

¿Hay lugar para “el otro” como individuo político? La comunidad religiosa como puente entre las tradiciones suní y católica en época de exclusivismo

ALMUDENA SOLER SÁNCHEZ*

Fecha de recepción: marzo 2025.

Fecha de aceptación: julio 2025.

Sumario:

A lo largo de la historia, la noción de ciudadanía, como modo de comprender la relación entre un individuo y una comunidad política, se encuentra en continua evolución, habiendo sido acogida de manera desigual por los pensamientos políticos desarrollados en el seno de las diferentes tradiciones religiosas. La comprensión que estas presentan del ser humano como individuo político no es independiente ni de su contexto histórico ni del modo en el que cada una de ellas se sitúa ante la diversidad religiosa. Este artículo se propone presentar el modo en el que la fe profesada por el individuo condiciona la comprensión que las tradiciones católica y suní ofrecen de él como miembro de una comunidad política. El exclusivismo teológico se convertirá en el elemento que minimiza las diferencias encontradas entre ambas tradiciones.

Palabras clave:

Ciudadanía, Comunidad política, Igualdad, Islam, Libertad, Magisterio social, Pertenencia.

Is there room for “the other” as a political individual? The religious community as a bridge between Sunni and Catholic traditions in an era of exclusivism

Abstract:

Throughout history, the notion of citizenship, as an understanding of the relationship between an individual and a political community, has been in continuous evolution, being unevenly embraced by political thought developed within different religious traditions. The way in which these traditions view human beings as political individuals is not independent either of the historical context or of the manner in which each tradition considers religious diversity. This article aims to present the way in which the faith professed by the individual conditions the Catholic and Sunni understandings of them as a member of a political community. Theological exclusivism will emerge as the element that minimizes the differences between both traditions.

Keywords:

Belonging, Citizenship, Equality, Freedom, Islam, Political community, Social teaching.

* Profesora en Facultad de Teología. Universidad de Deusto, <https://orcid.org/0000-0001-6459-0781>, almudena.soler@deusto.es.

1. Introducción

La complejidad que caracteriza al ser humano nos permite abordar su estudio desde perspectivas muy diversas, entre ellas, su consideración como miembro de una comunidad política. Enmarcados en este contexto, la institución de la ciudadanía emerge como clave hermenéutica entre el individuo y dicha comunidad política.

Tras el humanismo cívico de los siglos XIV y XV, caracterizado por la implicación del ciudadano en los asuntos de la comunidad, la aparición de las grandes monarquías absolutas europeas de los siglos XVI-XVIII conlleva la centralización de toda la actividad política en el monarca y quienes él designa. En el pensamiento político secular de dicho periodo el ciudadano se ve desligado de su participación en la comunidad para pasar a ser comprendido como súbdito, como habitante de una ciudad que se encuentra al servicio de la monarquía. Esta idea de ciudadano como súbdito, como sujeto pasivo sometido al monarca, es la que encontramos, por ejemplo, en Hobbes² (1588-1679). Unas décadas después, Locke (1632-1704) establecerá algunas limitaciones a la autoridad monárquica con la introducción de ciertas libertades y derechos para los ciudadanos. La misión de la autoridad, siguiendo a Locke, será la de hacer cumplir las leyes que permitan respetar la recuperada libertad original de los ciudadanos³. Si caminamos hacia la segunda mitad del siglo XVIII, el ciudadano planteado por Rousseau es aquel que, constituido en cuerpo político, alcanza la libertad moral, renunciando a la libertad puramente natural que nace de sus instintos, mediante el sometimiento a las leyes emanadas de la voluntad general de todos los que constituyen el pacto social⁴.

Unos años después, vinculada a la Revolución Francesa, la igualdad comienza a percibirse como elemento constituyente de la ciudadanía. Así, la *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁵ (1789) declara a todos los “hombres” libres e iguales por nacimiento (art. 1). Es dicha igualdad la que confiere la posibilidad de participar políticamente como “ciudadanos” (art. 6).

² Cf. Thomas Hobbes, *Tratado sobre el ciudadano*. Editado por Joaquín Rodríguez Feo (Madrid: Trotta, 1999), XX-XXIX.

³ Cf. John Locke, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Editado por Peter Laslett (Madrid: Tecnos, 2006), 86-89.

⁴ Cf. Jean-Jacques Rousseau, *El contrato social, o, principios de derecho político* (Buenos Aires: Posada, 2004), 46-52.

⁵ Asamblea Nacional Francesa, «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», 26 de agosto de 1789, acceso el 12 de febrero de 2025, https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf.

El siglo XIX será el momento en el que la ciudadanía adquiere una connotación nacional con la consolidación de los Estados-nación. La ciudadanía, vinculada al Estado, y la nacionalidad, vinculada a la nación, quedan de este modo plenamente identificadas⁶. Esta comprensión continuará hasta bien entrado el siglo XX.

Dicho esto, ¿cuál es la comprensión del individuo como miembro de una comunidad política que se desprende del Magisterio católico de dicho periodo? La plena ciudadanía con independencia de la comunidad religiosa de pertenencia, que defenderá la Iglesia católica tras el concilio Vaticano II, difiere radicalmente de la comprensión del individuo político proclamada a lo largo de los siglos en los cuales se sitúa este estudio, previos a dicho concilio y marcados por un fuerte exclusivismo. En ellos, como veremos a continuación, la creencia religiosa profesada por quien pretende ser considerado como ciudadano de un determinado territorio ocupa un lugar nuclear, condicionando radicalmente la consideración del individuo.

Situándose nuestro estudio en el momento histórico en el que la tradición islámica entra en contacto con occidente, mayoritariamente cristiano, nos parece interesante, como punto de partida, detenernos a considerar la manera en la que dicha tradición, y en concreto la suní, mayoritaria dentro de la tradición islámica y presente en el Imperio otomano, considera al “otro” desde el punto de vista religioso como miembro de una comunidad política, en el mismo periodo.

Este estudio queda, pues, limitado al periodo comprendido entre mediados del siglo XVIII y la primera mitad del siglo XX. El primer límite queda definido por el momento en el que el islam suní, tradición mayoritaria en el Imperio otomano, entra en contacto de un modo más intenso con occidente. El final del periodo elegido, lo determina el concilio Vaticano II y la afirmación de la dignidad del ser humano, y no la verdad de la fe profesada por el mismo, como fundamento de la libertad religiosa, realizada en el número 2 de la declaración conciliar *Dignitatis humanae*⁷ (en adelante DH).

A partir de lo dicho, nos proponemos, en un primer momento, situar brevemente el islam suní en el periodo histórico que nos ocupa, para esbozar posteriormente la comprensión que el mismo ofrece sobre el individuo como miembro de una comunidad política, incidiendo en la manera en la que la confesión religiosa profesada por dicho individuo condiciona dicha considera-

⁶ Cf. Ricard Zapata-Barbero, «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía. Inclusión y exclusión en perspectiva», *Anthropos: Huellas del conocimiento*, n.º 191 (2001): 32-37.

⁷ Concilio Vaticano II, «Dignitatis Humanae», 7 de diciembre de 1965, acceso el 12 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.

ción. Pasaremos, en un segundo momento, tras presentar brevemente la situación sociopolítica de Europa en el periodo elegido, a plantear las claves que, a partir de los documentos del Magisterio pontificio de la época, se manifiestan como nucleares en cuanto a la consideración del ser humano como miembro de una comunidad política.

2. La tradición suní

A pesar de que parezca contradictorio, debemos comenzar nuestra breve aproximación al concepto de ciudadanía en la tradición suní de la época considerada afirmando su inexistencia dentro del vocabulario político de dicha tradición. El término como tal de “ciudadanía”, *muwāṭana*, no hace presencia en el pensamiento islámico hasta la segunda mitad del siglo XX. El contexto en el que nace y se desarrolla toda tradición religiosa configura también, entre otros elementos, las nociones por ella utilizadas, que deben dar respuesta a las situaciones y necesidades planteadas dentro de la propia tradición. Ante la inexistencia del concepto como tal en el periodo considerado, resulta, por tanto, interesante cuestionarnos sobre el modo en el que la tradición suní entiende al ser humano y su tradición religiosa de pertenencia en relación con un cuerpo político distinto al de la comunidad de fe.

