual religión y en oposición a lo religioso. De ahí nace el laicismo, que en realidad se comporta como una religión que pasa desapercibida. Por eso el laicismo va acompañado de algo que hay que creer, de algo que es imprescindible enseñar en las escuelas *–igual que un catecismo–*; y, si uno se opone a ello, existe la excomunión.

La distinción entre religioso y laico aparece ya en las sociedades antiguas y entre los griegos y los romanos, pero cobra fuerza y se consolida en los textos bíblicos y en el judaísmo.

La distinción entre religioso y laico aparece ya en las sociedades antiguas y entre los griegos y los romanos, pero cobra fuerza y se consolida en los textos bíblicos y en el judaísmo. En el judaísmo el rey no es el sacerdote, y el sacerdote no es el profeta. No se trata de dos elementos, sino de tres: *sacerdote, profeta, rey*. Se da una tripartición, una distinción entre poder temporal y poder espiritual: por lo tanto, entre un poder religioso y un poder laico. Pero ya antes del poder religioso se da una distinción entre el poder sacerdotal y el poder profético. Es importante destacar que lo que se da es una articulación, no un conflicto; y que si queremos eliminar uno de los términos se plantea un problema. Podríamos hablar de la Francia del laicismo, o del islamismo, por ejemplo, donde todo tiene que pasar a ser religioso y, por lo tanto, todo tiene que ir ordenado por el Corán, por la *sharia*. Es entonces cuando se pierde el sentido profundo de la palabra religión. Lo religioso se convierte automáticamente en no religioso, en profano, y da lugar a confusión. Por eso es necesaria esa distinción.

En la Biblia, en el principio Dios crea separando. Para salir del caos original es fundamental la separación, la distinción. Si solo existe la religión se generan la confusión y el

caos. La religión implica algo que se distingue de ella, y que no es irreligiosidad, sino un espacio laico o profano. Este es el punto del que partimos.

Significado primero de la palabra “religión”

Tanto la palabra “religión” como su significado primero y su etimología han generado mucho debate. Muchos afirman que “religión” viene de *re-ligare* y que lo esencial de la religión es la relación: la relación con Dios, con el Creador, de donde nace la relación con las criaturas y, por tanto, con los demás.

La actitud religiosa es una actitud ante todo de atención, que implica tanto a la inteligencia como al corazón.

Esta afirmación ignora algo esencial: en primer lugar, no es la etimología por la que se ha optado en la Antigüedad –y me refiero en particular a Cicerón y a su espléndida obra *De natura deorum* (Sobre la naturaleza de los dioses)–. En la tradición cristiana, católica, santo Tomás de Aquino, por ejemplo, menciona tres posibles etimologías: *re-legere*, “re-leer” (la religión sería re-lectura); *re-ligare*, “re-ligar” (el núcleo de la religión sería la relación); y *re-eligere*, “re-elegir”, “re-escoger” (la reelección sería la esencia de la religión).

Es muy interesante ese “re”. ¿Por qué “re-tomar”, “volver a tomar”? Ese “re” ya nos plantea un misterio. Pero partamos de la palabra *re-legere*. La palabra *legere*, tanto en latín como entre nosotros, es una palabra absolutamente fundamental. En su origen puede designar el hecho de “reunir”, de “recoger”: se recogen las espigas de trigo y se “lían” en forma de “haz”. Este es uno de los usos de la palabra *legere*. Por su parte, un destacado especialista de la etimología y de las raíces indoeuropeas de las palabras como es Émile Benveniste dice lo que sigue acerca de *relegere*: en primer lugar, *legere* es “recoger”, “traer”, “reconocer”, lo que es susceptible de muchas aplicaciones concretas y se presta con distintos prefijos verbales a designar los procesos de la inteligencia y las actitudes del sentimiento. Lo contrario de *lego* es *negligo*, “no preocuparse de”, es decir, la negligencia. Pero tenemos también la palabra *diligere*, *diligo*, que quiere decir “amar”, “estimar”, “recoger prefiriendo una cosa por encima de otras”. Y tenemos la palabra *intelligo*, “captar por medio de la reflexión”, “comprender”, “leer el interior de las cosas”, es decir, la inteligencia. Y, por último, la palabra *religere*, que quiere decir “retomar”, “releer”.

Lo que nos interesa de todo esto es que la palabra “religión”, en su raíz latina, está contenida en una constelación de otras palabras en las que el sufijo *lego* va precedido de prefijos que matizan su sentido. La palabra “religión” nos remite tanto a la inteligencia como a la dilección –*diligere*, es decir, la “diligencia”, el amor–. Y, como dice san Agustín, un gramático acostumbrado a la escucha de las palabras, lo contrario de *religo* es *negligo*. Lo contrario de la religión, por lo tanto, es la negligencia. Interesante, ¿verdad? El irreligioso es, en definitiva, el negligente. Eso quiere decir que la actitud religiosa es una actitud ante todo de atención, que implica tanto a la inteligencia como al corazón.

Práctica y dogma

Ahora me gustaría detenerme en lo que dice Cicerón. Un pequeño inciso acerca de la religión de los romanos y lo que significa para ellos. En *La religion des romains*, el espléndido trabajo de John Scheid, profesor del Collège de France de París, el autor procura oponer lo más posible el paganismo al cristianismo. Según él, nuestra visión cristiana de la religión

va ligada a la fe y, por lo tanto, a la creencia; y esa fe nos ata a unos dogmas. Las prácticas solo serían secundarias.

Entre los antiguos, sin embargo –dice Scheid–, la religión es ante todo práctica. Ser religioso es ante todo “hacer”, no “creer”. Y se trata de una práctica social. Las prácticas son básicamente dos: la adivinación y el sacrificio; y la religión está totalmente contenida en la estructura social. En cuanto alguien ejerce una función, esta lleva implicada una práctica: un sacrificio a los dioses, para los antiguos, por ejemplo. Según Scheid, esas prácticas se hacen y no se discuten. No obstante, acerca de la naturaleza de los dioses, acerca de lo que son los dioses, acerca de los dogmas –por así decirlo–, las discusiones son infinitas. Uno puede pensar que los dioses son seres espirituales, mientras que otro puede pensar que son seres materiales. De hecho, Epicuro, cuya práctica religiosa era asidua, por no decir escrupulosa, pensaba que los dioses eran materiales y que, en última instancia, no se interesaban por nosotros. Aun así, las cosas se hacen. Un platónico, por su parte, afirma la existencia de los dioses. Es decir, hay una práctica común, pero los dogmas se discuten: el por qué se hace, cuál es el punto de referencia de eso que se hace, es discutible.

Según John Scheid, en nuestro caso es a la inversa: por un lado, están los dogmas, que no se tocan, y por otro están las prácticas, que varían en función de las personas. Yo creo que se equivoca. Es evidente que en el cristianismo y en el catolicismo existen los dogmas, unos dogmas que no pertenecen al plano filosófico. Los dogmas son dones relevados y casi siempre implican una especie de contradicción. Por ejemplo, Jesús es verdadero Dios y verdadero hombre. ¿Cómo se concilian las dos cosas? Dios es uno en sustancia y tres personas. ¿Cómo se concilian las dos cosas? A partir de este dogma se desarrollan ampliamente nociones como la de persona, la noción de relación, etc. O por tomar otro dogma muy interesante, el de la Inmaculada Concepción, que contiene una aparente contradicción. Todos los hombres han sido salvados, es decir, rescatados, pero María es sin pecado. En contra de lo que se suele pensar, la discusión va mucho más allá que la que se puede dar entre los paganos.

El dogma es revelado, pero se encuentra más allá de nuestra inteligencia. Por eso nuestra inteligencia se pone en movimiento y, a partir de ahí, se desarrollan conceptos fundamentales de la modernidad como “persona”, “libertad”, la cuestión de la salvación, la libertad individual, o la justicia social. Unos conceptos que se desarrollan a partir de la comunidad en la que cada uno se inserta, con carácter de persona una y singular que, a su vez, se relaciona con los demás. Todo ello deriva de la reflexión sobre los dogmas. De hecho, ha existido un pluralismo teológico y en la Iglesia debe existir un pluralismo teológico, un debate. Es un error, por lo tanto, pensar que no se discute. Sencillamente, hay dogmas que están más allá y que no son reflexiones filosóficas; mientras que en la Antigüedad estas reflexiones filosóficas pertenecían solo al plano de lo que es capaz de discernir la inteligencia.

En la religión siempre hay algo relacionado con la práctica y siempre hay algo relacionado con la tradición, algo que se entrega a través de una tradición e incluso de una revelación, y que nos mueve a reflexionar. Se establece, pues, una relación entre *relegere* e *intelligere*, es decir, entre religión e inteligencia; de manera que una religión que se

En la religión siempre hay algo relacionado con la práctica y siempre hay algo relacionado con la tradición que nos mueve a reflexionar.

convierte en fanatismo, una religión en la que el dogma se transforma en dogmatismo y se cierra a la posibilidad de la interpretación y a la inteligencia, pierde su carácter propiamente religioso.

En eso precisamente incide Cicerón. Para Cicerón lo contrario de la religión es la superstición. En el famoso pasaje del Libro II de su *De natura deorum* lo que Cicerón presenta opuesto a la religión no es la ciencia ni la razón, sino la superstición. ¿Por qué? Porque retoma la etimología de la palabra *relegere*. “Fueron llamados supersticiosos –dice Cicerón– [...] quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran”. Aquí aparecen las oraciones y los sacrificios –un inciso: por supuesto que se puede rezar para que nuestros hijos nos sobrevivan; de hecho, santo Tomás de Aquino se apresura a decir que no necesariamente es superstición rezar para que nuestros hijos se curen–. En realidad, ¿cuál es el problema que hay detrás de la superstición?

Desde esta perspectiva, se podría decir que detrás de determinada gestión de la pandemia en la que la supervivencia ha sido más importante que la vida hay algo de superstición. En el ritual supersticioso se dan dos cosas: de una parte, una relación utilitarista con la religión (“esto me tiene que servir para esto o aquello”); y, de otra parte, el hecho de que la religión no es un espacio de vida, sino un espacio de supervivencia; y nada más. Lo cual, evidentemente, no tiene mucho sentido, porque la religión es lo que nos permite vivir plenamente, y no solamente sobrevivir. No se trata únicamente de salvar el pellejo: se trata de desarrollar la vida, de cantar, de amar, de hacer cosas grandes, incluso a riesgo de perder la propia vida. La superstición es una reducción utilitarista en la que la conservación de uno mismo prevalece sobre todo lo demás; en la que la conservación de uno mismo es lo más importante.

Religión y relectura

Incluso dentro de esa modalidad, la superstición es no-crítica, es decir, no “re-lee”, no hace una relectura de la herencia. Retomando a Cicerón, “a quienes volvían a tratar con diligencia y –por así decir– «releían» todo lo referente al culto de los dioses, se les llamó religiosos”. Así es como, en el caso de “supersticioso” y “religioso”, se llegó a la denominación de “un vicio por un lado” (peyorativo), y “a la de un elogio por otro” (algo loable que se debe fomentar).

El religioso, por lo tanto, es el que examina cuidadosamente el culto a los dioses, el que “relee”: *relegere*. ¿Qué quiere decir una “re-lectura”? No se trata de un mero examen crítico desde una postura independiente, ajena a cualquier religión, que puede juzgar cualquier cosa. No es así. Siempre somos herederos. Como dice el especialista y fundador de la hermenéutica, Hans-Georg Gadamer, el mayor prejuicio consiste en creer en la ausencia total de prejuicios. Siempre partimos de un prejuicio. Cuando hablo, solo puedo “responder a”. La respuesta es la modalidad propia de la palabra humana. Es un error pensar que nos encontramos “al margen de”. Antes existe una “re-lectura”, lo que presupone una lectura anterior y, por lo tanto, una acogida. La acogida de algo que se me ha entregado. La religión siempre es antes recibida. Conocemos las palabras de Cristo: “No sois vosotros quienes me habéis elegido, soy yo quien os he elegido”.

