

LAICIDAD Y RELIGIÓN

Roberto Cipriani
Universidad Roma 3

Resumen: Cada religión tiende a consolidarse cada vez más; busca su independencia respecto a toda forma de estado así como respecto a las otras religiones con las cuales compete. Efectivamente, se está afirmando una nueva concepción de laicidad entendida como un espacio común, un lugar público de convivencia y convergencia, que pone en crisis las identidades de origen, las tradiciones pluriseculares, las fronteras y los límites consolidados. Se ha sostenido que la laicidad implica necesariamente otorgar la libertad de conciencia y no sólo asegurar la libertad de conciencia. La cuestión se complica aún más cuando se establece un orden prioritario decreciente entre libertad y creencia, libertad de conocimiento y libertad de crítica. El reconocimiento de la religión se deja traslucir en algunos casos también en las leyes fundamentales de los estados, sus constituciones, en las cuales se subraya la naturaleza diversificada entre estado y iglesia, pero se admiten intercambios y co-participaciones.

Palabras-clave: Laicidad, libertad, estado, iglesia.

Abstract: Each religion tends to consolidate itself more and more; it looks for its independence with respect to all form of State as well as with respect to the other religions with which it competes. Indeed, a new conception of laicism, understood like a common space, a public place of coexistence is emerging. And therefore original identities are in crisis, together with consolidated traditions, borders and limits. It has been maintained that the laicism necessarily implies to grant the freedom of consciousness and not only to assure the freedom of consciousness. The question is still more complex when a decreasing priority order between freedom and belief, freedom of knowledge and freedom of critic is established. The recognition of religion is also present in some cases in the fundamental laws of the States, their constitutions, in which the natural diversification between State and Church is emphasized, but interchanges and co-participations are admitted.

Keywords: *Laïcité*, freedom, state, church.

Premisa

En los ámbitos confesionales, pertenecientes a la fe y fundados en dogmas, es bastante evidente la variedad de posiciones, de elecciones teóricas y operativas, de actitudes y de comportamientos. Toda generalización al respecto es infundada, no plausible. De aquí nace la necesidad de una confrontación dialéctica, abierta, comunicativa, cual premisa necesaria para el progreso en el campo del conocimiento científico. Sobre esta base se funda también la posibilidad misma de evitar las derivaciones deontológicas que a menudo acompañan el análisis y la interpretación, inclusive en estudios de excelente nivel metodológico.

Cuando además se tiene que enfrentar el problema de la identidad religiosa, el tener que encargarse del consecuente malestar provocado por un alejamiento de las indicaciones provenientes de la jerarquía religiosa se transforma en un problema que incumbe también el plano psicosociológico: la creencia en la divinidad puede substituir pero decaen, entre otras, las bases más significativas a nivel ritual, en términos de participación a una misma experiencia de fe. A menudo, la necesidad de una identidad queda satisfecha casi solamente en la pertenencia religiosa, por lo que su precariedad comporta efectos negativos, incluso para la autoestima y la necesidad de reconocimiento por los demás.

Frente a situaciones nuevas, un individuo no encuentra fácilmente soluciones satisfactorias con medios propios, sin la ayuda de las instituciones. No es una casualidad que los conflictos y las discusiones caractericen el nacimiento de nuevas problemáticas que se abaten, al menos parcialmente, sobre una religión. En esos momentos, la convergencia es requerida sólo en clave de alineamiento sobre posiciones oficiales de iglesia y sin un libre debate. Además, antes que se produzca la adecuación del *establishment* eclesiástico a las nuevas instancias relativas a un determinado tema controvertido, es necesario un largo proceso de puesta a punto, de definición de argumentos, de predisposición a nuevas normativas.

En modo especial, en el caso de la religión, se asiste a una fenomenología que es similar al comportamiento de una ostra, que responde a la intrusión de un grano de arena cubriéndolo, con una secreción viscosa que lo comprime. De hecho, esto se produce en el campo religioso cuando algo distinto sucede: se lo neutraliza envolviéndolo con un manto de descrédito, amenazándolo con la excomunión, la excomunión, acúsandolo de herejía y desviaciones doctrinarias.