2.1. *El declive del Imperio otomano*

El tema que aborda el presente artículo, es decir, cómo la religión profesada por un individuo condiciona su consideración como miembro de una comunidad política en las tradiciones religiosas católica y suní en época de exclusivismo, nos ha hecho orientar nuestro estudio, dentro de la tradición suní en los siglos considerados, al interior del Imperio otomano. El mayor contacto e interacción, fundamentalmente a mediados del siglo XVIII, de dicho Imperio con las grandes potencias europeas de tradición cristiana, entre ellas la católica, supone un reto tanto para las estructuras sociales, políticas y religiosas de dicho Imperio como para las autoridades otomanas, obligadas a buscar nuevos modos de dar respuesta a la creciente presencia de individuos no-musulmanes en los territorios del Imperio. La profundización en esta realidad nos parece altamente interesante para abordar el tema elegido en el periodo considerado desde la perspectiva del pensamiento suní.

Reducir a algunas líneas la situación del Imperio otomano en los siglos que nos ocupan, tal y como nos ocurrirá posteriormente con la historia de Europa, no puede conducirnos más que a una necesaria frustración, al vernos obliga-

dos a simplificar tremendamente la gran complejidad que subyace a cada contexto. No queremos, sin embargo, dejar de destacar los acontecimientos que resulta necesario conocer para poder comprender nuestra exposición.

La gran expansión del Imperio otomano a lo largo de los siglos lo convierte en un imperio multiétnico y multirreligioso en el que, a pesar de ello, el islam es el elemento que vertebraba toda la configuración social, política, económica y militar. Habiendo surgido varios siglos atrás y tras su época de esplendor, vivida en las primeras décadas del siglo XVII, dicho Imperio comienza a experimentar un declive durante el siglo XVIII a causa de un conjunto de factores tanto internos como externos.

El momento histórico en el que se enmarca nuestro estudio puede ser considerado como uno de los más significativos dentro de la historia de la tradición islámica. El encuentro con occidente, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII y, sobre todo, en el siglo XIX, conduce al Imperio otomano a la necesidad de articular las ideas reinantes en su sociedad que, como hemos dicho, se encuentra vertebrada a partir de la ley islámica o *šari‘a* con el pensamiento occidental⁸. Nos encontramos, así pues, en un período de fuertes reformas tanto políticas como sociales motivadas, por un lado, por las propias búsquedas y dificultades internas y, por otro, por la progresiva introducción de las ideas provenientes de las potencias europeas colonizadoras que se encuentran, igualmente, en un importante período de transformación fruto, entre otros, de la modernidad.

Este conjunto de transformaciones económicas, educativas, militares y comerciales, entre otras, conocido como *Tanzimat*, busca poner fin a las crecientes dificultades surgidas en el Imperio. El período de *Tanzimat* comienza en 1839, con el llamado Edicto de la Rosa o *Gülhâne Hatt-i Serif* que será confirmado en 1856 por el Edicto Imperial, *Hatt-i Hümayun*⁹. Veremos con posterioridad su gran repercusión en lo que respecta a la consideración del “otro” no-musulmán como miembro de la comunidad.

Las diferentes renovaciones, alentadas por la influencia europea, donde comienza a consolidarse el Estado-nación como estructura política, confluyen en la aprobación en 1869 de la Ley de Nacionalidad Otomana¹⁰. Dicha ley supondrá el establecimiento de una única nacionalidad otomana, cuya definición queda fundamentada en un territorio común compartido, es decir, en la pertenencia a una misma comunidad política, a diferencia de los criterios de

⁸ Cf. Antony Black, *The history of islamic political thought: from the Prophet to the present* (Londres: Routledge, 2001), 281.

⁹ Cf. Black, *The history...*, 256.

¹⁰ «Translation of the law concerning Ottoman nationality», 19 de enero de 1869, acceso el 10 de abril de 2025, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1893/d676>.

pertenencia religiosa que habían configurado la sociedad hasta el momento. La Ley de Nacionalidad Otomana de 1869, que puede ser considerada como un primer paso hacia la consideración de la futura noción de ciudadanía, dará paso a la promulgación en 1876 de la Constitución otomana. Dicha Constitución afirma la igualdad ante la ley de todos los súbditos del Imperio con independencia de su religión¹¹. Los habitantes del Imperio, al menos en teoría, dejan de ser comprendidos como súbditos del sultán, como autoridad del Imperio, para pasar a ser miembros de una única comunidad política¹².

Es necesario apuntar también brevemente, por su influencia en las relaciones con las potencias europeas entre mediados del siglo XVI y el fin del Imperio, el conocido como sistema de capitulaciones. Se conoce como “capitulaciones” a un “conjunto de concesiones o privilegios que el Imperio otomano concedió a los naturales de las potencias europeas que residiesen en su territorio, con el fin de promover el comercio y mantener aliados en Europa”¹³. Aquellos ciudadanos europeos que residiesen en territorio otomano obtendrían la protección del Imperio, pero se encontrarían bajo las leyes establecidas, no por la autoridad otomana, sino por la de cada uno de sus países de origen. Los motivos que se encuentran a la base de estos acuerdos, que en un primer momento aparentan ser únicamente económicos, no pueden desligarse, sin embargo, de cuestiones políticas e intereses entre los diferentes gobiernos. La protección otorgada a quienes provienen de las potencias europeas se extiende progresivamente, a lo largo del siglo XVII, a quienes, siendo súbditos otomanos, trabajan al servicio de dichas potencias, provocando con ello la progresiva pérdida de control y poder de la autoridad otomana. El sistema de capitulaciones, que comienza siendo un conjunto de medidas para fortalecer la presencia comercial y económica del Imperio, deriva, finalmente, en el debilitamiento del poder de este a causa de una cada vez mayor influencia de la presencia extranjera en su territorio.

Las consecuencias del sistema de capitulaciones, unidas al hecho de que las reformas planteadas por el *Tanzimat* no son suficientes para contrarrestar, por motivos imposibles de abordar en este espacio, la decadencia del Imperio otomano, desembocan, finalmente, en el Armisticio de Mudros, que, en 1918, pone fin a la unidad islámica que durante casi seis siglos había pervivido en el

¹¹ “All subjects of the Empire are called Ottomans, without distinction, whatever faith they profess; the status of an Ottoman is acquired and lost, according to conditions specified by law” (art. 7). “All Ottomans are equal in the eye of the law. They have the same rights and owe the same duties towards their country, without prejudice to religion” (art. 18). Nawaf A. Salam, «The Emergence of Citizenship in Islamdom», *Arab Law Quarterly* 12, n.º 2 (1997): 140-42.

¹² Cf. Black, *The history...*, 281-86.

¹³ Gadea Carpintero García, «El sistema de capitulaciones en el Imperio otomano (1535-1923)», *Revista Dignitas*, n.º 4 (2021): 13.

Imperio otomano. La única nacionalidad otomana desaparece, consecuentemente, dando paso a distintas nacionalidades locales a partir de los territorios en los cuales se divide el Imperio. Este queda absolutamente disuelto en 1923 con la firma del Tratado de Lausana¹⁴.

2.2. Derechos derivados de la pertenencia

A pesar de que su origen y expansión es muy anterior a los siglos en los que nos situamos, resulta imposible entender las ideas desarrolladas en ellos dentro del pensamiento islámico sin la consideración del contrato de *ḍimma* (protección) por medio del cual, los creyentes musulmanes se comprometerían a proteger a los creyentes de otras religiones reveladas que, residiendo en territorios bajo autoridad islámica, cumplieran una serie de condiciones. A cambio de ello, los *ḍimmî-s* (protegidos) podrían continuar profesando su religión. Las condiciones establecidas en dicho acuerdo variarían entre las diferentes regiones y épocas, al no tratarse de un contrato cerrado y definido para todo momento y lugar. Los derechos de los *ḍimmî-s*, distintos de los de los creyentes musulmanes, nacían, así pues, de su pertenencia a una de las comunidades religiosas con la que se establecía dicho contrato, las llamadas “religiones del libro”¹⁵.