De cualquier religión se puede decir que parte siempre de una herencia, de un legado. Y no se trata de una herencia material, sino de una herencia como la del lenguaje.

Por eso es una necedad, incluso si parece que la frase funciona, decir: “Voy a educar a mi hijo al margen de cualquier religión; así podrá elegir más adelante”. Imaginaos si yo dijera: “Voy a educar a mi hijo sin hablarle, porque quizá él no quiera hablar francés; quizá él prefiera hablar español. Voy a esperar a que crezca y el día de mañana elegirá su propia lengua”. Es absurdo; en última instancia, siempre se puede cambiar de lengua. Pensemos en Joseph Conrad, que era polaco y se ha convertido en uno de los grandes escritores anglosajones; o en Nabokov, que pasó del ruso al inglés; o el caso de Beckett, que pasó del inglés al francés. De hecho, solo puedo elegir a partir de una lengua recibida. Del mismo modo, para abrirnos eventualmente a otra cosa, nos tiene que preceder una herencia religiosa.

De cualquier religión se puede decir que parte siempre de una herencia, de un legado.

La religión del consumo

No es posible partir de nada. Cuando uno dice “ya elegirás más adelante tu religión”, le está inculcando a su hijo una religión de supermercado, la religión del consumidor. En ese caso la figura religiosa, mística, es la del consumidor, es decir, un hombre que está al margen de la historia, que no sería un hijo ni un heredero, con una serie de mercancías al alcance para consumir, siempre con la condición de que tenga una tarjeta de crédito; y, para tenerla, necesita una profesión que muchas veces carece de interés –lo que el sociólogo australiano David Graberg llama los *bullshit jobs*–. A partir de ese momento, también en la religión del consumo aparece la mortificación. Quizá no haya que flagelarse, pero el hecho es que habrá que trabajar, habrá que ser esclavo para acceder al maravilloso mundo del consumo. Cada uno puede elegir al margen de cualquier historia. Sigue siendo una estructura absolutamente oscurantista: el oscurantismo del consumo.

Volvamos a la religión, que es el asunto que nos ocupa ahora. En la religión hay algo que se recibe, pero no se trata solamente de *legere*, sino de *relegere*. Se trata de una recepción activa. Dicho de otro modo, la religión implica siempre una situación de receptividad personal o, si se prefiere, una tradición viva y, por lo tanto, se podría decir también una tradición crítica. Recibimos una tradición, sí, pero antes debemos hacer un discernimiento con nuestra razón, con nuestra experiencia, con nuestra propia persona. En caso contrario, nos quedamos en el exterior; se convierte en una especie de peso o de patrimonio con el que cargamos, y entonces nos volvemos conservadores. Y la religión no es conservadurismo. La religión es ante todo una cuestión de vida.

Para concluir, la religión como relectura, *relegere*, supone una relación con algo que se recibe y que tiene estructura, porque la religión va necesariamente unida a la cuestión del sentido y, a la vez, a la del origen y la finalidad de la existencia. No nos hemos dado a nosotros mismos la existencia; esa existencia es recibida. Todo lo que puede responder a esa recepción de la existencia tendrá la forma del don que recibo. A partir del momento en que tengo que responder a esa pregunta del don del ser, no puedo responder más que sin plantearme la pregunta de la recepción del don. Volvemos a encontrarnos con una estructura de la religión que, al revés que la tecnociencia, se corresponde con la estructura de la palabra: si hablo es solo porque me han hablado y la palabra es siempre respuesta. Del mismo modo, si soy religioso es solo porque he recibido algo y mi religión es una relectura de lo que he recibido para apropiármelo y para que forme parte de algo vivo.

Detrás de la palabra religión hay algo que muchas veces se ha perdido: el sentido de lo que se recibe históricamente, de un don, que apela a nuestra inteligencia, que apela a nuestra receptividad activa y, por lo tanto, crítica.

Por todo ello, detrás de la palabra religión hay algo que muchas veces se ha perdido, incluso entre quienes pretenden ser “ultrarreligiosos”: han perdido completamente ese sentido de lo que se recibe históricamente, de un don, que apela a nuestra inteligencia, que apela a nuestra receptividad activa y, por lo tanto, crítica.

2. Diálogo entre filósofos: Atenas y Jerusalén

JOSÉ JUAN MORESO

Catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Pompeu Fabra

IGNACIO SÁNCHEZ CÁMARA

Catedrático de Filosofía en la Universidad Rey Juan Carlos

Modera

MERCEDES DE ESTEBAN VILLAR

Vicepresidenta de la Fundación Europea Sociedad y Educación

MEV. *La situación religiosa de los últimos tiempos parece confirmar la tesis de la secularización anunciada por Comte y por Marx en el XIX; una tesis que forma parte también del pensamiento de Durkheim y Weber, e incluso de Freud. Aunque el célebre “Dios ha muerto” de Nietzsche es de todos conocido, sin embargo, se suele ignorar la pesadumbre que acompañaba a sus palabras al prever que otras ideologías, otras religiones laicas, sustituirían la experiencia, la madurez y la flexibilidad de una religión milenaria. En este contexto ¿tiene sentido hablar hoy de religión?*

JJM. Por retomar el planteamiento en tríadas de la exposición de Fabrice Hadjadj, quizá podríamos abordar este tema partiendo de las relaciones entre religión, política y filosofía. Desde la tradición a la que yo pertenezco, más próxima a la filosofía analítica y –en materia de filosofía política– al liberalismo igualitario, diría que la religión no forma parte de la reflexión de los filósofos de la primera mitad del siglo XX. En el libro de John Rawls *A Theory of Justice*, el texto de filosofía política más importante de ese siglo, el término religión ni siquiera aparece en el índice de palabras. Habermas, por su parte, afirma que nos encontramos en una época postmetafísica de la que ha desaparecido la religión. De hecho, muchos intelectuales pensaban que la religión pertenecía a la infancia de la humanidad, frente a la edad adulta que, según Kant, se iniciaba con la Ilustración.

Curiosamente, a finales del siglo XX la religión vuelve a formar parte de la reflexión de esos mismos filósofos. En el segundo libro de John Rawls, *Political Liberalism*, tanto la religión como la libertad religiosa regresan al índice temático y, sobre todo, a su reflexión. Habermas, por su parte, ha dedicado en las últimas décadas buena parte de sus escritos a repensar el lugar de la religión en el mundo y en la política.

¿Cuál es el motivo de esta evolución? Según Kant, las grandes preguntas a las que la filosofía debe responder son tres: la pregunta sobre el conocimiento del mundo, del

universo –“¿qué podemos conocer?”–; la pregunta sobre la moral, sobre cómo debemos comportarnos –“¿qué debemos hacer?”–; y la pregunta “¿qué podemos esperar?”. En cuanto a la primera, parece que el conocimiento científico ofrece respuestas muy sólidas a cuestiones que antes contestaban las religiones. Respecto a la segunda, la religión no es la única manera de aproximarse a la ética: hay éticas humanistas surgidas de otras filosofías –la misma ética kantiana– bastante exigentes en cuanto a lo que debemos hacer. No obstante, la pregunta “¿qué podemos esperar?”, la pregunta del sentido de la vida, no la responde nadie. Tal vez la única capaz de darle respuesta sea la religión; tal vez ese sea el espacio de la religión en el mundo contemporáneo.

ISC. Estando muy de acuerdo con lo que dice José Juan, me gustaría replantear la relación entre el cristianismo –no ya la religión en general– y la modernidad. A mi juicio, la acritud con que a veces se entabla el debate por ambas partes procede de un malentendido. Por un lado, muchos cristianos abominan de la modernidad como algo pecaminoso, como un camino errado que ha seguido la humanidad y que exige una vuelta atrás. Por otro lado, hay quienes consideran que la religión es fruto de la ignorancia, de la superstición o de la infancia de la humanidad: es algo de lo que hay que prescindir porque entra en conflicto con los valores de la Ilustración.

Así planteado, el debate ofrece pocas soluciones. De hecho, ambas posiciones me parecen equivocadas. Ni el cristianismo es enemigo de la modernidad, ni lo que algunos llaman modernidad es verdadera modernidad, sino más bien su extravío. ¿Qué parecido hay entre los ideales de Leibniz o de Kant, y el nihilismo, o la negación de la verdad, o la reducción del hombre a cosa? Nada de esto tiene que ver con los ideales modernos.

En mi opinión, el planteamiento correcto, con independencia del valor de verdad que tengan la religión cristiana u otras religiones, parte de la función decisiva que el cristianismo ha desempeñado en Europa: sin él, Europa es ininteligible. Recordemos a su patrón, san Benito: un hombre que, horrorizado por la situación social y cultural de una Roma ya caída, opta por una vida solitaria y funda la regla monástica que ha dirigido la actividad de los monasterios europeos. No obstante, suele olvidarse algo que sí recalca McIntyre, y es, que en la soledad de Subiaco, san Benito salvó de la destrucción los libros clásicos y, con ello, liberó a Europa de la barbarie. Esto viene a desmentir la idea de la Edad Media como una época tenebrosa, oscura y bárbara.

Por mi parte, yo prefiero pensar, con Ortega y Gasset, que la verdadera modernidad es un fruto tardío de la idea de Dios, y que no existe oposición entre Dios y los valores auténticamente modernos. De ahí la riqueza y el interés del debate entre cristianismo y modernidad planteado, por ejemplo, por Habermas y por Benedicto XVI. Ahora bien, si ese debate se plantea entre un regreso al mundo premoderno –sin saber exactamente cuál sería ese mundo– y la religión entendida como barbarie, es muy difícil llegar a ninguna conclusión.

JJM. Coincido con Ignacio en que la modernidad occidental no es inteligible sin la contribución cultural del cristianismo. Muchas de las ideas centrales de la modernidad, como las de persona y dignidad humana, no son comprensibles sin la tradición

cristiana. No obstante, me gustaría hacer una matización sobre la tensión entre la modernidad y el cristianismo. En mi opinión, sí se dio una tensión entre ambos que no llegó a resolverse hasta el Concilio Vaticano II. De hecho, no dejar espacio a la libertad religiosa y, por lo tanto, suponer que el Estado podía imponer coercitivamente los dogmas y la visión católica de la sociedad difícilmente podía ajustarse al pluralismo de las sociedades contemporáneas. La *Dignitatis humanae* del Concilio Vaticano II, por su parte, afirma claramente que la libertad religiosa se sustenta en la dignidad de todos los hombres: todos los hombres tienen igual dignidad y, por lo tanto, a nadie se le puede imponer una religión.

Esta idea de la libertad humana, la idea de que el modo en que uno encauza su vida y su autonomía en el contexto de la autonomía de los demás es algo valioso –al margen de si ese modo es o no el acertado–, está profundamente vinculada al liberalismo. Obligar a alguien a aceptar el valor de algo destruye su valor.

Sobre esta idea se sostiene el espacio de la razón pública al que se refieren Rawls y Habermas: ese espacio regido por la reciprocidad en el que todos podemos participar, en el que podemos dar razones y defender todas las posiciones. En él no hay cabida para los dogmas, aunque cada uno pueda seguir creyendo en ellos en su propio ámbito y en su fuero interno. En el espacio público, no obstante, se debe hacer el esfuerzo de mostrar que la posición que uno defiende y considera legítima para todos puede concitar el acuerdo de todos.

Ahora bien, la idea de la razón pública plantea alguna restricción, aunque no se trata de una restricción acerca de las tesis, de los contenidos, que pueden defenderse, sino del modo, de la clase de razones que pueden argüirse a su favor. En la literatura sobre la argumentación se suele emplear a menudo el ejemplo de la escalera: a veces justificar algo exige subir una escalera para alcanzar un lugar; otras veces exige descender desde unos primeros principios hasta probar algo. En el espacio público la razón pública implica poder ascender a cualquier lugar con una única restricción: no se puede ascender por cualquier escalera, puesto que hay escaleras que están bloqueadas, aquellas que suponen concepciones que no respetan la reciprocidad.