Hoy, el aumento de la complejidad social podría inducir a considerar con mayor atención las distintas alteridades presentes interna y externamente a la confesión religiosa. La autonomía de los individuos es un dato de hecho. La pluralidad de puntos de vista crece en forma desmedida. Las elecciones se hacen siempre más difíciles y condicionadas por los conocimientos diferenciados. La convergencia ética no es fácilmente adquirible, sujeta — como está — a conocimientos diversificados y extremadamente especializados. Esto hace que sea difícil para las religiones universales la búsqueda de puntos esenciales de convergencia. El resultado final podría ser el de una especie de religión civil, similar a la delineada por Jean-Jacques Rousseau en el *Contrato Social*, libro IV, capítulo VIII. Pero cabe preguntarse si una tal generalización es posible al nivel global mundial. No hay que olvidar que, en su esencia, la religión civil no es en sí antirreligiosa, sino que, por el contrario, puede convivir con la religión, sobre todo si ésta se manifiesta también (y

no sólo) como «religión de valores» (Cipriani, 2001) es decir, si se funda sobre principios compartibles y de hecho compartidos incluso por no creyentes o no practicantes.

En lo que se refiere a Europa, es claro que la religión civil con menor probabilidad se presenta como una connotación difusa. En todo caso, se puede hablar de una «religión de la laicidad», bastante perspicua en Francia. De todos modos, queda sin resolver el problema de una abierta coordinación entre las varias expresiones, entre las distintas experiencias.

Ni siquiera en la iglesia católica, visto que dos exponentes como Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI, y el cardenal Martini se mueven por directrices diferentes, el punto de divergencia está representado por una forma diferente de entender y enfrentar el relativismo. Para uno hay que combatirlo en cuanto existiría una «dictadura del relativismo»; para el otro, el relativismo obra en el interior mismo de la iglesia. En realidad, el ex cardenal de Milán ni siquiera cita al Papa en modo explícito y directo, ya que el 8 de mayo 2005, en el Duomo de Milán, comenzó diciendo: «se dice, no sin razón, que hay demasiado relativismo», para después agregar: «pero existe también un relativismo cristiano», y finalmente concluir: «Lo que necesitamos es saber vivir juntos en la diversidad: respetándonos, no destruyéndonos reciprocamente, no encerrándonos en guetos, no despreciándonos. Sin la pretensión de convertir a los otros de buenas a primeras, lo que a menudo crea muros todavía más difíciles de superar. Ni siquiera limitándonos a la tolerancia: la tolerancia no basta».

Para poner a salvo su autonomía, cada religión tiende a consolidarse cada vez más; busca su independencia respecto a toda forma de Estado así como respecto a las otras religiones con las cuales compite. Los procesos de globalización que vivimos en la actualidad, el aumento de los flujos migratorios de un país a otro, la confrontación a nivel social, político y religioso hacen necesario asumir nuevas estrategias por parte de las iglesias, de las denominaciones y movimientos religiosos. Efectivamente, en distintos lugares se está afirmando una nueva concepción de la laicidad entendida como un espacio común, como un lugar público de convivencia y de convergencia, que pone en crisis las identidades, las tradiciones pluriseculares, las fronteras y los límites consolidados, desafiando en modo particular a los responsables de las actividades educativas y formativas (Cambi, 2007).

El proceso real, de todos modos, se desarrolla en dos velocidades. Mientras en algunos contextos se ha sido asumido la aparición de nuevas dinámicas, en otros se registra una tendencia a retomar a soluciones inveteradas, bajo la tentativa de restaurar perspectivas autoreferenciales, mono-orientadas, centralizadas, no dispuestas a enfrentar la dialéctica que imponen los hechos y las instancias de los actores sociales protagonistas de la realidad.

Política, laicidad y religión

A lo largo de la historia encontramos múltiples eventos y dinámicas que han llevado a la religión y a la política a violar los derechos de los individuos, amenazando su identidad, recurriendo a «depuraciones étnicas» que han afectado la pertenencia religiosa y cultural, llegando a negar inclusive toda posibilidad de supervivencia.

Mientras tanto hoy, en distintos contextos, se asiste a un retorno de la centralidad de la dimensión religiosa en el campo público, un recurso cada vez más usado por los líderes políticos a fin de ganarse el consenso de las agrupaciones religiosas; se asiste también a una crisis de legitimación del Estado-nación que parece a en la búsqueda de nuevos fundamentos ideológicos

para sus instancias socio-políticas; y a una tendencia de las instituciones eclesiales a recuperar la relación con los propios fieles; así como un retorno a los valores socio-culturales de las religiones; y a un pedido de los administradores de la cosa pública a las iglesias y a las religiones para que se adapten a las formas de regulación estatal.

En estos escenarios se hace de nuevo presente la cuestión de las relaciones entre religión y laicidad, entre iglesia y Estado, entre lo sagrado y lo profano. Es preciso señalar que el uso mismo de esta terminología presenta problemas no siempre fáciles de resolver.