A lo largo del tiempo en el que el Imperio otomano perdura en la historia, el sistema de *millets* o comunidades religiosas, derivado del contrato de *ḍimma*, se convierte en la estructura fundamental de gestión de la diversidad religiosa durante el Imperio otomano, sin que exista acuerdo entre los diferentes autores en cuanto al momento exacto en que hizo su aparición en la organización social¹⁶. Cada uno de los *millets* reconocidos por la autoridad otomana goza, gracias a dicho reconocimiento, de una cierta autonomía en cuestiones tanto religiosas como de organización y gestión de la propia comunidad, siendo sus líderes designados por esta y ratificados, posteriormente, por la autoridad otomana. Encontramos, así pues, el *millet* griego ortodoxo, el *millet* judío, el *millet* armenio, ... A pesar de ello, al igual que ocurre con el contrato de *ḍimma*, no podemos calificar el sistema de *millets* como un régimen perfectamente definido, estructurado y establecido para todos y cada uno de ellos por igual.

¹⁴ Cf. Gianluca P. Parolin, *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009), 75-77.

¹⁵ Para profundizar en la noción de *ḍimmî-s*, cf. Antoine Fattal, *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam* (Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl Éditeurs, 1995).1995

¹⁶ Para profundizar en este aspecto y precisar la evolución del término a lo largo de los siglos, cf. Alejandra Álvarez Suárez, «La organización de los no musulmanes en el Imperio otomano: millet y taifa», *Collectanea Christiana Orientalia* 9 (1 de octubre de 2012): 27-32, <https://doi.org/10.21071/cco.v9i.168>.

Se trata, más bien, de una serie de acuerdos, establecidos entre la autoridad otomana y cada una de las grandes comunidades religiosas presentes en la región que permiten gestionar la pluralidad religiosa, manteniendo, al mismo tiempo, la supremacía musulmana¹⁷. Sin embargo, tal y como ocurre con el estatuto de *dimmi-s*, es la pertenencia a una comunidad religiosa lo que posibilita que el individuo sea reconocido como tal y tenga determinados derechos.

La introducción de las reformas propuestas por el *Tanzimat*, indicadas en el apartado anterior, supone un fuerte revulsivo para el sistema de *millets*, altamente aceptado por la sociedad otomana. El Edicto de la Rosa de 1839, reafirmado y completado por el Edicto Imperial de 1856, proclama la igualdad de todos los habitantes, con independencia de su pertenencia religiosa, en cuanto a las disposiciones y concesiones establecidas en ellos. La autoridad del Imperio se extendería, de este modo, a todas las comunidades, con independencia de la fe profesada por cada una de ellas. Esta proclamada igualdad, de un modo sorprendente y a diferencia de lo esperado, encuentra una gran oposición por parte de los miembros de los diferentes *millets*, cuyos líderes no están dispuestos a ver reducido su poder sobre ellos y cuyos miembros no desean perder la autonomía que la estructura en *millets* les permite¹⁸. Distanciándose de las consecuencias esperadas, la declarada igualdad provoca la reafirmación de las diferencias, ya fuesen estas lingüísticas, culturales, étnicas o religiosas. La dificultad para romper con el sistema de *millets* se convertirá, junto con otros factores, en uno de los grandes inconvenientes para la acogida de la única nacionalidad otomana promulgada por la ley de 1869.

Las transformaciones introducidas durante el periodo de *Tanzimat*, con la supuesta igualdad y pertenencia a una misma comunidad de todos aquellos que, independientemente de su religión, viven en un mismo territorio hace necesario articular el modo en el que los distintos *millets* pueden estar representados en la estructura social y política. Empieza, así pues, a dejarse entrever una cierta idea de “soberanía popular”, concepto que choca de lleno con la idea proveniente del islam clásico de Dios como único soberano¹⁹. Si en toda civilización y tradición religiosa resulta difícil considerar de un modo totalmente independiente lo religioso, lo político y lo social, el momento histórico del Imperio otomano que nos ocupa es una muestra clarísima de ello, resultando imposible realizar una presentación aislada de la situación político-social de la época sin introducir la influencia que los condicionantes religiosos ejercen.

¹⁷ Cf. Karen Barkey y George Gavrilis, «The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy», *Ethnopolitics* 15, n.º 1 (2016): 25-26, <https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1101845>.

¹⁸ Cf. Álvarez Suárez, «La organización...», 43-44.

¹⁹ Cf. Salam, «The Emergence...», 142-44.

2.3. Comunidad religiosa como eje de la estructuración política y social

Si realizáramos un recorrido por la historia islámica desde sus orígenes, constataríamos que la comprensión del individuo queda condicionada en todo momento por su pertenencia a un determinado grupo. Motivado en gran parte por el contexto cultural y social en el que dicha tradición nace y se expande, el grupo familiar, tribal, étnico, cultural o religioso es el que da entidad al individuo y le permite ser considerado como tal. No es diferente en la época que acabamos de presentar. Lo que hace que un individuo tenga derechos es la pertenencia a una comunidad concreta. Es la pertenencia a un *millet*, la que le permite disfrutar de determinados derechos y ser protegido. La existencia de un “individuo” aislado sin vinculación comunitaria no es, ni siquiera considerada.

Como ya hemos afirmado, la noción de ciudadanía como tal no existe aún en el pensamiento suní de la época que nos ocupa. A pesar de ello, ¿podemos decir, a partir de lo visto, que el islam suní acoge como “ciudadanos”, tal y como los denominaríamos en nuestros días, a quienes profesan una religión distinta? El sistema de *millets* podría llevarnos a dar una respuesta positiva. Sin embargo, esta no sería del todo correcta, al no estar exenta de condicionantes. Es cierto que la organización en *millets* concede cierta autonomía a las comunidades, pero ¿podemos llamar “ciudadanos” a quienes ven reducidos sus derechos por pertenecer a otra religión o a quienes se ven obligados a adscribirse a una de ellas forzosamente para poder ser considerados como poseedores de ciertos derechos?

Los edictos de la Rosa e Imperial, durante la reforma del *Tanzimat*, con la afirmación, al menos teórica, de la igualdad de todos con independencia de su religión, suponen, en nuestra opinión, un avance considerable en lo que respecta a la aceptación de la pluralidad religiosa. Sin embargo, hemos de recordar que dicha tentativa derivó, cuanto menos, en el rechazo de las propias comunidades, debido, entre otras causas, a su pérdida de autonomía.

A todo ello, hemos de añadir la pregunta por la autoridad política. Siendo la ley islámica la ley reguladora de la sociedad, la participación política de los no-musulmanes, que puede intuirse en las reformas introducidas en el periodo del *Tanzimat*, no deja de presentar grandes dificultades para ser implementada en la práctica. Lo hemos visto al tratar la incipiente aparición de una idea de soberanía popular.

Es difícil afirmar que los últimos siglos del Imperio otomano se caracterizaran por una clara apertura y acogida de la pluralidad religiosa. En el sistema social de *millets*, que, en un primer momento, puede hacer pensar en la existencia de libertad religiosa y la acogida de los no-musulmanes, pueden perci-

birse no pocos escollos que hacen, cuanto menos problemática, la afirmación de una igualdad con independencia de la comunidad religiosa de pertenencia. Es cierto que las diferentes comunidades pueden continuar manteniendo sus creencias, pero continúa sin ser posible ni resulta admisible la conversión de los creyentes musulmanes hacia cualquiera de las otras confesiones religiosas. Vinculado a esto, no se proclama una igualdad de derechos entre quienes pertenecen a los diferentes *millets* y los creyentes que profesan la fe musulmana²⁰. Sin embargo, y a pesar de que son numerosas las objeciones que pueden aducirse al sistema de *millets* con relación a la acogida del diferente, el periodo estudiado nos permite descubrir pequeños intentos que, partiendo de distintas motivaciones y con mayor o menor éxito, pretenden encontrar soluciones ante el reto de la diversidad religiosa.

3. La tradición católica

Por lo que concierne al contexto en el que se encuentra la tradición católica, resulta imposible abordar completamente la complejidad social, política y religiosa del momento histórico en el que nos encontramos en el espacio limitado de estas páginas. Nuestra única pretensión en este punto es la de poder refrescar algunas de las claves históricas que, en nuestra opinión, resultan imprescindibles para poder enmarcar las ideas que expondremos en los siguientes apartados.