ISC. Estoy de acuerdo con el papel decisivo que ha desempeñado en este asunto el Concilio Vaticano II. Aun así, querría apuntar que en algunas épocas la Iglesia –en virtud quizá de su alianza con el poder político– se desvió de lo que fue originariamente la idea cristiana. Cristo habló de ir y predicar el Evangelio, y no de convertir al otro a golpe de garrote o en la hoguera. En realidad, la idea de tolerancia también se funda en el cristianismo, igual que la de dignidad. Yo creo que la visión de autores como Rawls y Habermas, que hoy nos parece propia del siglo xx, no habría surgido de no ser por la existencia previa del cristianismo.

Por otra parte, aunque la obra de Rawls y Habermas me merece todo el respeto, no coincido del todo con ellos cuando hacen depender la moral del acuerdo y el diálogo social. En ese caso, se corre el peligro de considerar que lo que decide el Parlamento, por ejemplo, es lo moralmente correcto. Y los parlamentos cambian de opinión. ¿Cómo se puede obedecer en conciencia una ley sujeta a posibles variaciones en el futuro?

El problema es que lo que de suyo debería ser absoluto, como la moral, ha pasado a considerarse relativo; mientras que el Derecho, que es una realidad relativa, cambiante, que sirve para organizar la convivencia, se convierte en absoluto. Esto no es algo de lo que autores como Rawls y Habermas sean directamente responsables, pero sí creo que no lo combaten suficientemente. Por otra parte, Rawls considera que la parte sustantiva de la ética es la teoría de la justicia, cuando en mi opinión la parte sustantiva de la ética, de la moral, es la finalidad de la vida, la pregunta kantiana: ¿cómo debo vivir? Y la justicia forma parte de ello.

JJM. Me voy a permitir romper una lanza a favor de estos autores con dos matizaciones. Por un lado, no es que Rawls o Habermas disuelvan la idea de corrección moral en el consenso fáctico. En realidad, piensan que este es un consenso que se da en condiciones muy ideales, en el que todos convergeríamos y habría unanimidad, un procedimiento que permite alcanzar acuerdos normativamente robustos, acuerdos de los que podemos predicar la objetividad.

Por otro lado, ambos afrontan un problema tan complejo como el de la legitimidad de las decisiones públicas en democracia; que, en el fondo, es el problema de la legitimidad de la autoridad pública. De hecho, los dos admiten que algunas de esas decisiones pueden ser injustas. A partir de ahí, intentan elaborar una doctrina de la legitimidad que es distinta de su doctrina de la justicia.

MEV. *En el contexto de la secularización y del cuestionamiento de grandes principios que nos trascienden como pueden ser los de Dios o la patria, os propongo ahora alguna reflexión al hilo del célebre versículo “al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios”.*

ISC. Un breve apunte antes de iniciar la reflexión que nos propones.

Por lo general no es difícil lograr un acuerdo en cuanto a las raíces cristianas de la cultura europea. Es evidente que al que ignora la Biblia, el Evangelio y la tradición cristiana, le cuesta entender tanto lo que ve en el Museo del Prado como lo que sucede en la política. Yo me atrevería a ir un poco más lejos y a lanzar un desafío para abordar el cristianismo también como religión revelada.

Con respecto a la frase que has citado, creo que la distinción entre el poder temporal y el poder espiritual, aparte de las importantes consecuencias que ha tenido tanto en la historia de Europa como en el liberalismo político, es decisiva para evitar toda forma de totalitarismo. De hecho, cuando san Pedro exhorta a obedecer a Dios antes que a los hombres, ya está marcando un límite –y un límite de carácter religioso y divino– al poder del César. De modo que cualquier idea de un poder temporal absoluto sería anticristiano. Todo poder, como dice san Pablo, o bien deriva de Dios, o bien está limitado por la voluntad o por la razón de Dios. No cabe, por tanto, un poder absoluto. Aquí está, a mi juicio, el germen del liberalismo político. Por eso las democracias han arraigado en los países de tradición cristiana.

Hay una advertencia que conviene tener muy presente: cuando los gobiernos pretenden erigirse en poder o autoridad espiritual, se va camino de la destrucción de la libertad y de la democracia, y se desemboca en el totalitarismo. Algo contra lo que el cristianismo puede resultar una buena vacuna. De hecho, nada debe temer la democracia del cristianismo. Y es que la democracia, de una forma lenta y con altibajos, procede básicamente del cristianismo. En este sentido, mi fuente de inspiración más directa es Tocqueville y su idea de que la Providencia parece haber preparado a Europa y a la humanidad en general para asumir el principio democrático, la igualdad democrática. Es más, Tocqueville añade que lo peor que le puede ocurrir a un pueblo es tener acceso a la libertad a la vez que pierde la fe. Sé que se trata de una idea bastante conservadora, pero no por ello necesariamente falsa.

Con esto no quiero decir que el cristianismo tenga el deber de asumir o defender la democracia. No me parece que la democracia sea algo deseable fuera del ámbito de la política. De hecho, Ortega calificaba de morbosa y frenética a la democracia fuera de ese contexto. Ahora bien, la democracia política, la igualdad de los ciudadanos ante la ley y la separación de poderes no solamente no tienen nada que temer del cristianismo, sino que es el cristianismo el que puede fundamentarlas y defenderlas.

JJM. En relación con lo absoluto del Derecho, podría valer como primera reflexión esta frase de una canción de Bob Dylan: *To live outside the law you must be honest* (“Para vivir al margen del Derecho debes ser honesto”).

Por lo demás, estoy de acuerdo con la reflexión de Ignacio en torno a las palabras “dar al César lo que es del César...”. Yo añadiría que, fundada en esas raíces cristianas, la modernidad ha tratado de limitar el poder absoluto, el poder temporal, mediante la idea del constitucionalismo y los derechos. Los derechos que nacen de la dignidad humana y que cada uno de nosotros tenemos configuran lo que Luigi Ferrajoli, un filósofo muy conocido del Derecho italiano, llama la esfera de lo indecible, o lo que para Ernesto Garzón Valdés es el coto de lo vedado; la esfera de los derechos que nadie puede abolir, el coto donde no podemos entrar. Esta es la idea que conforma el núcleo del constitucionalismo francés, en el que no hay Constitución sin declaración de derechos y separación de poderes, y del constitucionalismo americano, detrás del cual están Locke y *El federalista*.

Mi tercera reflexión sigue un camino distinto al hilo del comentario de Ignacio acerca de san Benito y el final del mundo. Recientemente he leído el libro sobre Agustín de Hipona escrito por Peter Brown. Toda la polémica de san Agustín con los pelagianos sobre la gracia, la predestinación, el pecado original, etc., podría resumirse en la idea de que los humanos somos frágiles y vulnerables, y la religión nos ayuda a huir de la ilusión de “ser como dioses”, por retomar la expresión de una de las versiones del Génesis. Ese “seréis como dioses” surge cuando nos olvidamos de la vulnerabilidad de los seres humanos; cuando pensamos, como los pelagianos, que somos premiados porque nuestras obras y nuestro esfuerzo así lo merecen. Ese es también uno de los peligros del liberalismo entendido como neoliberalismo o liberismo, tan reivindicados en Estados Unidos. El valor de la religión reside en descubrirnos que somos frágiles y que nuestra vulnerabilidad engendra como protección la fraternidad.

MEV. *Religión, política y filosofía, Atenas y Jerusalén, permiten, a mi juicio y desde un humanismo integrador, abrirnos a principios cristianos que, como la libertad, la tolerancia, la igualdad y la dignidad humana se convirtieron en la base de una cultura universal común, basada en el respeto a los derechos humanos. Creo que es el credo que subyace en la sociedad abierta de Popper, ¿qué pensáis?*

ISC. Sobre el tema del cristianismo y los derechos humanos, querría hacer una observación. Sin ánimo de sugerir que las declaraciones y los parlamentos sean todos iguales, hay que recordar que el origen de los parlamentos y de las primeras declaraciones de derechos se remontan al mundo medieval tardío.

En cuanto a los derechos humanos, sobre los que hemos alcanzado un acuerdo casi universal, estos sirven de poco si –como se dijo tras la aprobación de la Declaración de Naciones Unidas– no existe una reflexión sobre su fundamento, del que depende el contenido concreto de cada uno de ellos. Y con respecto a ese fundamento no se da un consenso. Por lo que se refiere al derecho a la vida, por ejemplo, no es lo mismo concebir la vida humana como un don de Dios que concebir la vida humana como un mero hecho biológico, del que su titular puede disponer libremente porque no hay en ella nada sagrado. Por eso unos consideran el derecho a la vida compatible con la pena de muerte, el aborto o la eutanasia, y otros no. Algo parecido ocurre con el derecho a la propiedad, entendida bien individualmente desde una perspectiva capitalista, bien colectivamente desde un enfoque comunista. Entonces ¿cuál es el fundamento de los derechos humanos? Desde mi punto de vista, que puede resultar provocador, el único fundamento real de los derechos humanos es Dios, es la religión; y, con carácter subrogado si se quiere o derivado de él, la razón humana. Fuera de eso, cualquier fundamento de tipo sociológico, cualquier consenso que se pueda alcanzar serán endeble.

JJM. Cuestiones como las que planteas –sobre las que algún día espero tenga a bien decidir el Tribunal Constitucional– demuestran los profundos desacuerdos que se dan en nuestras sociedades contemporáneas. Aun así, creo que, para lograr un entendimiento, algún fundamento ligado a la metafísica tiene que servir de base a los derechos humanos.

Rawls distingue entre el orden del soporte, del apoyo que damos a una posición, y el orden en la derivación de los principios. Y lo que puede ser el soporte de una posición que llame al acuerdo de todos no necesita ser el último principio en el orden de la derivación. Puede existir un principio intermedio. Según Henry Sidgwick, un filósofo moral británico de finales del siglo XIX, existe una *region of middle axioms*, una “región de los axiomas intermedios”, que es donde yo creo que vive la política. De hecho, si vamos al trasfondo total en una discusión sobre –por ejemplo– el aborto, entre un católico y un no católico el acuerdo es imposible. ¿Qué otro camino se puede tomar? En 1971 Judith Jarvis Thomson escribió un artículo sobre este tema con el que no todos los católicos coinciden, pero que algunos sí han adoptado como enfoque. Según esta filósofa norteamericana, la discusión sobre si los concebidos son o no personas humanas no lleva a ninguna parte. Recurriendo a lo que los alemanes llaman un *Gedakenexperiment*, un “experimento mental”, supongamos que una mañana a uno de nosotros nos dicen que

nuestros riñones han sido conectados a un famoso violinista que los necesita durante nueve meses para evitar su muerte. Transcurrido ese plazo, esa conexión desaparecerá. Mantener esa conexión durante nueve meses –dice Thomson– será considerado un acto supererogatorio muy loable moralmente. Ahora bien ¿estamos obligados a mantenerla? El enfoque puede ser discutible, pero en cualquier caso lleva la discusión a un terreno donde podamos entendernos. De hecho, John Finnis, un célebre profesor católico de Oxford, contestó a este enfoque iniciando un debate, lo cual ya de por sí es positivo. La cuestión es: ¿cómo trasladar lo que nos separa a un terreno en el que podamos discutir razonablemente y con un respeto recíproco?

ISC. Abundando en lo que dices, y estando además de acuerdo, no basta con intentar argumentar que una conducta es inmoral desde el punto de vista del que habla para haber justificado ya que deba ser castigada por el Derecho. Ahí hay una distinción que muchos no tienen en cuenta y ...