Cabe preguntarse ante todo si está creciendo el rol político de la religión, si ha sido totalmente superada la vieja disputa en las relaciones entre orientación religiosa y gestión pública del Estado. ¿Dad al César-Estado aquello que es del César-Estado es suficiente para eludir toda sospecha de interferencia religiosa? ¿O bien se trata de un simple mecanismo que, más allá del reconocimiento debido, permite seguir adelante con las relaciones preferenciales de siempre, con acuerdos más o menos protocolares, concordatos, acomodamientos recíprocos, complicidades de fondo, recíprocos reconocimientos legitimantes? Es necesario interrogarse sobre los efectos de todas estas cuestiones.

Sobre el tema de la laicidad, en los últimos años, se ha registrado una acentuada y amplia producción de ensayos (Cipriani, 2010). Se ha sostenido, por ejemplo, que «la laicidad implica necesariamente otorgar la libertad de conciencia y no sólo asegurar la libertad de conciencia» (Boniolo, 2006, p. XX). Si se plantea la cuestión en estos términos estamos frente a una evidente contradicción: ¿Cómo otorgar la libertad a los demás si no se posee la propia libertad? Se podría objetar que una cosa es la libertad y otra la conciencia. Pero ¿cómo es posible distinguir la libertad si no se tiene conciencia o conocimiento de tenerla?

Se podría replicar diciendo que conciencia no quiere decir conocimiento. Pero sin el conocimiento la conciencia misma no está en grado de expresarse y de tomar posiciones, es decir, llevar a cabo elecciones. En suma, la conclusión es que la subjetividad del individuo no es fácilmente escindible de su relación con los demás. Por otro lado, en línea de principio, no es negándose a sí mismo como se reconocen los derechos del otro, en cuanto la negación de los propios derechos no consentiría tampoco, en modo paritario, atribuírselos a otros sujetos humanos.

La cuestión se complica aún más cuando se establece (Boniolo, 2006) un orden prioritario decreciente entre la libertad y la creencia, la libertad de conocimiento y la libertad de crítica. En primer lugar, no está dicho que la libertad de conciencia y la libertad de creencia sean, de modo simple y *a priori*, pasibles de ser sobrepuestas e intercambiables. De hecho se puede verificar empíricamente la existencia de una libertad de conciencia aun prescindiendo de una libertad de creencia: ¿quién negaría a un no-creyente su libertad de conciencia?

Viceversa, un creyente podría también no hacer uso de su libertad de conciencia, adecuándose por completo a los dictámenes de su religión (o de su ideología, no necesariamente religiosa y por lo tanto eventualmente también laica).

Además, posponer la libertad de conocimiento a la de la creencia contradiría la lógica habitual del proceso que caracteriza al pensamiento humano: ¿cómo creer sin ni siquiera conocer (o sólo intuir) al menos los contenidos principales del objeto de creencia? Por cierto, es posible creer en Dios, por ejemplo, aún sin conocerlo directa y empíricamente, pero tal creencia presupone al menos un acto cognitivo representado por el considerar de todos modos posible la existencia de un Dios, lo cual es fruto de una modalidad cognitiva *sui generis*.

En definitiva parecería más coherente y menos problemático dar prioridad a la libertad de conocimiento, la cual daría origen a la libertad de creencia y obviamente también de crítica.

Es más, hay quien sostiene (Cappelletti, 2006, p. 645) que la libertad de crítica podría y debería preceder a la de creencia, ya que esta última es sólo hipotética y no está intrínsecamente ligada a la libertad de conocimiento: en efecto, la libertad de creencia se colocaría en un tercer lugar respecto a las precedentes.

Al contrario, para otros (Boniolo, 2006) la esfera pública no debería expresar sus creencias. No sólo esto; el conocimiento no sería más que una creencia legitimada por la racionalidad y la libertad. Sin embargo de este modo se descuidaría un detalle fundamental: el conocimiento puede inclusive no estar fundado, ni ser plausible, ni corroborado por pruebas suficientes, ni sustentado por argumentos analítico-críticos. Además, la libertad de crítica deriva del aspecto cognitivo e interesa tanto al conocimiento como a la creencia.