Junto con ello, hemos de advertir que la connotación que en la actualidad otorgamos a términos tales como individuo, comunidad política, soberanía, derechos y deberes, igualdad, etc. dista mucho de la existente en el periodo histórico en el que nos encontramos en este artículo, viéndose incluso modificada a lo largo de los siglos considerados.

3.1. En el marco de la modernidad

Intentar definir el contexto sociopolítico que rodea a la Iglesia católica durante la modernidad nos obliga a mirar, sin duda alguna, hacia Europa. Es allí, donde ven la luz y se desarrollan los principales acontecimientos, movimientos e ideologías que condicionan la posición de la Iglesia con relación al tema que nos ocupa. La expansión misionera y lo acaecido en los llamados territorios “de misión” ha de ser considerado como un reflejo de lo ocurrido en

²⁰ Cf. Will Kymlicka y Eva Pfössl, «Introduction», en *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World* (Oxford: Oxford University Press, 2014), 9-10.

los territorios occidentales²¹. Si bien nuestro estudio se encuentra enmarcado entre mediados del siglo XVIII y mediados del siglo XX, pretendiendo en este punto contextualizar nuestra exposición en lo concerniente a la situación de la Iglesia católica, nos parece necesario retrotraernos algunos siglos con el fin de encontrar las raíces de algunos de los acontecimientos que con posterioridad verán la luz.

Los grandes enfrentamientos entre los partidarios de las distintas iglesias surgidas a partir de la Reforma protestante iniciada en el siglo XVI se suceden hasta la Paz de Westfalia que en 1648 pone fin a la Guerra de los Treinta años. Es en este momento cuando comienzan a definirse, progresivamente, los conceptos de Estado-nación y soberanía nacional.

Junto con la Reforma, no podemos obviar el acontecimiento que, dentro del periodo que nos ocupa, marca un antes y un después en no pocos ámbitos de la existencia humana. Nos referimos a la Revolución francesa. Esta ha de ser considerada en un doble sentido. Por un lado, como acontecimiento en el que confluyen los grandes movimientos filosóficos, políticos y sociales que surgen y toman fuerza a lo largo de los siglos anteriores, posibilitando su triunfo. Por otro lado, como punto de partida para una nueva consideración tanto del ser humano como de las relaciones entre la Iglesia, el Estado y la sociedad.

Sin pretender reducir la complejidad del contexto político y religioso de los siglos que nos ocupan, la lucha frente al absolutismo puede ser considerada como el elemento catalizador que, de manera consciente o inconsciente, desencadena no pocos de los desarrollos filosóficos, políticos y religiosos posteriores, en un intento de superar el poder centrado en la figura del monarca soberano. Como forma de gobierno propia del Antiguo Régimen, el absolutismo monárquico sitúa en la figura del monarca un poder absoluto que queda legitimado por su origen divino. Siendo los únicos límites que condicionan al monarca los establecidos por la voluntad divina, su poder abarca todos los ámbitos de la vida, incluidos algunos aspectos del poder temporal sobre la Iglesia. La situación de la Iglesia frente al absolutismo monárquico es, así pues, de una ambigüedad sin igual ya que mientras que el poder real lucha por imponerse sobre el eclesial, continúa argumentando su ser absoluto en su origen divino, utilizando su vinculación con lo espiritual para hacerse más fuerte. La autoridad papal, ante tal situación, se encuentra fuertemente debilitada²².

²¹ Cf. Joseph Lortz, *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*, vol. II (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982), 15.

²² Cf. Jean Comby, *Para leer la historia de la Iglesia: desde los orígenes hasta el siglo XXI* (Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2007), 233-43.

Teniendo como telón de fondo el absolutismo que acabamos de esbozar, es necesario recordar, también, el triunfo de la razón frente a la revelación que toma fuerza a partir de la segunda mitad del siglo XVII, como modo de conocimiento de la realidad²³.

Junto con la razón, el desarrollo del liberalismo permitirá otorgar a la libertad, a lo largo de los siglos siguientes, un lugar predominante en la comprensión del ser humano. Este liberalismo inicial, que surge frente al absolutismo estatal y la autoridad de las distintas iglesias, y que se posiciona como una propuesta que apuesta por la autonomía del ser humano, evolucionará en el siglo XIX, hacia una expresión política, social y económica, alentado por la Revolución industrial y sus efectos sobre el sistema de clases y las condiciones de los trabajadores²⁴. El sistema feudal comienza, así, a transformarse sentando las bases para un modelo capitalista. Junto con ello, la confrontación en la definición de los poderes civil y eclesiástico junto con las disputas dentro de la propia Iglesia católica, que desembocan, por ejemplo, en la definición de la infalibilidad papal, en 1870, por el concilio Vaticano I, condicionan la situación política de la época²⁵.

La razón y la libertad humana van desplazando progresivamente a la revelación y ocupando el papel anteriormente otorgado a Dios como legitimador de la autoridad. De este modo, las iglesias en general, y la Iglesia católica en particular, van perdiendo su poder político y social, en un proceso de secularización que supone el distanciamiento de una organización social fundamentada en lo divino²⁶. La progresiva separación del Estado y la Iglesia, con el triunfo de las ideas ilustradas y el desplazamiento de las creencias religiosas a la esfera privada, alcanza su culmen en Francia con la publicación en 1905 de la *Ley de separación de las iglesias y el Estado*²⁷, que afirma, en su artículo primero, la libertad de conciencia y de culto, con la única limitación del orden público.

La Primera Guerra Mundial (1914-1918) y la explosión del modelo liberal en contraposición con el nazismo, el fascismo y el comunismo de Alemania, Italia y Rusia respectivamente, marcan las primeras décadas del siglo XX. A

²³ Cf. Juan Ramón Fuentes Jiménez, «Las relaciones entre razón y fe: apunte histórico-filosófico», *Magister: Revista miscelánea de investigación*, n.º 21 (2005): 112-16.

²⁴ Cf. Joaquín Abellán, «Liberalismo clásico», en *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Editado por Joan Antón Mellón y Xavier Torrens (Madrid: Tecnos, 2016), 11;39.

²⁵ Cf. Thomas A. Shannon, «Commentary of Rerum novarum (The Condition of Labor)», en *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*. Editado por Kenneth R. Himes (Washington, DC: Georgetown University Press, 2018), 133-39.

²⁶ Cf. Comby, *Para leer la historia de la Iglesia*, 321-29.

²⁷ «Loi concernant la séparation des Églises et de l'État», 9 de diciembre de 1905, acceso el 16 de enero de 2025, [https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu\\$gVmZpg3kZowoMR7Sf](https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu$gVmZpg3kZowoMR7Sf).

ello, hay que añadir la constitución del Estado Vaticano, a partir de la firma del Tratado de Letrán en 1929, que hace olvidar definitivamente las disputas de los siglos anteriores en torno a los Estados Pontificios.

No pretendemos caer en el simplismo o la ingenuidad pretendiendo reducir a unos pocos párrafos la compleja y rica historia europea de la época considerada. Conscientes de la brevedad, las claves aquí esbozadas nos permiten, sin embargo, definir básicamente el contexto para nuestro estudio sobre el papel que la Iglesia católica concede a la religión profesada por un individuo en la consideración de este como miembro de una comunidad política.

3.2. Los componentes de la ciudadanía en el Magisterio católico

Con diversas matizaciones a lo largo de la historia, la ciudadanía otorgada a un individuo implica su reconocimiento, por parte de una autoridad, como miembro de una comunidad política en la cual se encuentra plenamente integrado²⁸. Siendo la religión, en la época en la que situamos nuestro estudio, uno de los principales elementos, si no el principal, en torno al cual gira tanto la cohesión como la desavenencia social y política²⁹, la pregunta en torno a la comprensión de la ciudadanía no debe dirigirse, en nuestra opinión, hacia cómo la religión profesada afecta a las relaciones entre el individuo y las estructuras de poder o la comunidad política. Esta, más bien, debe orientarse hacia la comprensión misma de cada uno de estos elementos y el modo en el que esta condiciona la pertenencia política. Nos encontramos, así, con un doble objetivo. En primer lugar, el de definir la visión del individuo, de la comunidad política y de las estructuras de autoridad que se desprende del Magisterio católico desarrollado durante la época que nos ocupa. En segundo lugar, el de plantearnos cómo dichas comprensiones condicionan la consideración como “ciudadano” de quien pertenece a una tradición religiosa distinta a la católica.