JJM. Pero Tomás de Aquino también lo hacía ...

ISC. Sí, y también san Agustín. Las leyes están solamente para garantizar el orden y la paz social. La salvación es cosa de la Iglesia. Otra vez vuelven a aparecer el poder temporal y el poder espiritual. Una precisión por mi parte: a mi juicio, la cuestión del aborto no debería enfrentar solamente a creyentes y no creyentes. Se trata de otro tipo de debate. Yo no la consideraría una cuestión religiosa, sino moral y jurídica.

JJM. Sí, estoy de acuerdo.

MEV. *Teniendo en cuenta que lo que en el desarrollo de este curso nos propone específicamente la jornada de hoy es la situación de la religión en España, me gustaría que compartierais con nosotros una reflexión sobre los argumentos que pueden apoyar la inclusión de la religión en el currículum escolar.*

ISC. Creo que esta cuestión está regulada por la Constitución de forma muy razonable: ninguna confesión tendrá carácter estatal y el derecho a la libertad religiosa está garantizado. Lo que no dice la Constitución es que esa aconfesionalidad del Estado equivalga a una especie de ateísmo militante por parte de los gobiernos. La libertad religiosa implica que católicos, musulmanes, etc. puedan expresarse y defender sus creencias. En mi opinión, la asignatura de Religión debe formar parte del currículum, garantizando el derecho de los padres a optar por una u otra confesión; y creo que debería existir una asignatura de religión común, un estudio de las religiones y de su función en la historia y en la cultura. Por otra parte, me da la impresión de que hoy día se pretende reducir la religión al ámbito de la vida privada o de pequeñas comunidades, sin ninguna repercusión pública, como si cualquier símbolo religioso debiera estar proscrito fuera de los templos y el ámbito doméstico de cada confesión, cosa que por otra parte no exige la Constitución.

Como hemos dicho antes, el hecho religioso es un hecho comunitario, un hecho social, y como tal debe tener una presencia en la sociedad, y respetar siempre el orden público y los principios constitucionales.

JJM. Coincido contigo en que la neutralidad no puede llevarse al extremo. Creo que no tiene sentido pensar que no se respeta la neutralidad cuando, por ejemplo, se felicitan las Navidades. De hecho, no empezamos de cero: empezamos desde algún lugar y estamos donde estamos. Por eso me parece tan importante reintroducir en la educación la formación sobre el hecho y la cultura religiosas. A veces los niños manifiestan una incultura asombrosa a este respecto, que obviamente en el aspecto académico impide comprender la historia del arte, la literatura o nuestra tradición. Y me preocupa también que, en nuestra sociedad, junto al crecimiento de la pluralidad religiosa, se perciba una fuerte tendencia al faccionalismo –y no solo en el ámbito religioso– que, auspiciado por las redes sociales, nos lleva a oír solamente lo que queremos oír.

A mi juicio, debería existir –como en muchos países– una asignatura obligatoria y evaluable sobre el hecho religioso con unos contenidos comunes, con una parte diferenciada de ese *syllabus* que se ofreciera a las diversas confesiones religiosas. Esto tendría varias ventajas. En primer lugar, introduciría el pluralismo religioso en el aula, convirtiéndolo en algo que todos aceptamos, en el que nos reconocemos y que forma parte de nuestra cultura y de nuestra reciprocidad. En segundo lugar, resolvería indirectamente los problemas que plantea la regulación del profesorado de Religión y en especial el de la idoneidad: en caso de perderla, el profesor podría seguir siéndolo de la parte común de la asignatura. Las sentencias del Tribunal Constitucional a este respecto creo que no llegan a resolver un problema que en mi opinión resulta intratable.

MEV. *Cuando preparaba este diálogo, recordé una conferencia pronunciada por Luis Gómez Llorente, uno de los hombres de izquierda más reconocidos en una etapa concreta del socialismo español. En su momento, las presiones recibidas acabaron impidiendo su publicación. Recientemente, una revista de la FUHEM ha recogido algunos extractos de esa conferencia, que versaba sobre “la religión como hecho religioso en su relación con la formación”.*

Decía Gómez Llorente: “¿Qué entiendo por el hecho religioso? En primer lugar, la presencia del misterio en la cultura humana, el hecho de que el hombre se interroge por cuestiones que trascienden los límites de la razón y de la ciencia. Sin percibir la existencia de esa zona del pensamiento humano y la diversidad de doctrinas y vivencias que la han poblado no hay conocimiento del hecho religioso; y por muy eruditas que sean las descripciones y conocimientos sobre la exterioridad de las religiones y los conflictos sociales derivados de ellas, se escapa su más profundo sentido al omitir el problema del misterio como núcleo de la religiosidad”. Creo que poco más queda por añadir.

3. El hecho y la experiencia religiosa en la escuela pública española: marco legislativo, docente y curricular

3.1. LA SITUACIÓN JURÍDICA DE LOS PROFESORES DE RELIGIÓN EN LA ESCUELA PÚBLICA

ALMUDENA RODRÍGUEZ MOYA

Profesora titular del Departamento de Derecho Eclesiástico del Estado de la UNED

Antes de abordar la cuestión de la actual situación jurídica de los profesores de religión en España, conviene explicar en qué consiste su asignatura. Porque –tal y como queda reflejado en el excelente informe de las profesoras Meseguer y Rodrigo– la religión se puede incluir dentro del marco de la escuela desde dos perspectivas diferentes: en primer lugar, desde una perspectiva aconfesional, que pasaría por el conocimiento de las distintas religiones y por el acercamiento a las mismas desde la mera instrucción; y, en segundo lugar, desde una perspectiva confesional y apologética destinada y orientada a la formación del alumno como fiel.

Lo que hoy voy a plantear gira fundamentalmente en torno a esta segunda opción. Este planteamiento está muy alejado tanto del que adopta Debray en su informe como de los principios orientadores de Toledo, elaborados para contribuir a una mejor comprensión de la creciente diversidad religiosa en el mundo y de la presencia cada vez más patente de la religión en el ámbito público. En estos casos, la razón de ser de la formación religiosa descansa en dos principios claves que difieren esencialmente de lo que nosotros nos proponemos analizar: por una parte, en el carácter positivo de una enseñanza que hiciera hincapié en el respeto del derecho de todos a la libertad religiosa y de creencias; y, por otra parte, en la capacidad de la enseñanza sobre las religiones y creencias para reducir malentendidos y estereotipos que tanto daño hacen. En este sentido, queda un largo camino por recorrer y creo que en él los profesores de religión podrían tener un papel decisivo que desempeñar. No obstante, ahora mismo en España no es esa la realidad jurídica.

La asignatura de religión encuentra su amparo en el art. 16 de la Constitución; en el desarrollo del mismo por distintas leyes orgánicas en la materia, como la Ley Orgánica de Libertad Religiosa; en las distintas leyes educativas; y, de manera nuclear en los acuerdos firmados con las confesiones religiosas: los de 1992 por un lado y, por otro, el que a mi juicio se constituye como clave del sistema de la asignatura de religión que hoy día tenemos: el acuerdo de enseñanza y asuntos culturales con la Santa Sede de 1979, texto que –insisto– marca las líneas de fuerza que debe seguir el modelo español.

El hecho de que sea este último acuerdo el que ha condicionado el modelo actual es la razón principal para excluir de este análisis a los profesores de otras religiones distintas

de la católica. Sin embargo, es imperativo tener en cuenta que, desde la entrada en vigor de la Constitución, el modelo se amplió a otras confesiones, aunque no de una forma idéntica a la de la asignatura de religión católica. En este sentido, coincido con Jorge Otaduy Guerín cuando dice que “la asignatura fue concebida –nunca se planteó otra posibilidad– como de índole confesional: es decir, enseñanza de «doctrina católica». Se trata de un elemento llamado a condicionar de manera decisiva el régimen jurídico de la disciplina y de su profesorado”.

En el ámbito escolar la enseñanza de la religión que es, además, desde la perspectiva confesional, una de las funciones propias de la Iglesia, tiene unas características propias: se ejerce en el ámbito escolar y, por lo tanto, fuera de la esfera intraeclesial; la imparten personas que no necesariamente pertenecen a la jerarquía, es decir, que no han recibido el orden sagrado; y es una actividad que se sitúa en el terreno científico, por lo que su ejercicio goza de cierto margen de autonomía.

“De lo dicho se sigue que en la enseñanza religiosa escolar hay, efectivamente, un espacio reservado a la intervención de la jerarquía; lo que el sistema educativo demanda hoy por hoy es una enseñanza «oficialmente» católica, y a los obispos, por su condición de maestros autorizados de la fe, les corresponde garantizar la autenticidad de la doctrina”.

Cabe insistir una vez más en que en España la enseñanza religiosa escolar no es historia de las religiones, ni ética, ni teoría de los derechos humanos, ni sociología religiosa,

ni espiritualismo. Y reconocer en un texto concordatorio el contenido católico de la asignatura implica aceptar cierta competencia de la Iglesia. Siguiendo siempre a Otaduy, “tal es el motivo por el que el Acuerdo con la Santa Sede reserva a los obispos la «propuesta» de los profesores, vinculante para la autoridad administrativa, que ha de «nombrar» a candidatos señalados por el obispo. La formalización jurídica de la integración del profesorado de religión en el sistema educativo, operada en virtud del nombramiento administrativo, no es nada fácil. Prueba de ello es la compleja, espasmódica, insatisfactoria y dudosamente coherente evolución del régimen de este personal durante los últimos treinta años en España”.

Como señalan las profesoras Meseguer y Rodrigo, en nuestro país los profesores de religión son contratados de acuerdo con unos criterios que difieren en lo esencial de los utilizados para los profesores que imparten otras materias: son nombrados por la Iglesia católica, que los elige libremente y los propone a la autoridad civil competente, la cual procede a su contratación cuando los considera cualificados para la enseñanza religiosa.

Como es sabido, el Real Decreto 696/2007 viene a consolidar el modelo actual de contratación de los profesores de religión. Ese mismo mes la Conferencia Episcopal Española procede a una reforma en profundidad del régimen de capacitación del profesorado. En ese momento la novedad más destacable es que se introduce una clara distinción entre, por un lado, la capacidad entendida como requisitos objetivos de titulación académica y, por otro, la idoneidad, relativa a determinadas cualidades personales. Esta última se concede únicamente a quien cuenta con la primera; y el concurso de ambos requisitos es lo que habilita para poder ser profesor de religión en la escuela pública.

En España la enseñanza religiosa escolar no es historia de las religiones, ni ética, ni teoría de los derechos humanos, ni sociología religiosa, ni espiritualismo.

Dentro de las cuestiones objeto de litigio en materia de profesorado de religión, una de las más polémicas la ha constituido la revocación ajustada a Derecho de la acreditación de la idoneidad por parte de la confesión religiosa que recoge el propio artículo 7. Creo que merece la pena dedicar un tiempo de estudio a lo que podríamos llamar un análisis de *case law* o análisis de caso, tan utilizado en el mundo anglosajón. Concretamente nos vamos a servir de dos sentencias, aunque existen muchas más –si bien es cierto que han ido en disminución desde 2014, seguramente a raíz de la sentencia del Tribunal Europeo de Derechos Humanos que consolidó la anterior doctrina del Tribunal Constitucional en este sentido–.

Antes de pasar a la primera sentencia, me gustaría señalar que el Tribunal Constitucional no ofrece un criterio muy claro con respecto a la idoneidad. Las sentencias sostienen opiniones distintas y dentro de una misma sentencia se utilizan argumentos que conducen al lector medio –cuando no al jurista– a una confusión absoluta. En este sentido, coincido con el voto particular de la sentencia de 2014 emitido por el profesor Ollero, en el que quedan reflejados –si se me permite la expresión– los bandazos que ha venido dando hasta ahora el Tribunal en esta cuestión.