Para salir del *impasse* de estas discusiones, que sólo aparentemente son más filosóficas que sociológicas, es oportuno precisar ulteriormente y en modo preliminar algunos criterios generales. En primer lugar, hay que decir que en el campo del conocimiento científico no pueden tener relevancia ni las confesiones ni la laicidad. Tanto las unas como la otra producen efectos incoherentes con el rigor de la metodología científica. Pero la religiosidad y la laicidad, si reciprocamente no se excluyen (es decir, si no interrumpen la comunicación intercambiándose excomuniones), son compatibles con la ciencia en la medida en que permiten mantener abiertas todas las posibilidades de investigación, inclusive las relativas al conocimiento de lo incomprendible. Dicho de otro modo, toda duda es siempre legítima e ineludible y cada investigación alcanza resultados continuamente modificables. Es necesario recordar que la admiración frente a lo inexplicable forma parte de lo imponderable en el ámbito científico. Concretamente, incluso una persona profundamente religiosa puede hacer uso de la laicidad en su trabajo científico, así como un no-creyente puede dejar abierta la posibilidad de la existencia de algo inexplicable.

El espacio público

Un discurso análogo puede ser valioso en lo que se refiere a la relación entre las religiones como también a las relaciones entre las iglesias y los Estados. Los que sostienen la separación absoluta se encuentran contrapuestos a los nostálgicos de los absolutismos fundamentalistas y de las teocracias. Está en juego la supervivencia misma de la sociedad humana a nivel planetario. Fomentar el enfrentamiento provoca sólo el beneficio de los militaristas y de los extremistas de la revolución o de la conservación. El riesgo de la certeza (Tentori, 1990; De Vita, Berti, 2001) es propio de toda forma de contraposición viciada de prejuicio, que elige consolidar continuamente sus posiciones antes que enfrentar el delicado trabajo del confronto, del diálogo y de la búsqueda de soluciones satisfactorias para cada una de las partes en causa.

El retorno del debate alrededor de la laicidad deriva de la conmemoración del centenario de la ley francesa del 2 de diciembre de 1905, relativa a la separación entre las iglesias y el Estado. En realidad el texto de la ley no habla de laicidad sino más bien de «libertad de conciencia» y, al mismo tiempo, de «libre ejercicio de cultos» (art. 1). Más adelante se reglamenta la jubilación de los ministros de culto (art. 11) y de la puesta «a disposición de la Nación» de los edificios de culto y de alojamiento de sus ministros, como «propiedad del Estado, de los Departamentos, de las Alcaldías». En el título IV de la Ley se reconocen «las asociaciones formadas para proveer a los gastos, a la manutención y al ejercicio público de un culto» (art. 18). El título V disciplina

además los cultos y establece que «las reuniones para la celebración de un culto realizadas en los locales pertenecientes a una asociación de culto o puestos a su disposición son públicas»; por lo tanto, de hecho deben considerarse espacio público. En cambio el artículo 26 prohíbe «realizar reuniones políticas en locales que sirvan habitualmente al ejercicio del culto». Incluso «el sonar de las campanas será regulado por una disposición municipal» (art. 27). Por lo tanto, se prohíbe «elevar o colocar cualquier signo o emblema religioso en monumentos públicos» (art. 28). Las disposiciones de mayor relieve están indicadas en el artículo 30 («no puede impartirse enseñanza religiosa a niños de seis a trece años inscritos en escuelas públicas, a menos que sea fuera del horario de lecciones»).

Fue singular la respuesta de las iglesias cristianas frente a esta ley. Al principio las iglesias protestantes se le mostraron favorables pero no la iglesia católica, mientras hoy las posiciones se han invertido.

También resulta singular el hecho de que en la laica Francia persista aún el derecho de nómina de los obispos católicos de Metz y Estrasburgo (y el de destinar dinero en tres Departamentos a favor de las escuelas religiosas y los sacerdotes, concretamente unos 8 mil millones de euros anuales).

A menudo las religiones han tratado de conquistar credibilidad y seguidores a través de una presencia visible en las ocasiones públicas, imaginando ampliar su esfera de influencia. Estas tentativas se expresan en distintos ámbitos, aunque el más usual es el de las soluciones concordadas, estipuladas contractualmente mediante acuerdos entre jerarquías de poder. Los resultados obtenidos son extremadamente desiguales: en algunos Estados la separación respecto a la iglesia está sancionada por la ley (pero no siempre es aplicada en modo integral); en otras situaciones se tiende a conservar privilegios adquiridos a nivel estatal haciendo valer el fuerte consenso religioso de la población; no faltan, en fin, verdaderas "iglesias de Estado". Los principales espacios a través de los cuales la religión se vuelve activa y perceptible son la educación en las escuelas, la asistencia en los hospitales, las obras de voluntariado social, la recepción de los extranjeros y en particular de los inmigrantes, la ayuda a los pobres y los marginados.