3.2.1. Individuo: la disputa en torno a la libertad y la igualdad

El contexto dibujado con anterioridad nos puede hacer intuir que los debates sobre la consideración del individuo que ofrece la Iglesia católica tendrán a la libertad y a la igualdad, así como los diferentes modos de definirlas, como objetivo fundamental de los mismos.

La sociedad fruto de la Revolución francesa da muestra de un enfrentamiento entre las corrientes liberales y antiliberales, situándose la Iglesia entre

²⁸ Cf. Derek Benjamin Heater, *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education* (Manchester: Manchester Univ. Press, 2004), 251.

²⁹ Cf. Heater, *Citizenship*..., 32.

estas últimas y convirtiéndose el Magisterio católico, a lo largo del siglo XIX, en unos de los principales detractores de la libertad³⁰, en concreto de la libertad religiosa y de conciencia³¹. En este marco, el papa Gregorio XVI (1831-1846) publica en 1832 la encíclica *Mirari vos*³² (en adelante MV), contra el indiferentismo y el liberalismo religioso. En ella podemos leer:

De esa cenagosa fuente del indiferentismo mana aquella absurda y errónea sentencia o, mejor dicho, locura, que afirma y defiende a toda costa y para todos, la libertad de conciencia (MV 10).

La libertad de conciencia, que nace del indiferentismo religioso y con ella la libertad de elección con relación a la trascendencia no tiene cabida en el Magisterio de Gregorio XVI.

Frente a las llamadas liberales que triunfaron en 1789, el Magisterio de Pío IX (1846-1878) se concentra en preservar la primacía de la verdad revelada, reafirmando la condena de la libertad de conciencia realizada por su predecesor, Gregorio XVI. En su encíclica *Quanta cura*³³ (en adelante QC), publicada en 1864, leemos:

Hoy no faltan hombres que [...] no temen favorecer esa opinión errónea, la más fatal a la Iglesia Católica y a la salvación de las almas, y que Nuestro predecesor de feliz memoria, Gregorio XVI, llamaba delirio, a saber: Que la libertad de conciencia y de cultos es un derecho libre de cada hombre, que debe ser proclamado y garantido en toda sociedad bien constituida, y que los ciudadanos tengan libertad omnímoda de manifestar alta y públicamente sus opiniones, cualesquiera sean, de palabra, por escrito u de otro modo, sin que la autoridad eclesiástica o civil puedan limitar libertad tan funesta (QC 4).

La libertad no empuja al ser humano más que a la perdición y al error. Al no existir lugar para el error, solo la verdad, presente en la Iglesia católica, es fuente de derechos, resultando, por tanto, imposible, predicar la igualdad de estos para todo individuo.

³⁰ La gran lucha contra el liberalismo no impide, sin embargo, la existencia de liberales dentro de la propia Iglesia católica, para quienes la libertad y los principios emanados de ellos son compatibles con el Evangelio. Cf. Dominique Avon, *La liberté de conscience: histoire d'une notion et d'un droit* (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020), 671.

³¹ Cf. Avon, *La liberté de conscience...*, 649.

³² Gregorio XVI, «Mirari vos», 18 de septiembre de 1832, acceso el 2 de febrero de 2025, <https://www.clerus.org/clerus/dati/2000-10/10-999999/489.html>.

³³ Pío IX, «Quanta cura», 8 de diciembre de 1864, acceso el 10 de febrero de 2025, https://ia601806.us.archive.org/14/items/14-nostis-et-nobiscum-pio-ix_202011/23%20-%20Quanta%20Cura%20-%20Pio%20IX.pdf.

La negación de la libertad no conduce, sin embargo, a Pío IX a la negación absoluta de la razón, sino que, tal y como proclama en la encíclica de 1846, *Qui pluribus*³⁴ (en adelante QP), esta ha de estar iluminada por la revelación (QP 6), compartiendo una y otra un mismo origen (QP 4). Esta relación entre la razón y la fe será posteriormente confirmada a través de la constitución *Dei Filius*³⁵ (1870), del concilio Vaticano I.

León XIII (1878-1903), en su encíclica *Immortale Dei*³⁶ (en adelante ImD), de 1885, ubica los males que afectan a la Iglesia y perjudican al ser humano en lo que él llama “derecho nuevo”, cuyos principios, siguiendo el Magisterio de León XIII, son erróneos, al afirmar que la naturaleza compartida por todos los seres humanos implica una igualdad de derechos y, por tanto, libertad de conciencia, de culto, de pensamiento y de expresión (ImD 10). La igual naturaleza humana no conlleva, siguiendo a León XIII, la libertad de profesar la religión que se desee.

La libertad propuesta por el papa León XIII ha de ser entendida, así pues, como la “facultad que perfecciona al hombre [y que, por tanto,] debe aplicarse exclusivamente a la verdad y al bien” (ImD 15). Si la verdad y el bien son los ejes vertebradores sobre los que se configura la libertad humana, ni las religiones distintas al catolicismo, basadas en el error, ni la libertad de pensamiento y expresión, “fuente y origen de muchos males” (ImD 5), pueden ser afirmadas y admitidas como derechos propios del ser humano. La libertad humana, de la que, en opinión de León XIII, la Iglesia es su más firme defensora, tal y como leemos en *Libertas praestantissimum*³⁷ (en adelante LP) de 1888 “incluye la necesidad de obedecer a una razón suprema y eterna, que no es otra que la autoridad de Dios imponiendo sus mandamientos y prohibiciones” (LP 8). La verdadera libertad queda así ineludiblemente vinculada en el Magisterio leonino a la afirmación de la fe católica por parte del individuo.

Entrado ya el siglo XX y movido seguramente por la situación mundial, Pío XII (1939-1958) publica en 1939 su primera encíclica, *Summi pontificatus*³⁸

³⁴ Pío IX, «*Qui pluribus*», 9 de noviembre de 1846, acceso el 2 de febrero de 2025, https://mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm.

³⁵ Concilio Vaticano I, «*Dei Filius*», 24 de abril de 1870, acceso el 10 de abril de 2025, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.

³⁶ León XIII, «*Immortale Dei*», 1 de noviembre de 1885, acceso el 2 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.

³⁷ León XIII, «*Libertas praestantissimum*», 20 de junio de 1888, acceso el 2 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.pdf.

³⁸ Pío XII, «*Summi Pontificatus*», 20 de octubre de 1939, acceso el 15 de enero de 2025, https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.

(en adelante SP). En ella, el papa recuerda el “origen común y [...] la igualdad de la naturaleza racional en todos los hombres, sea cual fuere el pueblo a que pertenecen” (SP 28). Sin embargo, no podemos afirmar, tampoco, a partir de las declaraciones realizadas en dicha encíclica, que dicho origen común derive en una igualdad de derechos de todos los seres humanos.

La negación de la libertad de conciencia y, en consecuencia, la negación de la igualdad de todo ser humano con independencia de sus creencias se presenta reiteradamente, en el periodo considerado, como una de las claves a considerar en la posición católica respecto al ser humano como perteneciente a una sociedad política.

3.2.2. Comunidad política: comprensión creyente de la sociedad

Una vez realizada la aproximación a la concepción del individuo, el siguiente elemento en el cual nos proponemos profundizar es el de la comunidad política. El contexto en el que nos encontramos orientará nuestro estudio, en este caso, fundamentalmente, hacia el lugar que la religión debe ocupar dentro de dicha comunidad.

Ante las tendencias ilustradas y liberales que buscan establecer la fundamentación de la sociedad en el propio ser humano, es fácil encontrar en los documentos estudiados no pocas referencias a los beneficios que la religión, y en concreto la católica, ha procurado, a lo largo de los siglos, a los diferentes pueblos y sociedades (MV 2).