En la sentencia 128/2007 se juzga el cese del actor como profesor de religión y moral católicas de enseñanza secundaria. “El recurrente en amparo alega que su cese como profesor de religión y moral católicas ha estado motivado por su estado civil y por ser miembro del movimiento pro-celibato opcional, por lo que considera que vulnera el derecho a no sufrir discriminación (art. 14 CE), el derecho a la vida privada (art. 18 CE) y la libertad de expresión (art. 20.1.a CE)”.

Aunque el Tribunal reconoce que, a pesar de conocer su situación, el obispado mantuvo el nombramiento del actor varios años consecutivos, sin embargo, cuando deniega el amparo esgrime que: “no está de más llamar la atención sobre la peculiar circunstancia que cabe apreciar en el caso que ahora nos ocupa, en el que precisamente el juego de la libertad religiosa es el factor que ha permitido la designación del recurrente en amparo como profesor de religión [...]. Si el acceso al sistema docente público para impartir la enseñanza de un determinado credo religioso se soporta, en definitiva, en el juicio de la autoridad religiosa sobre la idoneidad de la persona designada para enseñar la doctrina correspondiente, con base en criterios estricta y exclusivamente religiosos o morales, no puede romperse la coherencia con ese dato de partida cuando la propia autoridad eclesiástica que se pronunció favorablemente al emitir su juicio de idoneidad en un acto de carácter puramente religioso, ajeno por completo al Derecho estatal, se pronuncia negativamente”.

Es curioso que en la sentencia se invoca la neutralidad del Estado para afirmar que: “La neutralidad del Estado en relación con las diferentes confesiones religiosas debe operar en similares términos cuando el juicio eclesiástico de idoneidad opera positivamente en el momento de la eventual constitución de una inicial relación laboral que cuando, en sentido contrario, opera negativamente a la hora de constituir una nueva relación laboral”. En otras palabras, la neutralidad del Estado obliga a los poderes públicos a no decidir. Una neutralidad que, en ocasiones, ni siquiera el propio Tribunal se aplica, ya que entra en el fondo de lo que a veces son cuestiones estrictamente religiosas.

La neutralidad del Estado obliga a los poderes públicos a no decidir sobre la idoneidad del profesor de religión.

En cuanto a la sentencia 51/2011 de 14 de abril, el Tribunal, en lo que a mi juicio supone una intromisión en la actividad propia de la Iglesia según la normativa vigente, otorga el amparo a una profesora que se ve desprovista de la idoneidad por contraer matrimonio civil con un divorciado. De esta manera se prima el derecho a contraer matrimonio en la forma legalmente establecida y a la intimidad personal y familiar por encima del derecho a la libertad religiosa ejercida de forma colectiva, lo que, en definitiva, es contrario a la Ley Orgánica y al acuerdo de 1979. En este caso se estará dejando de lado el principio de autonomía de las confesiones, decantándose –como señalan las profesoras Meseguer y Rodrigo– a favor de la protección de los derechos fundamentales de igualdad y de libertad ideológica, y del derecho a contraer matrimonio de la reclamante.

El caso dirimido en la sentencia 128/2007 anteriormente citada se lleva al Tribunal Europeo de Derechos Humanos, el cual da la razón al Estado español, entendiendo que el Estado no puede entrar a juzgar –sí ponderar– sin atacar la autonomía de las confesiones religiosas: un principio que, al parecer, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos tiene intención de respetar en adelante.

Para concluir podría decirse, teniendo en cuenta lo anterior, que la retirada declaración de la idoneidad de un servidor público –este es el caso de los profesores de religión– debe tener el mismo control que tuvo para su obtención, en este caso ninguno. Los poderes públicos no entran a considerar la idoneidad de los profesores de religión para su contratación y difícilmente pueden entrar a valorarla cuando se retira, ya que las razones para otorgarla o para retirarla se basan en los mismos criterios.

3.2. ESTATUS DEL PROFESORADO DE RELIGIÓN EN SU DESEMPEÑO DOCENTE

PABLO CORONADO

Representante de Profesores de Religión del sindicato ANPE

Antes de nada, me gustaría empezar recalcando la condición de “personas” de los profesores de religión: somos personas que cumplen con los requisitos necesarios para poder ejercer la docencia y a las que propone la autoridad religiosa correspondiente. A partir del Real Decreto 696/2007, nuestro contrato como personal laboral docente puede ser indefinido o de sustitución. Recibimos las mismas retribuciones que los funcionarios interinos. En un principio, nuestras condiciones laborales estaban sujetas a lo dispuesto por el Estatuto de los Trabajadores; más adelante, a los acuerdos y convenios firmados con las Comunidades Autónomas; y, en ocasiones, incluso a sentencias.

En Europa, donde el elemento religioso ha desempeñado un papel decisivo en los valores fundamentales que la constituyen, la enseñanza de la religión adopta dos modelos: por un lado, el confesional; por otro, el histórico y cultural o aconfesional. La asignatura se imparte en dos o tres horas semanales y cuenta con la posibilidad de exención o de materia alternativa.

Históricamente, el profesorado de religión en España se ha caracterizado por la precariedad. De hecho, a comienzos de los años 80 los profesores de religión no cobraban nada. Con el transcurso de los años la situación se ha ido regularizando y se ha pasado

de cobrar prácticamente un donativo hasta igualar progresivamente el sueldo de los funcionarios interinos. Todo este proceso culmina con el contrato y la cotización a la Seguridad Social. La tardanza en la regularización es el motivo de que muchos de los años que algunos profesores de religión han dedicado a impartir clase no estén reconocidos a efectos de la pensión de jubilación; de ahí la necesidad de acudir a los tribunales, de los que se ha obtenido más de una sentencia positiva.

Históricamente, el profesorado de religión en España se ha caracterizado por la precariedad.

Si bien en España la oferta de la enseñanza religiosa es obligatoria, la asignatura, como también sucede en Europa, es optativa. En la LOMLOE, sin embargo, la clase de religión queda minusvalorada: la religión no cuenta con una asignatura espejo ni tiene tampoco valor académico; y, además, puede reducirse a 60 minutos semanales (la LOMCE, permitía reducir a 45 minutos semanales, una ley a la que, por cierto, se acusa de haber favorecido la asignatura de Religión).

En la LOMLOE, por otra parte, se suprimen en todas las etapas los puntos en los que se habla de la presencia de la asignatura de religión como área curricular. La asignatura espejo de valores éticos y cívicos deja de ser alternativa a la religión y pasa a ofertarse en un curso de primaria y en otro de secundaria. Y, por último, en la disposición adicional segunda se menciona la posibilidad de establecer una asignatura de religión aconfesional. En su momento la LOCE planteó ofertar la historia de las religiones como asignatura espejo de la clase de religión: algo que no llegó a ponerse en práctica debido a las manifestaciones en protesta por lo que se consideraba la obligatoriedad de la enseñanza religiosa para todo el alumnado; y, curiosamente, es precisamente eso –una asignatura de religión aconfesional– lo que ahora viene a proponerse. En cuanto a la demanda interpuesta por varios diputados socialistas ante el Tribunal Constitucional en contra del valor académico y la asignatura espejo de la religión, el Tribunal acabó oponiéndose en sentencia dictada el 10 de abril.

Las clases de religión que se imparten en España se hallan amparadas por la Constitución, los acuerdos con la Santa Sede y otras leyes como la de Libertad Religiosa. Por mucho que se quiera ignorar, lo cierto es que la Constitución española se refiere en dos de sus puntos al derecho de los padres a elegir la formación religiosa y moral de sus hijos; un derecho que queda ratificado por el artículo 1 de los acuerdos firmados con la Santa Sede.

En el artículo 2 de dichos acuerdos, sin embargo, queda establecido incluir la enseñanza de la religión católica en todos los centros de educación “en condiciones equiparables a las demás disciplinas fundamentales”. Según el diccionario de la Real Academia Española, “equiparar” significa “considerar a alguien o algo igual o equivalente a otra persona o cosa”. Esta equiparación de la religión con otras asignaturas fundamentales está muy lejos de ser real cuando, de hecho, no existe una asignatura espejo; cuando solo se imparte un mínimo semanal de 60 minutos de clase; y cuando la nota obtenida en la asignatura no cuenta para la media.

Por último, según el artículo 3 de los acuerdos con la Santa Sede, los profesores de religión formarán parte *a todos los efectos* del claustro de profesores. Por muy valorados que nos sintamos por algunos compañeros, lo cierto es que no somos miembros del claustro a todos los efectos. Hay determinadas funciones que no nos es posible desempeñar.

Tampoco contamos siempre ni con el reconocimiento ni con el respeto de todos los miembros del claustro. Más de una vez nos encontramos con propuestas como quitar del boletín de notas la asignatura de religión o pasarla a extraescolares. Y no son propuestas que nazcan de una mesa de negociación, sino de nuestros propios compañeros.

En este contexto, tras varias reuniones de organizaciones sindicales (yo mismo en representación del sindicato ANPE) y asociaciones, este año acordamos reunirnos con el Ministerio de Trabajo para proponer la creación de una mesa de negociación estatal del

Lo que el profesorado necesita es un pacto educativo de Estado en el que se normalicen tanto la asignatura de religión como su profesorado.

profesorado de religión con el fin de modificar el Real Decreto 696/2007. Estos eran los aspectos que estaban sobre la mesa: 1) sustituir el contrato indefinido por contrato fijo; 2) establecer la contratación del profesorado por tramos, y no por horas, como sucede en algunas comunidades autónomas; 3) la posibilidad de que el profesor de religión pueda desempeñar otras actividades pedagógicas; 4) mantener el rango académico del área de religión siendo evaluable y computable; 5) garantizar la identidad de la ERE con un currículo adecuado; 6) ofrecer como alternativa la enseñanza de la cultura religiosa no confesional; y 7) fijar una carga lectiva semanal.

En definitiva, lo que el profesorado necesita es un pacto educativo de Estado en el que se normalicen tanto la asignatura de religión como su profesorado, en un país donde 3.255.031 alumnos cursan libremente la asignatura de religión católica, y a los que hay que sumar los que cursan religión evangélica e islámica; un país en el que 13.000 profesores, 13.000 familias, necesitan una estabilidad laboral.

A pesar de todo, los profesores de religión seguimos reinventándonos, adaptándonos y formándonos tecnológica y metodológicamente mediante cursos de formación periódicos y gracias a las delegaciones diocesanas de enseñanza y a organizaciones como *Innova Reli*, que ofrecen formación permanente, junto con actividades, proyectos, buenas prácticas y eventos dirigidos al profesorado y a la promoción de la asignatura de religión.

No quiero concluir sin mencionar los datos recogidos en el estudio *Panorama de la religión en la escuela* llevado a cabo por la Fundación SM. En él queda patente la importancia que conceden las familias a la asignatura de religión, decisiva para la formación de sus hijos. Una opinión compartida por los propios alumnos, que valoran a sus profesores de religión igual o mejor que al resto de sus profesores. Es posible que con el paso del tiempo esos alumnos pierdan parte de los conocimientos aprendidos, pero lo vivido dentro de las cuatro paredes del aula se conserva para siempre.

A modo de conclusión, me voy a permitir hacer más unas palabras tomadas de la Conferencia Episcopal española: “la enseñanza de la Religión es una asignatura apasionante impartida por profesores de religión apasionados”.

3.3. NATURALEZA TRIDIMENSIONAL DEL PROFESORADO DE RELIGIÓN

JAVIER SEGURA ZARIQUEGUI

Delegado de Enseñanza de la diócesis de Getafe

A partir de mi experiencia como delegado de Enseñanza desde hace ya veinte años, primero en la diócesis de Pamplona-Tudela y en la actualidad de la diócesis de Getafe, querría abordar algunos aspectos concretos de la situación y la misión del profesorado de la asignatura de religión.