Un nuevo desafío se pone en evidencia cada vez con más fuerza, la coexistencia de valores y contenidos religiosos de diversa proveniencia no asimilables a la religión dominante de un país. Se hace, por lo tanto, necesaria una mediación cultural siempre más amplia, informada, prudente, pluralista. En estos casos los Estados intervienen apoyando a la religión dominante, ofreciendo recursos y privilegios a las comunidades religiosas a cambio de una acción que contenga el impacto de los nuevos flujos debidos a la movilidad territorial y social de la población. En general, la organización estatal no está en condiciones de resolver en modo inmediato algunas problemáticas existenciales al límite de la mera supervivencia. Por esta razón se dirige al aparato religioso que está mejor preparado y puede ocupar roles y competencias, tanto socio-políticas como religiosas, más asistenciales que confesionales.

Por cierto la forma más eficaz de ocupar áreas públicas de influencia es aquella que tiene como punto de partida legitimante la presencia de documentos oficiales que establecen pactos entre religión y política, entre iglesia y Estado. Incluso si en un plano jurídico es reafirmada la fórmula de la distinción neta entre los dos interlocutores, en realidad los regímenes concordatarios permiten amplias posibilidades de intervención y soluciones claramente redituables para el ámbito religioso.

El reconocimiento de la religión se deja traslucir en algunos casos también en las leyes fundamentales de los Estados, sus constituciones, en las cuales se subraya la naturaleza diversificada

entre Estado e iglesia, pero se admiten intercambios y coparticipaciones o al menos se hace referencia a una específica cultura religiosa del país en cuestión.

Iglesia y Estado en Europa

Existen diferencias respecto de las mismas relaciones entre Estado e iglesia en los diversos países europeos: en algunos la separación es neta y hasta definida por ley (como ha sucedido por ejemplo en Francia a partir de 1905), en otras partes existe un régimen concordatario (como es el caso de España, Italia y Portugal), aunque no faltan ejemplos de iglesias de Estado (como en los países escandinavos y en Gran Bretaña). Aún más variada es la realidad concreta, más allá de las declaraciones de principio y de las normas estatales, en cuanto se financia la enseñanza de la religión en las escuelas en Bélgica, Irlanda y Islandia, o existe la intervención de las iglesias como actores sociales sea en los hospitales o en las escuelas y en las obras de asistencia. En particular en el nivel de la esfera pública se encuentran varios intentos de mediación entre diversos valores, que intentan resolver así los problemas producidos por el pluralismo ideológico y confesional. De hecho, en Europa existen Estados que aun siendo seculares conceden varios privilegios a las comunidades religiosas. O se pueden verificar casos en que el Estado y la religión no se identifiquen pero que tampoco se enfrenten completamente, negociando caso por caso, como sucede generalmente respecto de las iglesias mayoritarias o en lo que se refiere a las minorías, a los movimientos y a los grupos religiosos.

En otras partes, en cambio, hay una relación más estrecha entre el estado y la iglesia, donde se crea casi un culto del Estado y de sus gobernantes. En estos casos es el pueblo mismo el que sostiene al Estado a través de las formas culturales de su religión oficial.

[...] Estas formas culturales comprendiendo valores cristianos universales como el sufrimiento y el sacrificio, aplicados a religiones concretas (la misión providencial del líder y del pueblo, el hecho de ser elegidos por Dios), y expresando en formas convencionales de civilización el potente culto arcaico del líder, del sacerdote-príncipe, ejercitan una acción fuerte que se manifiesta en su universalidad histórica. El culto del jefe del estado (Rusia) es vigente y eficaz también en la historia más reciente. (Bogomilova-Todorova, 1996, p. 162).

Miklós Tomka (2006) enfrenta en clave comparativa las diversas situaciones del Este y del Oeste europeo. Él parte de tres consideraciones: la influencia de la religión en Europa occidental se encuentra en declive; mientras en el oeste los jóvenes son cada vez menos religiosos, inversa es la tendencia en los países del área central y oriental; en las regiones que eran comunistas crece el rol de las iglesias. Pero los datos empíricos no siempre confirman tales tendencias. De todos modos, son tres los criterios individualizados para explicar las diferencias entre las dos Europas: el pasado comunista, la modernización limitada y la cultura ortodoxa oriental. Un rol a parte tienen algunos países de Europa central, más modernizados y modelo para los países del Este, pero más bien marginales respecto de

Europa occidental. Hay dos factores guía que están en la base de la religión cristiana occidental: la iglesia como institución y la autonomía individual. Pero cuando se quiere distinguir lo que es típico de Oriente respecto de Occidente emergen, según Tomka (2006, p. 259-262), seis diferencias: un reducido control de la iglesia y una dominación de los factores locales; una tendencia a homologar contenidos y formas, creencias y símbolos, liturgia y arte; el carácter más colectivo que individual de la pertenencia religiosa y una jerarquía de los roles eclesiales que ve al clero en una posición dominante; una tendencia a considerar la cultura y la religión como un *unicum*; un énfasis formal de la liturgia, que no permite modificaciones y adaptaciones ni tampoco una participación directa de los laicos, y una sustancial unidad entre política y religión, entre Estado e iglesia, es decir, una *symphonia*.