Estando el hombre “ordenado por Naturaleza a vivir en comunidad política” (ImD 2), el origen de la sociedad civil³⁹ no se encuentra, según se desprende del Magisterio católico, en la voluntad del ser humano, sino en la divina. Es Dios, fuente primera y última de la naturaleza humana, quien conduce al individuo a vivir en sociedad, resultando, en consecuencia, imposible comprender al ser humano de modo aislado.

³⁹ Creemos necesario, para evitar generar confusión, realizar una matización con relación a los conceptos utilizados en los documentos magisteriales considerados. Puede observarse en ellos, fácilmente, tanto la confusión en el uso de los mismos, como su utilización con un significado distinto al que utilizaríamos en la actualidad. Este es el caso, por ejemplo, del concepto “sociedad civil” que acabamos de citar. Su utilización en prácticamente la totalidad de los documentos que aquí abordaremos, aunque no en todos, ha de ser considerada como contrapuesta a la sociedad “divina” o “eclesial”. No será hasta bien entrado el siglo XX, con *Quadragesimo anno* (1931), de Pío XI, cuando se generalice su uso como el entramado de asociaciones e instituciones intermedias. Del mismo modo, puede resultar confuso en ciertas ocasiones la utilización del término “Estado” refiriéndose no a la estructura institucional organizativa sino a la sociedad política o a la autoridad. Del mismo modo, podemos encontrar en ciertas ocasiones la utilización del término sociedad política como equivalente al de comunidad política.

¿HAY LUGAR PARA “EL OTRO” COMO INDIVIDUO POLÍTICO? LA COMUNIDAD RELIGIOSA...

Esta afirmación tiene dos consecuencias fundamentales para el pensamiento católico. En primer lugar, si la comunidad política encuentra su origen en la voluntad de Dios, que crea al ser humano como un ser social por naturaleza, la finalidad de esta debe estar íntimamente vinculada al ser humano. El fin de la sociedad, en el Magisterio leonino, es así el de propiciar que “las exigencias naturales que él por sí solo no puede colmar las vea satisfechas dentro de la sociedad” (LP 16).

Pío XI (1922-1939), unos años después, profundizando en esta función de la sociedad, afirma en su encíclica *Divini redemptoris*⁴⁰ (en adelante DR), de 1937:

Mediante la ordenada unión orgánica con la sociedad, sea posible para todos, por la mutua colaboración, la realización de la verdadera felicidad terrena, y, además, en el sentido de que en la sociedad hallen su desenvolvimiento todas las cualidades individuales y sociales insertas en la naturaleza humana (DR 29).

La sociedad es, así pues, el lugar en el que el ser humano puede alcanzar su plenitud como tal, poniendo en juego todas sus cualidades en colaboración con otros miembros de esta⁴¹.

La segunda de las consecuencias que se derivan del origen divino de la sociedad, como se desprende de los propios documentos pontificios, es el vínculo indisoluble entre sociedad y religión, siendo inadmisibile, siguiendo a Pío XI, proclamar lo contrario (QC 4).

Profundizando en esta comprensión, y realizando una equivalencia entre las obligaciones del ser humano y las de la sociedad para con Dios, fruto en ambos casos de su origen divino, León XIII proclama:

Los hombres no están menos sujetos al poder de Dios cuando viven unidos en sociedad que cuando viven aislados. La sociedad, por su parte, no está menos obligada que los particulares a dar gracias a Dios [...]. Por esta razón, así como no es lícito a nadie descuidar los propios deberes para con Dios, [...] de la misma manera los Estados no pueden obrar, sin incurrir en pecado, como si Dios no existiese, ni rechazar la religión como cosa extraña o inútil, ni pueden, por último, elegir indiferentemente una religión entre tantas (ImD. 3).

⁴⁰ Pío XI, «*Divini redemptoris*», 19 de marzo de 1937, acceso el 18 de febrero de 2025, https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

⁴¹ Podemos percibir claramente en esta afirmación cómo la idea de sociedad propuesta aquí por Pío XI se encuentra mucho más cercana a la comprensión contemporánea de la sociedad civil, distanciándose de la aproximación a esta como contrapuesta a la sociedad eclesial presente en los documentos previos.

Las leyes que regulan dicha sociedad no pueden nacer de la propia comunidad, sino que, encontrándose el origen de esta en el mismo Dios, es en la ley natural, que emana de la ley eterna, donde han de establecerse los fundamentos legales de la sociedad (LP 7). La religión ha de ser considerada, en consecuencia, en palabras de Pío X (1903-1914) en su encíclica publicada en 1906, *Vehementer nos*⁴² (en adelante VN), la “regla suprema” a partir de la cual se derivan y constituyen todos los derechos y obligaciones del ser humano (VN 8).

De lo dicho hasta el momento se deduce con facilidad que la religión que vertebra la sociedad y ha de convertirse en guía y ley de esta no puede ser otra que la religión católica. De este modo queda recogido en no pocos documentos pontificios del periodo considerado⁴³.

A pesar de ello, durante el pontificado de León XIII, comienza a aparecer en las declaraciones magisteriales el conocido esquema de *tesis-hipótesis* que se mantendrá prácticamente vigente hasta el concilio Vaticano II⁴⁴.

Si bien la Iglesia juzga ilícito que las diversas clases de culto divino gocen del mismo derecho que tiene la religión verdadera, no por esto, sin embargo, condena a los gobernantes que para conseguir un bien importante o para evitar un grave mal toleran pacientemente en la práctica la existencia de dichos cultos en el Estado (ImD 18).

Siendo la religión católica la pretendida y deseada para toda la sociedad, no pudiendo evitar la presencia de otros cultos, estos han de ser respetados con el deseo de mantener el orden público. Esta tolerancia del pluralismo en pro de un bien mayor se distancia, considerablemente, de la posición presentada solo un par de décadas antes por Pío IX, para quien dicha tolerancia suponía un impedimento para la salvación de las almas (QC 4).

⁴² Pío X, «Vehementer Nos», 11 de febrero de 1906, acceso el 10 de febrero de 2025, <https://ia801706.us.archive.org/18/items/104-pascendi-dominici-grecis-sao-pio-x/98%20-%20Vehementer%20Nos%20Esse%20Sollicitos%20-%20São%20Pio%20X.pdf>.

⁴³ Así lo proclama, por ejemplo, Pío IX en el *Syllabus* (1864), donde el papa declara que es un grave error del liberalismo el afirmar que “[n]o conviene ya en nuestra época que la Religión católica sea tenida por la única religión del Estado, con exclusión de cualquier otro culto”. Recoge aquí Pío IX las ideas expresadas por él mismo en la alocución *Nemo vestrum*, dirigida a los cardenales reunidos en consistorio en 1855 y motivada por la modificación, tras el triunfo en España del gobierno progresista, del Concordato firmado en 1851 por Pío IX y la reina Isabel II. La expresión recogida en la proposición LXXVII del *Syllabus*, no es otra que la formulación del artículo 1 de dicho Concordato una vez modificado. Cf. José Fernández Montaña, *El Syllabus de Pío IX con la explicación debida y la defensa científica de la condenación de sus ochenta proposiciones en otros tantos capítulos* (Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno, 1905), 701.

⁴⁴ Cf. Gonzalo Villagrán Medina, «70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad», *Proyección. Teología y Mundo Actual*, n.º 295 (20 de diciembre de 2024): 453, <https://doi.org/10.59798/ptma.2024.294.5972>.

La imposición de la religión católica como vertebradora de la sociedad y de la cual han de emerger las leyes que regulan la misma será, como veremos, la gran dificultad para la aceptación del otro religioso como miembro de dicha sociedad política católica.

3.2.3. Estructura de autoridad: vinculación Iglesia-Estado

Tras la aproximación a la consideración del individuo y la comprensión de la sociedad política, el último elemento que debemos abordar es el del modo en el que el Magisterio de los siglos estudiados comprende la autoridad y el gobierno.