Por lo general, cuando nos planteamos el tema de los profesores de religión solemos hacerlo o en clave de conflicto o desde una perspectiva de “compartimentos estancos”. Y me gustaría precisar que al profesor de religión se le podría considerar –por utilizar una terminología religiosa– como una “tri-unidad”. Que se trata de una única persona es evidente; no obstante, se suele olvidar que en esa única persona se conjugan tres dimensiones: una dimensión eclesial o confesional –sea cual sea su religión–, una dimensión pedagógica y una dimensión laboral, que es la que me propongo desarrollar aquí. Las tres dimensiones forman, en la persona del profesor, una unidad indisoluble. De hecho, es precisamente cuando se separan estas tres dimensiones o se consideran en compartimentos estancos, cuando las cosas empiezan a fallar.

En mi opinión, la confesionalidad del profesor –esa identidad del profesorado con su asignatura– es una característica muy actual en materia de enseñanza. Cuando hablamos del aprendizaje del alumnado en clave de competencias, lo que estamos diciendo es que el alumno debe adquirir determinados conocimientos para, por una parte, formar con ellos una visión de la vida y, por otra, trasladarlos a la práctica en su propia vida. En este sentido, dudo que un profesor de religión que no viva su asignatura en clave competencial, que no tenga una visión de la vida configurada desde su asignatura, pueda pedir que sus alumnos sean también competentes. Obviamente, esto es algo que se aplica a cualquier asignatura: nadie dudaría de que un profesor de literatura apasionado por la lectura y la escritura desempeña mejor que otro que aborrezca los libros y así se lo transmita a sus alumnos. De modo que esa dimensión de confesionalidad del profesor de religión no nos puede resultar extraña.

A la dimensión eclesial se le suman las dimensiones laboral y pedagógica. En mi experiencia, como señalaba anteriormente, el problema reside en concebirlas como compartimentos estancos. De hecho, con cierta frecuencia suelo recibir críticas por “extralimitarme en mis funciones” como delegado cuando planteo la valoración de determinados aspectos del ámbito laboral como puede ser, por ejemplo, el baremo que determina el acceso de los profesores a una u otra plaza. En apariencia es un tema meramente organizativo, que solo tiene una dimensión laboral. En la práctica, los criterios para asignar dichas plazas configuran el tipo de profesor que las ocupa. En el caso de la Comunidad de Madrid dichos criterios son el número de cursos que se hayan realizado y la antigüedad del profesor; mi propuesta es que se valoren elementos del ámbito pedagógico como la capacidad de iniciativa y de innovación en los proyectos, lo que daría lugar a un profesorado mucho más activo. Y esto no es más que un ejemplo de las consecuencias que conlleva olvidar la interrelación entre las tres dimensiones citadas.

Superar el esquema que se ha venido utilizando hasta ahora exige por nuestra parte un esfuerzo mayor de imaginación encaminado a crear un sistema que no se limite a calcar modelos concebidos para funcionarios o interinos y a aplicarlos a una realidad que es diferente y cambiante, y en la que la estabilidad del profesorado de la asignatura de religión está sujeta cada año al número de matrículas y a la libertad de los padres a la hora de elegir o no la asignatura. Un esquema tan flexible respecto al número de alumnos exige un esquema organizativo adaptado a esa flexibilidad.

Las dimensiones eclesial, laboral y pedagógica forman, en la persona del profesor de Religión, una unidad indisoluble.

El nuevo esquema así concebido debería superar problemas como el derivado de la existencia de dos únicos contratos –el de sustitución y el indefinido–; problemas que se han acentuado durante la pandemia. En la Comunidad de Madrid, en concreto en la diócesis de Getafe, por ejemplo, nos hemos visto obligados a contratar de manera indefinida a 100 profesores nuevos que no venían a sustituir a nadie: 100 profesores que se han sumado a los 400 que ya había anteriormente. Otra deficiencia a superar sería la de concebir la realidad del profesorado de religión siempre sobre máximos, lo que origina que el número de contratos indefinidos esté sujeto a las necesidades de cada año.

No conjugar estas tres dimensiones y otorgar, por ejemplo, una prioridad exclusiva a lo laboral sobre lo pedagógico puede conllevar daños serios para el alumnado. En la Comunidad de Madrid, por ejemplo, cuando una persona acaba su vida laboral y es preciso nombrar a otro profesor a mitad de curso, el puesto de trabajo se tiene que ofrecer a otro profesor como mejora de contrato. De la constante rotación que se produce se derivan casos como el de centros por los que en un mismo año han llegado a pasar tres o cuatro profesores distintos, lo que causa no pocos perjuicios pedagógicos entre el alumnado.

Por otro lado, antes de plantear determinadas soluciones a estos y otros problemas del ámbito laboral, se deben sopesar cuidadosamente sus posibles consecuencias. Hay quien plantea como solución el que el profesor de religión imparta otras asignaturas. Este modelo solucionaría algunos de los problemas porque garantizaría determinado número de puestos laborales durante cierto tiempo. Pero no se deberían olvidar las consecuencias que tendría en el ámbito eclesial la desaparición de la figura del “profesor de religión” como tal, junto con los daños que sufriría la asignatura.

En conclusión, ninguna de las propuestas encaminadas a una mejora del sistema debería pasar por alto las tres dimensiones –eclesial, laboral y pedagógica– que se conjugan en los profesores de religión. Y para ello es necesario un diálogo franco y leal entre las distintas instancias implicadas –Iglesia, representantes sindicales y Administración–, en el que estén la calidad educativa y el bien del niño como objetivos principales de los acuerdos adoptados.

4. Las confesiones religiosas en el sistema educativo español: nuevos desafíos

4.1. PACTO EDUCATIVO PARA UNA EDUCACIÓN INTEGRAL EN UN “CAMBIO DE ÉPOCA”²

MONS. LUIS ARGÜELLO

Secretario general de la Conferencia Episcopal Española

La situación del hecho religioso y su acogida en el sistema educativo español vive un momento singular. Toda época tiene su singularidad, y la que nos ha tocado vivir a nosotros es lo que de una u otra manera conocemos como un “cambio de época” en el que se nos presentan desafíos singulares de todo tipo. Algunos de esos desafíos atañen a la comprensión de lo humano, es decir, al sentido de la existencia, al amar y ser amado, a la actividad, al hacer y al trabajo.

En el ámbito del trabajo, el cambio de época está suponiendo una revolución tecnológica que ha obrado una transformación singular en nuestra manera de concebir tanto el trabajo como la actividad. En cuanto al amar y ser amado, en un momento de invierno demográfico singularísimo, especialmente en nuestra sociedad occidental, la afirmación tan fuerte que se está dando de la libertad hace difícil entender bien el amor y, en consecuencia, la familia y la acogida de la vida. Y todo ello, en definitiva, concierne al sentido de la vida. Hace poco, en una entrevista publicada con motivo de su cien cumpleaños, un gran conocedor de la vida europea como Edgar Morin –ahora residente en el norte de África– decía que el final de su existencia coincidía con ese momento oscuro y de incertidumbre que hoy estamos viviendo todos.

En este sentido, creo que acoger las grandes tradiciones, las tradiciones religiosas, es de suma importancia no solo para hablar de Dios, sino para –hablando de Dios– subrayar la dignidad de lo humano; una dignidad que tan revuelta, cuando no amenazada, se presenta en la situación actual. De ahí la necesidad de una reflexión *racional* en el ámbito académico que apueste por esa visión integral en la que tanto insisten las leyes educativas en sus introducciones y en sus exposiciones de motivos; una educación integral encaminada a preparar personas capaces de afrontar los desafíos.

La época que nos ha tocado vivir presenta desafíos singulares de todo tipo que atañen a la comprensión de lo humano.

2. El presente texto es la transcripción de una presentación oral.

Si bien la sucesión de leyes educativas que hemos vivido pretende ser una respuesta al desafío de un tiempo cambiante, no dejan de ser leyes que, por desgracia, responden a su vez a las lógicas de los intereses partidistas. De ahí que, ante la posibilidad de una nueva ley, planteáramos un *pacto educativo* para el conjunto del sistema español que nos permitiera mirar al menos al medio plazo, ofreciendo a las autoridades del Ministerio la posibilidad de un ensayo del pacto educativo con un pacto en la enseñanza religiosa escolar que asegurara la presencia de las grandes tradiciones desde su lenguaje propio. El lenguaje es algo que recibimos; la tradición es algo a lo que nos incorporamos o en lo que estamos inmersos, y es también algo que nos lleva. Desde esa tradición queremos ser capaces de pensar racionalmente un hecho más grande que nuestra propia tradición.

Las grandes tradiciones religiosas pueden desarrollar la educación integral de los alumnos desde su propio lenguaje, pero abriéndose a la posibilidad de dialogar y de convivir con otros.

Por eso nos parece legítimo que, con su presencia en las escuelas, las grandes tradiciones religiosas puedan desarrollar la *educación integral* de los alumnos desde su propio lenguaje, pero abriéndose a la posibilidad de dialogar y de convivir con otros, ya que, en un momento de cambio como el presente, en el camino de la historia se entrecruzan un fenómeno de secularización y nuevas formas de presencia religiosa, de espiritualidades. De ahí la importancia de que las diversas tradiciones y las nuevas formas pasemos la prueba de la racionalidad y estemos dispuestas a acoger el misterio y a dar testimonio de él. Al mismo tiempo,

se debería brindar a los alumnos la oportunidad de un área educativa en la que, además de la enseñanza religiosa escolar, estuviera presente la filosofía o alguna otra asignatura capaz de afirmar lo humano en un tiempo en el que las máquinas parecen querer ganar terreno; y, de este modo, afirmar lo de cada uno sin dejar de dialogar: dialogar no desde la polaridad igualdad-diversidad entronizada por el tiempo moderno, sino desde la polaridad identidad-diferencia.

Un coloquio entre identidad y diferencia

En algún momento de este curso se ha mencionado la expresión “distinguir para unir” de Maritain: una expresión que hunde sus raíces en el debate cristológico de grandes concilios del primer milenio como los de Éfeso, Calcedonia o Nicea. Para hablar de Cristo, de quien tenemos la –increíble– pretensión de afirmar que es el Hijo de Dios, en el misterio trinitario es necesario “distinguir para unir” en ese “uno y tres” que, en mi opinión, constituye el ADN de todo lo creado y es también la realidad del hombre-mujer abierto a la vida, del abrazo conyugal, seguramente el analogado antropológico más importante de lo trinitario. Es bueno, por lo tanto, que cultivemos nuestras identidades, aquello que nos hace únicos y nos identifica, y al mismo tiempo que valoremos la diferencia.

Cuando la diferencia se hace desde el reconocimiento de lo idéntico –de ese idéntico que nace del “mirarme yo” para descubrir lo que es propio de mí, y del “mirar a los otros” para descubrir aquello que nos identifica como humanos–, es posible que las diferencias sean fecundas para el bien común. En el ámbito de lo que pudiera ser el espacio propio de mi denominación religiosa, hablaría de una fecundidad salvífica, una fecundidad en cantar la gloria de Dios; mientras que, en el espacio público, en el espacio que compartimos, esta realidad salvífica que canta la gloria de Dios se llama bien común: bien común para la

familia humana, bien común para el hogar donde vive la familia humana. Y es ahí donde nos encontramos con este desafío: deseáramos que el desarrollo curricular de la LOMLOE ofreciera la posibilidad de que en el ámbito de nuestro sistema educativo se diera este *coloquio entre identidad y diferencia*.

En este sentido, creo que es bueno recordar la diversidad de ámbitos. Es cierto que el hecho de ser creyentes se manifiesta en todas las dimensiones de la vida, pero no siempre del mismo modo: cada contexto tiene sus propias reglas de juego. El respeto debe extenderse a los ámbitos de nuestros espacios de culto, de alabanza, de adoración o de estudio. Y el ámbito escolar, por su parte, nos sitúa de un modo distinto, porque es un ámbito común y público de la sociedad organizada.