Como es sabido, en Europa central prevalece la presencia católica, en la oriental es más difusa la ortodoxa: en ambas áreas, normativas nuevas están regulando las relaciones entre Estado e iglesia. De todos modos se debe tener presente que los porcentajes significativos de ateísmo caracterizan tanto a la República Checa como a la ex Alemania Oriental, y que en Letonia y Estonia las declaraciones relativas a la propia religión son más bien reducidas, por esto los datos públicos del nivel sociorreligioso no logran abarcar el universo entero de la población residente. Además, es un hecho la resistencia del catolicismo respecto del comunismo, mientras el protestantismo y la religión ortodoxa han sufrido mayormente las consecuencias del ateísmo del Estado. Sin embargo, la recuperación más marcada la está realizando principalmente la iglesia ortodoxa rusa (Borowik, 2006, p. 268).

Es decir, la iglesia ortodoxa habría utilizado estrategias oportunas para mantenerse a flote en situaciones no siempre fáciles. Esto ha sido posible debido a la falta de lazos estrechos entre las varias iglesias ortodoxas nacionales (en Grecia así como en Georgia, en Rusia y en Serbia), por lo que no ha sido necesaria ninguna uniformidad de comportamiento. En efecto, la religión ortodoxa no ha vivido la experiencia centralista del catolicismo sino más bien la fragmentación de las denominaciones protestantes.

Obviamente, el patriarcado de Moscú sigue siendo la sede de mayor peso en el mundo ortodoxo. Sin embargo, su reciente recuperación en términos de visibilidad, poder y capacidad de intervención en los asuntos públicos no permite olvidar que en el pasado su fuerza era sin duda mayor a la actual y que hoy resulta debilitada también por toda una serie de cismas. Entre los problemas que debe enfrentar se encuentran los siguientes: el nacimiento de iglesias independientes a nivel nacional; la recuperación de las propiedades eclesiásticas como indemnización por las expropiaciones sufridas después del decreto de Lenin sobre la nacionalización (el tema concierne el conflicto con la iglesia católica griega en relación con las parroquias católicas ucranias dadas a la iglesia ortodoxa); la carencia de personal religioso y una escasa preparación de base; la competencia con el catolicismo, el protestantismo (ambos acusados de hacer proselitismo en áreas ortodoxas) y el islam.

En general, se asistiría a una "etnicización" de la política y a una "politización" de la etnicidad, es decir, a una "politización" de la religión y a una "religionización" de la política (Marinović Jerolimov y Zrinščak, 2006, p. 287). La consecuencia es que cada vez más las mismas iglesias dan un carácter sociopolítico a sus actividades y a sus intervenciones oficiales. Por ejemplo, en Croacia como en Polonia, en Lituania y en

Eslovaquia, la iglesia católica ha favorecido el nacimiento de un estado-nación moderno (Martin, 2005, p. 81, citado por Marinović Jerolimov y Zrinščak, 2006, p. 289). Además se da una peculiaridad, a considerar entre tantas, que comienza con la historia que se remonta al siglo VI después de Cristo y que tuvo como figura a Sava (1174-1236), el primer arzobispo de Serbia — luego declarado santo — gracias al cual la iglesia ortodoxa serbia obtuvo oficialmente la autocefalía de la iglesia matriz, de Constantinopla. Tras un largo período de dominación otomana — extendido hasta 1878 — esta iglesia logró conquistar su independencia en 1920. Los conflictos étnico-religiosos enfrentaron a los ortodoxos serbios con los musulmanes de Bosnia y con los católicos serbios croatizados. En este contexto de conflictividad se destacan los relieves críticos de la mitologización de San Sava, que evoca la tradición propia de la trilogía ortodoxa (un zar, un imperio, una iglesia); así como del mito de Kosovo, en particular de la batalla de Kosovo-Polje donde los serbios, aún vencidos, defendieron en 1389 la cristiandad contra los turcos. Para los serbios Kosovo evoca la "vieja Serbia", la "grandeza del Imperio", el "paraíso perdido", cuya restauración es constantemente reivindicada por la iglesia ortodoxa serbia autocéfala. Ambos mitos se encuentran en la base de una idea de superioridad y unicidad concerniente a la nación serbia (Bogomilova, 2005, p. 160-161).