El origen de la autoridad, tal y como se desprende del Magisterio, al igual que el del individuo y el de la sociedad, se encuentra en Dios. Gregorio XVI continúa defendiendo el principio en el que había estado fundamentado el absolutismo monárquico. Así, el papa afirma que “toda potestad viene de Dios y todas las cosas son ordenadas por el mismo Dios. Así, pues, el que resiste a la potestad, resiste a la ordenación de Dios, y los que resisten se condenan a sí mismo” (MV 13). No solo la autoridad eclesial, sino también la civil, tienen su fuente en el propio Dios. De este modo, el pueblo debe someterse a sus gobernantes, cuyo poder es recibido de Dios (MV 15). Estos han de ocuparse no solo del gobierno de los asuntos temporales, sino también de la defensa de la Iglesia (MV 19).

Pío IX, confirmando las declaraciones de su predecesor, introduce, sin embargo, una matización que argumenta la intervención de la Iglesia en los asuntos terrenales. “El precepto de obedecer a esa potestad [afirma el papa] no puede ser violado por nadie sin falta, a no ser que mande algo contra la ley de Dios y de la Iglesia” (QP 13). Los poderes civiles no pueden, consecuentemente, dictar nada en contra de la doctrina de la Iglesia católica. Si esto ocurre, esta debe actuar y velar por que dicho error sea subsanado, teniendo autoridad para propiciar el cumplimiento de la doctrina católica en lo que concierne a los bienes eternos y a los asuntos temporales.

Las leyes emanadas de la Iglesia, afirmará, posteriormente, Pío IX, tienen poder en lo terrenal, con independencia de que estas sean o no reafirmadas por la autoridad civil (QC 9). La autoridad eclesial no puede quedar, sin embargo, sometida a ningún poder civil (QC 7), debiendo, por el contrario, ser protegida por este último. Junto con ello, el gobierno basado en la soberanía popular, en la “voluntad del pueblo” resulta incompatible con la doctrina católica, siguiendo el Magisterio de Pío IX, al conllevar, según el papa declara, la eliminación de la religión como elemento vertebrador de la sociedad (QC 5). Es precisamente el situar la fuente de la autoridad en la voluntad del pueblo, lo

que también León XIII condena en su encíclica *Immortale Dei*. En ella afirma como inaceptable la elección por parte del pueblo de quienes deben gobernar y ejercer la autoridad. Así entendido el poder, afirma el papa, “el Estado no es otra cosa que la multitud dueña y gobernadora de sí misma” (ImD 10), al quedar separado de su origen divino.

¿Cuál es entonces la relación que, para el Magisterio, debe existir entre ambas autoridades?

Dios ha repartido el gobierno del género humano entre dos poderes: el poder eclesiástico y el poder civil. [...] Es necesario, por tanto, que entre ambas potestades exista una ordenada relación unitiva, comparable, no sin razón, a la que se da en el hombre entre el alma y el cuerpo. [...] El poder civil tiene como fin próximo y principal el cuidado de las cosas temporales. El poder eclesiástico, en cambio, la adquisición de los bienes eternos. Así, todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, [...] todo ello cae bajo el dominio y autoridad de la Iglesia (ImD 6).

Dada la comprensión de la sociedad y del individuo que se desprende de los propios documentos magisteriales, resulta difícil encontrar, siguiendo los criterios de la afirmación que acabamos de transcribir, algún ámbito de la existencia humana que no quede bajo el dominio de la autoridad de la Iglesia. Este hecho y su contraste radical con lo proclamado por las corrientes filosóficas vinculadas a la ilustración que hemos presentado brevemente al inicio de este artículo van preparando el terreno para la progresiva desvinculación de las autoridades civil y eclesial.

Frente a esta amenaza, León XIII proclama el gran error que para el Magisterio de la época supone la separación entre la Iglesia y el Estado con la consiguiente reclusión de lo religioso a la esfera privada (LP 27). Una y el otro, aunque con funciones y dignidad distintas, están llamados a complementarse y cooperar (LP 26).

Como reacción ante la *Ley concerniente a la separación de las iglesias y del Estado*⁴⁵, publicada en Francia en diciembre de 1905, el papa Pío X publica su encíclica *Vehementer nos*. En ella define dicha separación como contraria al “orden sobrenatural” al obligar a la autoridad civil a limitar su acción a los intereses temporales, obviando su “razón última”, que no es otra que ayudar a todo ser humano a alcanzar el fin para el que ha sido creado, el relacionado con los bienes eternos (VN 6). La separación de ambas potestades resulta, del mismo modo, para Pío X contraria a la constitución de la Iglesia querida por

⁴⁵ Conviene hacer notar que el título de la ley se refiere al sustantivo iglesias en plural, lo que nos confirma que su objetivo no es únicamente la separación del Estado con la Iglesia católica, sino con cualquier confesión religiosa.

Dios. Roto el vínculo entre una y la otra, el gobierno del pueblo por parte de los pastores, que Dios ha constituido como sus guías, pasa a ser ocupado por asociaciones e individuos totalmente ajenos al culto y la religión (VN 12).

Unas décadas después, tras la aprobación en España, en 1933, de la *Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas*⁴⁶, Pío XI declara, en la encíclica *Dilectissima nobis*⁴⁷ (1933), que la separación de ambas autoridades comportará un enorme daño para la autoridad civil al perder la fuerza de persuasión que otorga el origen divino de su poder, negado con dicha ley. Pío XII remarcará, igualmente, las graves consecuencias de dicha separación al eliminar el origen divino como fundamento de la ley que regula la sociedad y cimentar el poder civil en criterios humanos (SP 40).

3.3. La religión católica como eje vertebrador

No parece que, después de lo descrito en el apartado anterior, existan muchas dudas sobre el lugar que ocupa la religión profesada en la consideración del individuo como miembro de una comunidad política que se desprende de los documentos pontificios analizados. No obstante, puede resultar de ayuda recoger algunas ideas a partir de la presentación de los tres elementos estudiados: individuo, sociedad y autoridad.

El punto de partida que, en nuestra opinión, condiciona todo el Magisterio presentado es el modo en el que este comprende el origen divino del individuo, de la sociedad y de la autoridad. Siendo la verdad, presente en la Iglesia, la única fuente de derechos, el individuo queda únicamente afirmado como sujeto de derechos (con la precaución que hemos de tener al utilizar dicho término para evitar su transposición a definiciones contemporáneas de los mismos) a través de su pertenencia a la Iglesia.

Si bien el Magisterio, como hemos visto, afirma que el individuo es anterior a la sociedad política, no podemos afirmar igualmente que, para la Iglesia del periodo estudiado, el individuo sea anterior al cuerpo eclesial, a la comunidad religiosa. Es, más bien, la pertenencia a esta, a una tradición religiosa concreta, la católica, la que le hace poseedor de determinados derechos. La negación de la libertad de conciencia y en consecuencia de la libertad religiosa, junto con la afirmación de la religión católica como la única posible, obliga

⁴⁶ En ella se afirma la libertad de conciencia y de culto (art. 2) y se declara que el Estado español no tiene ninguna religión oficial (art. 3). «Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», 3 de junio de 1933, acceso el 25 de febrero de 2025, https://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/confesiones_religiosas.pdf.

⁴⁷ Pío XI, «Dilectissima nobis», 3 de junio de 1933, acceso el 20 de enero de 2025, https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.pdf.

al individuo a su pertenencia a la comunidad religiosa que conforma la Iglesia católica. Esta comunidad ha de definirse, por tanto, como anterior al mismo. No hay cabida, por consiguiente, en el Magisterio católico de la época para un ciudadano que se encuentre fuera de la Iglesia católica.

Por otro lado, hemos visto cómo, tendiendo el ser humano, por naturaleza, a vivir en sociedad, es en ella en la que puede satisfacer las necesidades que no llega a alcanzar de modo aislado. De algún modo, podemos afirmar que la comunidad política le permite al ser humano desarrollarse en plenitud como tal y alcanzar sus fines. Ahora bien, si la ley que regula y estructura dicha comunidad emana de la ley eterna de Dios, es decir, si la comunidad política ha de ser católica y regirse por un derecho establecido por una razón que ha de ser iluminada por la revelación, ¿tiene en ella cabida un ciudadano no católico que busque desarrollarse plenamente como tal? La respuesta, claramente, es no.