Deseáramos que el desarrollo curricular de la LOMLOE ofreciera la posibilidad de que en el ámbito de nuestro sistema educativo se diera este coloquio entre identidad y diferencia.

Los vínculos de la religión

Se ha empleado aquí el término “arraigo” con relación a algo tan concreto y con tanta importancia jurídico-administrativa como el reconocimiento de la presencia de la religión islámica en España. En mi opinión, lo decisivo de la religión es que proporciona un vínculo, un *arraigo*, en cuatro dimensiones. Nos ofrece un vínculo que nos permite a cada uno reconocer unas raíces, un fundamento. Y también nos ofrece un vínculo con otros, porque el fenómeno religioso nunca es un acontecimiento individual –aunque sí personal–, sino que implica de alguna forma la pertenencia a una tradición, a un pueblo, a un pueblo entre los pueblos, a un pueblo entre las naciones. Nos ofrece un vínculo que, en una época como la nuestra, dominada por el corto plazo y el presentismo, nos sitúa en el tiempo, porque una característica de la experiencia religiosa es que siempre está relacionada con una esperanza. Y, en definitiva, nos ofrece un vínculo con el misterio, ya que la experiencia religiosa implica una relación con el innombrable, al que luego las diversas denominaciones religiosas nos hemos atrevido a dar un nombre que, según cada tradición, se explicita más o menos, se hace rostro más o menos, se hace más o menos carne.

Una reflexión racional frente a los paradigmas tecnocrático y democrático

Por otra parte, creo que una de las características del tiempo de cambio y del desafío del llamado paradigma tecnocrático es que la razón se ha visto reducida a su ámbito instrumental. Si bien conserva una capacidad potente de medir, quizá ha perdido esa pasión por la búsqueda de lo que le trasciende, de lo que la metafísica clásica llama los trascendentales: la verdad, el bien, la belleza, la unidad, la comunión. El crecimiento de este paradigma tecnocrático ha ido acompañado de una extensión del paradigma democrático, tan importante para la convivencia, pero que, no obstante, presenta algunas insuficiencias en aspectos de organización de lo humano que no se pueden medir por reglas democráticas. Allí donde no llega el paradigma democrático es capaz de llegar una reflexión racional que busque entender y, al mismo tiempo, ser comprendido por los otros, en especial en el ámbito educativo.

Es verdad que con frecuencia nos encontramos con personas que creen que haber llegado a una situación de secularización es haber llegado como a una especie de mayoría de edad en la que la tradición y los “cuentos de la abuela” han quedado superados,

Para las grandes tradiciones religiosas el situarnos con otros en el espacio público, en una clave en la que lo racional, sin ser absoluto, sea lo predominante, nos viene bien, porque nos purifica.

como si hablar de tradición fuera hablar de cenizas. Conviene recordar, como decía Gustav Mahler, que la tradición no es mirarse en las cenizas, sino la transmisión del fuego, del fuego que viene de atrás, que ilumina y calienta, y que se ofrece para que vaya más adelante. Y esa tradición se puede transmitir mediante receptáculos diferentes.

En una época como la nuestra, en la que nuestros ojos necesitan tanta luz para ver cómo situarnos en el cambio de época y nuestro corazón tanto calor para superar los individualismos y los identitarismos, creo que la presencia religiosa es estupenda.

Y, por otra parte, para las grandes tradiciones religiosas el situarnos con otros en el espacio público, en una clave en la que lo racional, sin ser absoluto, sea lo predominante, también nos viene bien, porque nos purifica. A las tradiciones de siglos se nos pega mucho polvo en los zapatos, lo que hace necesaria una purificación que quizá las crisis puedan generar en ocasiones, pero que siempre viene dada por el coloquio y el diálogo con otros.

Identitarismo y diálogo en el espacio educativo

En el contexto de la creciente diversidad dentro de nuestras propias sociedades y de la originada por un signo singular de nuestro tiempo como es el de las migraciones, las diversas denominaciones, tradiciones y comunidades religiosas se enfrentan a un desafío hacia dentro y hacia fuera.

El desafío hacia dentro consiste en no contribuir a la deriva cultural propiciada por la influencia del identitarismo que nos llega desde Estados Unidos. Este identitarismo, que tiende a subrayar exageradamente cualquier rasgo, sea racial, sexual o religioso, presenta el peligro de encerrarse en la propia identidad e impedir el diálogo con lo diferente, con lo diverso. En situaciones en las que el creyente es minoritario –también desde el punto de vista de la relevancia cultural–, cabe la tentación de replegarse y presentar actitudes defensivas permanentes que sean un obstáculo para, sin negar la diferencia, llevar a cabo una búsqueda y un diálogo compartidos. Eso es lo que en buena medida determinó la organización política de los diversos estados europeos según las tradiciones religiosas y lo que durante mucho tiempo se vivió en Europa. Recurriendo a lo que se podría denominar –si se me permite la expresión– “meter a Jesucristo en el armario”, la paz de Westfalia puso fin a algunos de los conflictos derivados de ello. Y hoy se corre el riesgo de seguir esa misma inercia: buscar únicamente los factores comunes y esconder lo propio de cada uno. En mi opinión, habría que hacer ambas cosas: llevar a la plaza pública lo que nos es propio con un deseo grande de buscar lo común para organizar una convivencia respetuosa en la que cada cual pueda vivir integralmente aquello que quiere vivir. Es algo que nuestras sociedades van a necesitar cada vez más, porque los flujos migratorios son imparables y porque las realidades internas de las sociedades son cada vez más plurales.

En este sentido, la escuela puede ser un ámbito adecuado para fomentar un diálogo verdaderamente respetuoso. Son muchas las personas que vienen de otros lugares y no acaban de sentirse integradas ni respetadas en algo tan valioso para ellas y para su propia familia como pueden ser sus creencias. De hecho, el encuentro con nuestras sociedades puede significar un auténtico terremoto interno para quienes llegan procedentes de Asia,

de África o de América del Sur. En el ámbito de la escuela, sin embargo, el hecho religioso sí está reconocido y forma parte del currículum con normalidad: es un espacio en el que cada uno puede expresarse tal cual es; un espacio con capacidad para propiciar un diálogo verdaderamente respetuoso, para escuchar, para acoger al otro como es y descubrir aspectos en común.

La misión del profesorado de religión: una perspectiva integral

Se han subrayado aquí repetidamente la dignidad humana, la apertura al otro, la diaconía o la *cáritas*, encarnada en los profesores de religión que, desde una perspectiva integral, han apoyado otros aspectos del desarrollo humano distintos del religioso. Por mi parte, una de las experiencias más gozosas de la pandemia en el ámbito de los profesores de religión que conozco es lo valorados que se han sentido en la época del teletrabajo y de las videoconferencias por haber ofrecido a sus alumnos todo el apoyo escolar necesario y ayudado a las familias a conseguir las herramientas digitales de las que carecían. Toda aportación en esta línea que podamos hacer a sociedades tan complejas como las nuestras es de suma importancia.

4.2. EDUCAR EN EL EJEMPLO, LA TOLERANCIA Y EL RESPETO

SARA LOBATO

Coordinadora de Enseñanza Religiosa Evangélica. Federación de Entidades Religiosas Evangélicas de España (FEREDE)

Es muy probable que, en el marco de la visibilización de las religiones y las diferentes opciones confesionales, muchos de los que hoy están aquí presentes desconozcan la situación actual de la enseñanza religiosa evangélica, por lo que me propongo ofrecer algunos datos que la sitúen en su contexto.

A lo largo del curso 2020-2021, el número de alumnos de la enseñanza evangélica ha alcanzado los 20.897, distribuidos en 1.037 centros en los que imparten clase 300 profesores. Unas cifras bastante alejadas de las que presenta la religión católica, pero que por la gracia y la misericordia de Dios confiamos en seguir creciendo.

A pesar de que los Acuerdos de Cooperación con el Estado (Ley 24/1992) existen desde hace ya treinta años, en algunas comunidades autónomas como el País Vasco, Baleares, Ceuta y Melilla aún no ha podido implementarse la enseñanza evangélica. No obstante, en los últimos seis años, el número de alumnos se ha incrementado en un 50,19%, el número de centros en un 33,63%, y el número de profesores en un 26,05%.

La enseñanza evangélica sigue creciendo, aunque somos conscientes de la necesidad de visibilización y normalización de nuestra enseñanza. Muchas veces nos vemos obligados a recordar a los centros que las leyes educativas establecen la obligatoriedad de ofertar todas las confesiones religiosas, siendo opcional para los alumnos. Es frecuente que en los

Entendemos que, para conseguir una sociedad conocedora del hecho religioso, más tolerante y más diversa, es imprescindible que estos valores se trabajen desde la infancia.

impresos de matrícula de los centros siga sin aparecer la casilla para marcar la opción de religión evangélica.

El contenido de la asignatura de enseñanza evangélica se centra en las enseñanzas y principios de Jesús, recogidos en la Biblia, y especialmente en el estudio de su vida para proponerla como modelo a los niños y niñas, adolescentes y jóvenes. En todas las etapas –infantil, primaria, secundaria y bachillerato– se hace hincapié en la importancia del respeto a la dignidad, la libertad y la convivencia de los seres humanos como creación y objeto del amor de Dios. Entendemos que, para conseguir una sociedad concedora del hecho religioso, más tolerante y más diversa, es imprescindible que estos valores se trabajen desde la infancia.

En este sentido, la educación en la tolerancia y el respeto es un trabajo de todos. Por eso planteamos esa necesidad de un pacto de Estado para acordar qué es lo que queremos enseñar a las nuevas generaciones, sin cambios constantes del currículum que, además de ser un obstáculo para el discurrir de la comunidad educativa, ni siquiera permiten evaluar las propuestas implementadas antes de que se produzca el siguiente cambio.

Para entender cuál es la contribución que pueden hacer las religiones, tanto al espacio público como al educativo, hay que ser consciente de que uno de los grandes problemas

La religión ya está en la sociedad, porque todo ser humano posee una espiritualidad que lo trasciende.

que presenta nuestra sociedad consiste en concebir al ser humano como una suma de compartimentos estancos, como alguien en quien lo racional iría por un lado, lo espiritual por otro, y lo físico por otro. Quizá sea así como muchos entienden también la religión: como algo estanco capaz de hacer una aportación a la sociedad.

En realidad, la religión ya está en la sociedad, porque todo ser humano posee una espiritualidad que lo trasciende, tanto desde la respuesta que ofrece la religión como desde cada una de las formas que adopta la respuesta a esa espiritualidad. Es necesario entender que el ser humano es un ser integral, que somos lo que somos en cada momento en el que estamos, y por eso la religión ya está inmersa en la sociedad. La religión no es un rito, no es algo que hay obligación de hacer, sino un estilo de vida que permea allí donde hay una persona con convicciones religiosas. De ahí que la aportación que la religión puede hacer a la sociedad es precisamente esa: ser visible.

Tenemos mucho que aportar: todos somos parte de la sociedad y todos nos necesitamos los unos a los otros. Mi dignidad humana y mi ser integral implica que la persona que tengo frente a mí posee esa misma dignidad y es también una persona integral, con sus convicciones y su manera de pensar; una persona que me puede aportar y una persona a la que yo puedo aportar, porque la diferencia nos hace más ricos.

Creo que ensalzar la dignidad del ser humano es una de las condiciones para construir una sociedad mejor. Y en este sentido una de las mejores plataformas de lanzamiento es la religión. Si en nuestras familias, en nuestras escuelas, en nuestras comunidades religiosas enseñamos lo importante que es el otro por el hecho de ser creación de Dios, entenderemos y respetaremos al otro porque es criatura de Dios, sea cual sea el nombre con que llamemos a ese Dios. Si somos capaces de lograr que esto impregne la sociedad a través de

la educación, de la convivencia, del diálogo, creo que habremos ayudado y aportado mucho. En esta labor de visibilizar tanto el hecho religioso como la importancia de tolerarnos y respetarnos los unos a los otros en todos los ámbitos, los medios de comunicación desempeñan un papel decisivo: una ayuda que nos es muy necesaria y que deberíamos plantearnos cómo conseguir.