Conclusión: el pluralismo

Varios problemas se encuentran aún sin solución. Tales cuestiones no están sólo relacionadas al área balcánica de Bulgaria, Serbia y Macedonia sino que incluyen muchos países dentro o fuera de la Unión Europea. Existen iglesias de estado en Finlandia, Grecia y el Reino Unido; hay separaciones pero también acuerdos en Alemania, Austria, Italia y España. La única excepción de diferenciación total se da en Francia (pero con situaciones contradictorias a nivel práctico). La Constitución griega y la irlandesa hacen referencia a la religión, la alemana permite la *Invocatio Dei*, la europea evita toda mención. En otras partes se habla de Dios en el preámbulo constitucional (en Polonia y Ucrania), se evoca la tradición religiosa (en la República Checa y en Eslovaquia) o no se menciona para nada, en algunos casos también por falta de preámbulo (en Albania, Armenia, Azerbaijón, Letonia y Rumania). Sin embargo, en general Dios no es mencionado en las constituciones de Bielorusia, Bosnia, Bulgaria, Estonia, Hungría, Lituania, Rusia, Eslovenia, Serbia y Montenegro.

En cuanto al pluralismo y al respeto religiosos, Europa se articula según situaciones muy diversas entre sí (Davie y Hervieu-Léger, 1996; Davie, 2000; Davie, 2002, Bolgiani, Margiotta Broglio y Mazzola, 2006). En algunos casos la libertad es muy limitada; en otros es reducida; en algunas naciones se encuentra en crecimiento, en otras disminuye. Según Asma Jahangir (que trabaja para la ONU en el ámbito de la libertad religiosa), también en Europa hay limitaciones: por ejemplo en Holanda, a causa del surgimiento de tensiones religiosas, o en Francia por la ley de 2004 (que no permite a las mujeres musulmanas llevar el chador y a los cristianos llevar cruces más grandes de un determinado tamaño).

En febrero de 2006 Thomas Grimaux ha editado un informe oficial de Asistencia a la Iglesia que sufre (asociación pública de origen Europea), relevando en Europa la siguiente situación:

<i>País</i>	<i>Libertad religiosa</i>	<i>Propensión a la libertad</i>
Albania*	Muy limitada	+
Bielorrusia		+
Bélgica		-
Bosnia, Herzegovina	Limitada	+
Cipre	No	=
Francia		-
Alemania		=
Italia		=
Kosovo	Muy limitada	-
Polonia		+
Serbia, Montenegro	Limitada	+
España		-
Holanda		-
Turquía	Muy limitada	-
Ucrania		+
Reino Unido		-

* Libertad religiosa abolida en 1967 y reintroducida en 1990

Los cambios en acto no favorecen el mantenimiento de soluciones anteriores, en particular en las relaciones entre Estado e iglesia, que están sujetas

[...] a una fuerte presión para el cambio. Este ímpetu proviene de abajo: con la difusión de identidades religiosas nuevas, grupos y organizaciones como el budismo, o la presencia de nuevas iglesias protestantes y las diferentes comunidades islámicas. Hay también presiones, que vienen de lo externo, a partir de los efectos de la integración europea que requiere una re-negociación de las tradicionales relaciones entre la Iglesia y el Estado. (Bontempi, 2005, p. 166).

Los Estados eligen con cuales religiones mantener relaciones privilegiadas, cooperar, poner las bases para un soporte socio-político de legitimación desde abajo. Además “las iglesias son actores importantes en varios campos donde la Comisión Europea y el Parlamento Europeo actúan también” (Bontempi, 2005, p. 166). A pesar que la tentativa de hacer mención a las raíces cristianas en la constitución europea haya fallado, queda en ésta una serie de contenidos que invocan directamente la vida de los ciudadanos europeos, su cultura y sus expresiones religiosas. Además porque en realidad

[...] la elaboración de una legislación europea sobre la religión no puede ser el resultado de la combinación de las varias legislaciones nacionales ya que las diferencias entre los Estados son muy grandes. Aún así, es posible detectar un común fundamentum (fundamento) que se encuentra en los principios de secularización de los modernos constitucionalismos que garantizan la protección del derecho a la libertad religiosa. (Bontempi, 2005, p. 168).

Puede ser útil verificar el porcentaje de pluralismo religioso a través de la presencia de la enseñanza de la religión en las escuelas públicas en Europa. El cuadro es articulado y no homogéneo:

<i>País</i>	<i>Enseñanza de la religión</i>
Austria	católica o islámica u otra
Bélgica	católica o hebraica o islámica o ética no religiosa
Bulgaria	ortodoxa o islámica
Croacia	católica
República Checa	católica (a acordar)
Dinamarca	luterana; historia de las religiones en las escuelas secundarias
Finlandia	luterana o ética
Francia	día libre en las escuelas primarias para asistir a la educación religiosa en una iglesia de propia elección; católica en Alsace y Moselle
Alemania	católica o protestante o islámica u otra
Grecia	ortodoxa
Italia	católica o hebraica u otra
Polonia	católica u otra
Portugal	católica u otra
Rumania	ortodoxa u otra
Rusia	ortodoxa cultural u otra
Serbia, Montenegro, Kosovo	ortodoxa u otra
Eslovaquia	católica

España	católica u otra o historia de la religión; o islámica fuera del horario de la escuela
Suecia	enseñanza no confessional
Holanda	protestante o católica u otra o liberal
Reino Unido	inter-confesional (religión multi-fe)

Una acción oportuna ha sido aquella de Bulgaria que ya en el año escolástico de 1997-1998 ha introducido en las escuelas la enseñanza opcional de la religión, ya sea cristiana que islámica, debido a que las relaciones entre cristianos y musulmanes no presentan situaciones particularmente conflictivas.

Referencias

- BOGOMILOVA, Nonka. *Religion, Law and Politics in the Balkans in the End of the 20th and the Beginning of the 21st Century*. Sofia: Iztok-Zapad, 2005.
- BOGOMILOVA-TODOROVA, Nonka. Le rôle de la religion dans la transition bulgare. In: NAIDENOV Georgi et al. *La Bulgarie: une tradition menacée*. Neuchâtel: EDES, 1996. p. 157-169.
- BOLGIANI, Francesco; MARGIOTTA BROGLIO Francesco; MAZZOLA Roberto (eds.). *Chiese cristiane, pluralismo religioso e democrazia liberale in Europa*. Bolonia: Il Mulino, 2006.
- BONIOLO, Giovanni. *Laicità. Una geografia delle nostre radici*. Turín: Einaudi, 2006.
- BONTEMPI, Marco. Religious Pluralism and the Public Sphere. In: BETTIN LATTES Gianfranco; RECCHI Enrico (eds.). *Comparing European Societies..* Bolonia: Monduzzi, 2005. p. 155-186.
- BOROWIK, Irena. Orthodoxy Confronting the Collapse of Communism in Post-Soviet Countries. *Social Compass*, ano 53, n. 2, p. 267-278, 2006.
- CAMBI, Franco. *Laicità, religioni e formazione: una sfida epocale*. Roma: Carocci, 2007.
- CAPPELLETTI, Vincenzo. Laicità e scienza. *Studium*. p. 643-649, sept.-oct. 2006.
- CIPRIANI, Roberto. Religion as Diffusion of Values. «Diffused Religion» in the Context of a Dominant Religious Institution. In: FENN Richard K. (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell, p. 292-305, 2001.
- CIPRIANI, Roberto. Laicità e religione nella sfera pubblica. *Rivista Lasalliana*, ano 77, n. 1, p. 439-463, genn.-mar. 2010.
- DAVIE, Grace. *Religion in Modern Europe*. Oxford: Blackwell, 2000.
- . *Europe: The Exceptional Case*. Londres: Darton-Longman Todd, 2002.
- . HERVIEU-LÉGER Danièle (eds.). *Identités religieuses en Europe*. París: La Découverte, 1996.
- DE VITA, Roberto; BERTI Fabio (a cura di). *La religione nella società dell'incertezza*. Milán: Franco Angeli, 2001.
- MARINOVIĆ JEROLIMOV, Dinka; ZRINŠČAK Siniša. Religion Within and Beyond Borders: The Case of Croatia. *Social Compass*, ano 53, n. 2, p. 279-290, 2006.

MARTIN, D.avid. *On Secularization: Towards a Revised General Theory*. Aldershot: Ashgate, 2005.

TENTORI, Tullio. *Il rischio della certezza*. Roma: Studium, 1990.

TOMKA, Miklós. Is Conventional Sociology of Religion Able to Deal with Differences between Eastern and Western European Developments? *Social Compass*, ano 53, n. 2, p. 251-265, 2006.