Entre nosotros existen otras iniciativas que abordan esa perspectiva integral del ser humano. Desde Diaconía, una de nuestras fundaciones, conjugamos el ámbito educativo con el ámbito social, trabajando con centros educativos y ayuntamientos para impartir clases de refuerzo y dar apoyo a niños en peligro de exclusión social, ahondando desde una perspectiva integral en la interrelación de los diferentes agentes sociales. Como revela la encuesta que se ha mencionado antes, a nuestra sociedad le gusta que llevemos a la práctica lo que decimos que creemos. Y, si lo que decimos es que amamos a nuestros semejantes, es bueno actuar con coherencia y colaborar al crecimiento de las personas no solo en el ámbito espiritual, sino también en el social.

Me gustaría hacer una consideración acerca de la importancia de informes como los que hemos conocido aquí, los cuales ayudan a concienciar a nuestra sociedad de la importancia del hecho religioso, de la necesidad de diálogo y del trabajo conjunto dirigido a lograr una sociedad tolerante y diversa en la que se respeten las diferencias y desaparezca el pensamiento único que impera en nuestros días. En concreto, querría destacar la conclusión del informe sobre la importancia de formar a todo el profesorado en el hecho religioso de modo que cualquier profesor que se esté formando lo conozca y se pueda paliar el analfabetismo religioso en el que está inmersa nuestra sociedad. Convendría que los profesores que van a formar a los niños y niñas, los hombres y mujeres del futuro, conocieran las diferentes religiones y las aportaciones que han hecho a nuestra sociedad. Sería bueno presentar una propuesta en este sentido que se pueda implementar en el currículum del título de Grado en Magisterio.

Un último apunte acerca del pensamiento único: pensar de un modo distinto al de otra persona no implica un sentimiento de odio. Yo, personalmente, no pienso que alguien cuya opinión es distinta a la mía me odie: entiendo que, o no me conoce lo suficiente, o que yo no he logrado expresarme bien y hay algo que no estoy consiguiendo comunicar. Me preocupa mucho esa idea que se está imponiendo en la sociedad: “Si no piensas igual que yo, me estás agrediendo”. Creo que es algo contra lo que debemos luchar desde nuestros respectivos ámbitos. Ser diferente no es nada negativo: si nos escuchamos y trabajamos juntos construiremos una sociedad mejor.

Y, por último, recordar que educar no es dar clase: educar es dar ejemplo. Primero en la familia, luego en nuestras comunidades eclesiales y después en la escuela; para que, con nuestra manera de vivir, otros puedan seguir nuestro ejemplo de tolerancia y respeto.

Ensalzar la dignidad del ser humano es una de las condiciones para construir una sociedad mejor.

4.3. COMPARTIR EL FUTURO JUNTOS

IHAB FAHMY

Representante de la Comisión Islámica de España (CIE)

Las fechas en las que se celebra este curso coinciden con diez días muy importantes para los creyentes musulmanes, porque son días bendecidos dentro de un mes sagrado, Dul Hiyya, en los que se hace la peregrinación a Mekkah para cumplir con el ‘Hayy’.

Lo peor que puede sucederle a un ser humano es profesar una creencia ciega.

Me gustaría empezar diciendo que la primera palabra de la religión islámica no es “amar”, ni “obedecer”, ni “ayudar” o “perdonar”: aunque todos estos términos son plenamente islámicos, la palabra fundamental es “lee”, porque la religión pasa por el conocimiento. Adquirir sabiduría y enriquecerse significa ser un poco más religioso. Lo peor que puede sucederle a un ser huma-

no es profesar una creencia ciega. En el islam creemos en Dios y en todos sus poderes, pero nunca a ciegas, sino desde el conocimiento, por orden de Allah. Cuando nos enriquecemos en conocimiento, estamos obedeciendo a nuestras creencias y recorreremos realmente el camino que marcó nuestro Señor.

Al margen de la discusión acerca de la presencia de los musulmanes en España con anterioridad o posterioridad al año 711, a lo largo de trece siglos el islam no ha dejado nunca de estar presente. Esta trayectoria culmina en el año 92 con la formación de la Comisión Islámica y el reconocimiento del notorio arraigo de nuestra religión. En el momento del acuerdo, en España el número de musulmanes era de 200.000. Lo cierto es que por entonces no se pensaba en las aplicaciones del acuerdo, sino en el reconocimiento del arraigo.

En el año 1996 se inició el proyecto educativo para el ámbito de la enseñanza y la editorial SM publicó *Descubrir el Islam*, seis libros destinados a la enseñanza primaria de cuya publicación hoy es responsable la editorial Akal, con la que nos encontramos negociando en estos momentos los libros para educación infantil, secundaria y bachillerato.

En cuanto a nuestros profesores, en el año 2000 partíamos de cero: hasta entonces no empezaron a incorporarse al ámbito escolar. A día de hoy hemos alcanzado el centenar: concretamente, unos 94 con plaza y algunos más destinados a sustituciones. Para la Comisión Islámica la formación de estos profesores tiene una importancia decisiva, dado que el currículum es muy amplio y el perfil del profesorado debe cumplir unas características muy específicas. En este sentido, desde el año 2000 se ha prestado especial atención a la formación de los profesores con una oferta permanente de jornadas formativas: la última el verano pasado, a pesar de la COVID, en Jarandilla de la Vera, y en este momento están previstas otras dos que se celebrarán una en septiembre y otra en el mes de octubre en Valencia. Nuestro deseo es contar con profesores de religión islámica en todo el territorio nacional, pero somos conscientes de que el cambio social no es fácil y requiere tiempo, así como un trabajo conjunto por un futuro mejor.

Nuestra enseñanza religiosa no se limita a las escuelas. Entre las comunidades islámicas se anima a transmitir la religión, primero en hogares bien formados y luego en la mezquita, donde los fines de semana se ofrece un apoyo de la escuela.

Creemos que en el ámbito de la escuela no se trata únicamente de enseñar religión: se

trata también de eliminar cualquier señal de desigualdad o de situación en la que el niño se sienta menos valorado. Los estudios revelan que entre extranjeros el abandono escolar se duplica y llega incluso a triplicarse. Aunque muchos de los motivos de ese abandono son socioeconómicos, a ellos se añade una valoración desigual de estos alumnos respecto a sus compañeros. Lo que pretende la Comisión Islámica es que los niños recién llegados a España no se sientan desplazados o rechazados en ningún momento, así como los nacidos en España, y puedan desarrollar todo su potencial. El hecho de que ni todos los musulmanes sean españoles ni todos sean inmigrantes extranjeros nos obliga a trabajar en dos direcciones: tanto por la integración como por el notorio arraigo, que es ya una realidad.

No nos concebimos como un mundo o una religión aparte: nos consideramos una parte del todo; una parte de toda la sociedad en general y de la educación en particular; una parte continuamente dispuesta a colaborar con las demás religiones y con el ámbito escolar.

El futuro que yo contemplo no lo deseo solo para España, sino para cada uno de los rincones del mundo. Un futuro en el que las minorías salgan de su burbuja y en el que las mayorías salgan de su zona de confort. Un diálogo como el que estamos manteniendo a lo largo de este curso nos ayuda a reflexionar conjuntamente y a amar de verdad, no solo de palabra. Yo me eduqué en un colegio cristiano hasta el bachillerato; mi primer trabajo lo llevé a cabo con otro musulmán y con otros dos cristianos, y hasta hoy seguimos considerándonos hermanos. Deberíamos aceptar todas las religiones con la misma naturalidad con que compramos el pan a diario. Me gustaría ver en todas partes algo que he vivido durante muchos años y que está normalizado en otros países, aunque suene sorprendente: una mezquita y una iglesia una al lado de la otra, con puertas idénticas, compartiendo espacio y paredes.

No nos concebimos como un mundo o una religión aparte: nos consideramos una parte de toda la sociedad en general y de la educación en particular.

Epílogo

SILVIA MESEGUER VELASCO

Profesora Titular de Derecho Eclesiástico del Estado. UCM

Codirectora del curso

Hace un tiempo ya, con toda razón, Chesterton nos advertía sobre la necesidad de comprender que algunas reformas no están exentas de paradojas, y para ello apuntaba como ejemplo la presencia de una valla en medio del camino. Nos recordaba la necesidad de superar la actitud de los reformistas que sin pensarlo dos veces dirán: “No veo la utilidad que puede tener; vamos a echarla abajo”; y también la de los conservadores que no se detendrán a pensar cómo se originó y con qué fines¹. Ciertamente, las sociedades plurales contemporáneas parecen demandar un compromiso entre ambas posiciones, algo similar a lo que ocurre –nos recuerda el autor– con el árbol centenario, que cuanto más crece y cuantas más ramas le salen, más se aferra a sus raíces².

La clave probablemente está en detectar el propósito razonable del viejo árbol, podar las ramas inservibles y apreciar, cuidar y respetar las nuevas ramas. Esas que apuntan, entre otras cosas, al pluralismo religioso y cultural que, en ocasiones, enfrenta entre sí concepciones del mundo y de la vida no siempre compatibles con sus valores básicos. El desafío, como apunta el profesor Navarro-Valls, será saber coordinar ese patrimonio común de valores que son las raíces del viejo árbol, y que están en la base de nuestras creencias identitarias y religiosas, con la elasticidad necesaria para asimilar los nuevos factores que aparecen en el escenario de la Europa plural³.

En este sentido, la religiosidad de los individuos, la consideración del hecho religioso como elemento identitario de los pueblos y, en particular, la enseñanza de la religión abordada desde una perspectiva inclusiva, como se percibe en el presente volumen, desempeña un papel fundamental para desarrollar estrategias que garanticen la tolerancia, la cohesión social y la sostenibilidad de las sociedades plurales contemporáneas en un marco de respeto a los derechos humanos. Así ha sido y continúa siéndolo al integrarse en ese patrimonio cultural inmaterial, en esa “herencia espiritual y moral que constituye el alma histórica de Europa”⁴.

Se trata de una reflexión que excede ahora de la cuestión que nos ocupa; sin embargo, tengo la sospecha de que la lectura de esta obra apunta en la dirección señalada. En

1. Cfr. G.K. Chesterton, *La mujer y la familia*, edición a cargo de J. R. Ayllón, Styria, 2006, pp. 59-60.

2. *Ibid.*

3. Vid. R. Navarro-Valls, *Del poder y la gloria*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, p. 279.

4. *Ibid.*

suma, este volumen constituye una notable demostración de buen hacer académico y los estudios que lo componen vienen a transmitir un interesante ejemplo de las cuestiones centrales que ofrece la necesaria relación entre religiosidad, educación y sociedad. Por este motivo, felicito a los editores y, en concreto, a Miguel Ángel Sancho y a Mercedes de Esteban, en su condición de Presidente y Vicepresidenta de la Fundación Sociedad y Educación, respectivamente, por la dirección del proyecto interdisciplinar “Sociedad civil, religiosidad y educación”, apoyado por Porticus, y los animo a que continúen con el camino iniciado en esta colección de documentos.

Sociedad civil, religiosidad y educación es un proyecto desarrollado por la Fundación Europea Sociedad y Educación, que cuenta con el apoyo institucional de Porticus, una organización que trabaja por un futuro justo y sostenible en el que pueda florecer la dignidad humana. Sociedad y Educación es un centro de conocimiento con vocación de servicio público, que defiende el relevante papel de la educación para el desarrollo de la sociedad.

EFSE Fundación Europea
Sociedad y Educación
European Foundation
Society and Education
www.sociedadyeducacion.org

Con la colaboración de

PORTICUS
www.porticus.com