Mientras que la comprensión secular que se va imponiendo en el pensamiento político del periodo considerado es la de un ciudadano que alcanza su libertad y se desarrolla mediante su pertenencia a un cuerpo político, de cuya voluntad emanan unas leyes, el Magisterio niega la posibilidad de dicha voluntad popular, negando con ello la posibilidad de participación del individuo como miembro de la comunidad política en la elaboración de las leyes que la organizan.

Hemos podido comprobar, también, el doble objetivo otorgado por el Magisterio a la autoridad civil a partir de la consideración de su origen divino. Por un lado, la protección de la Iglesia católica. Por otro lado, la gestión de los asuntos temporales. Estos asuntos, nunca deben contradecir la doctrina católica y deben colaborar y posibilitar que el pueblo alcance el fin para el que ha sido creado. Un fin que no se encuentra vinculado con lo terreno, sino con lo eterno. Resulta difícil, por tanto, compaginar esta doctrina con la posibilidad de otorgar derechos políticos a los ciudadanos que no pertenezcan a la Iglesia católica⁴⁸.

El esquema de tesis-hipótesis, planteado por León XVIII y superado por el concilio Vaticano II, ha de ser reconocido, sin embargo, a pesar de seguir negando la igualdad de derechos de quienes no se adhieren a la religión católica, como un gran paso en lo concerniente al respeto hacia la pluralidad religiosa.

⁴⁸ Es interesante recordar en este momento la división de la ciudadanía realizada por el sociólogo Thomas H. Marshall, para quien la definición de los diferentes componentes fue realizándose a lo largo de la historia al ser la ciudadanía, como ya hemos indicado, una institución afectada por los diferentes marcos históricos. Para Marshall, el siglo XVIII es el momento en el que se definen los derechos civiles, en el siglo XIX los políticos y en el XX los sociales. Cf. Thomas Humphrey Marshall y Tom Bottomore, *Ciudadanía y clase social* (Madrid: Alianza, 2017), 22-26.

Será a partir de los esfuerzos de la Iglesia católica por condenar al comunismo como contrario a la civilización cristiana (DR 3) cuando pueda comenzar a vislumbrarse levemente la consideración del individuo como tal, comenzando a desvincularlo de lo colectivo y de su consideración como miembro de una comunidad religiosa (DR 12). Tendrán que pasar aún, sin embargo, prácticamente tres décadas para que la dignidad humana sustituya a la verdad, en el Magisterio católico, como detentora de derechos (DH 2).

4. Conclusión

La pregunta sobre la ciudadanía no permanece inmutable a lo largo de la historia, del mismo modo que no es independiente del contexto que engloba al pensamiento que la plantea. El recorrido realizado nos ha permitido constatar cómo la noción de ciudadanía no es abordada directamente ni por el pensamiento católico ni por el suní en la época considerada. Sin embargo, hemos podido observar cómo en uno y otro son recurrentes los intentos y desarrollos que pretenden dar respuesta, de distintas maneras, al modo en el que el ser humano es comprendido como miembro de una comunidad de carácter político y cómo su tradición religiosa de pertenencia condiciona dicha comprensión.

Las situaciones que mueven a ambos pensamientos a la reflexión sobre el ser humano como individuo político son muy distintas. La tradición suní de los siglos XVIII-XX, reinante en el Imperio otomano, se encuentra confrontada con la necesidad de articular criterios de convivencia y colaboración entre musulmanes y no-musulmanes ante la presencia, cada vez mayor, en territorio de mayoría musulmana de población no-musulmana proveniente de las grandes potencias europeas. La reflexión en torno al individuo como miembro de una comunidad distinta a la religiosa, que nace del pensamiento suní en esta época orientará sus esfuerzos, por tanto, a la definición tanto de los criterios de pertenencia y exclusión de dicha comunidad política como de las repercusiones que ello tiene sobre los derechos de musulmanes y no-musulmanes. La tradición católica de la época, en cambio, viéndose amenazada por la expansión de las ideas ilustradas y la secularización, dirige sus esfuerzos a velar por el carácter religioso tanto de la autoridad como de la sociedad, con las consecuencias que ello conlleva para los individuos y para las estructuras de poder.

Las marcadas diferencias en la comprensión del individuo, la sociedad y la autoridad que podemos percibir entre ambas tradiciones quedan bastante difuminadas y reducidas en la época que nos ocupa. La consideración de la verdad presente en la propia tradición, como criterio a partir del cual ambas tradiciones comprenden al ser humano y reconocen sus derechos, conduce

a ambas a una comprensión de la libertad basada en la obediencia y sometimiento a Dios. Tanto para católicos como para sunís, es, pues, imposible la aceptación de cualquier fe distinta a la propia. La libertad no se encuentra en ninguna de las tradiciones anclada en el ser humano en sí, sino en su aceptación y reconocimiento de la verdad presente en la comunidad religiosa de pertenencia. La igual naturaleza no deriva, consecuentemente, para ninguna de las dos tradiciones en una igualdad de derechos.

La primacía de la revelación afirmada por ambas tradiciones conlleva la necesidad de situar dicha revelación a la base de cualquier sistema normativo que regule la sociedad. Quedando el sistema legislativo y la organización social así constituidos, resulta difícil afirmar la igualdad de derechos de quienes no profesan la fe definida como fundamento y origen de dichas leyes. La religión se posiciona tanto en el pensamiento católico como suní del periodo considerado como el elemento transversal que ordena toda la vida social y política.

Junto con la consideración del individuo y de la sociedad, el modo en el que tanto la tradición suní como la católica comprenden la autoridad en el periodo escogido supone, para unos y otros, una gran dificultad a la hora de atender la llamada, reinante en la sociedad europea posrevolucionaria, a acoger la voluntad emanada del pueblo. La soberanía popular resulta, dentro del pensamiento suní de la época, incompatible con la idea de Dios como único y absoluto soberano afirmada por el islam. Junto con esto, la comprensión del origen divino de la autoridad que presenta el Magisterio de la época choca frontalmente con la afirmación de una autoridad que reside en el pueblo y que es transmitida por este a los gobernantes elegidos por él. El modo en el que se comprende el origen divino de la autoridad se convierte en ambos casos en una dificultad para la aceptación y acogida del “otro” religioso como miembro de la comunidad política.

La mirada conjunta a ambas tradiciones nos permite descubrir la indisoluble separación que, en el momento histórico considerado, existe entre la comprensión del ser humano y su pertenencia a una comunidad religiosa u otra. La pertenencia a una comunidad religiosa concreta se sitúa, así pues, como un criterio compartido por las dos tradiciones religiosas consideradas en este estudio para el reconocimiento del individuo y su lugar dentro de la comunidad. El individuo es y tiene derechos, en ambas tradiciones, dada su pertenencia comunitaria religiosa, nunca de manera separada de esta.

Manifestando que la verdad se encuentra en la propia tradición y que ella es la que debe predominar y ser el fundamento social y político, podemos encontrar en ambas tradiciones un camino hacia una cierta tolerancia, que no aceptación ni valoración positiva, de la pluralidad religiosa. Ahora bien, mien-

tras que en la tradición suní podemos encontrar, ya al inicio del periodo considerado, ciertos intentos, más o menos válidos o más o menos desvirtuados con el paso del tiempo, de regular la presencia de comunidades no-musulmanas en territorios de mayoría musulmana, como es el caso del contrato de *dimma* o del sistema de *milletts*, hemos de esperar a finales del siglo XIX para que la Iglesia católica acoja dicha posibilidad a través del esquema de “tesis-hipótesis” introducido por el Magisterio de León XIII. El orden público es situado en ambos casos como la clave reguladora de la tolerancia de quien es diferente desde el punto de vista religioso. Dicha tolerancia, no emana de la valoración o acogida del “otro”, sino del hecho de ser una realidad “inevitable”. Ello no conducirá, sin embargo, ni al islam suní ni al cristianismo católico de la época en la que nos encontramos a afirmar la igualdad de derechos entre unos y otros. La pertenencia a comunidades religiosas distintas continúa implicando el reconocimiento de derechos diferentes. La excepción a esta realidad tanto en una tradición como en la otra la encontramos en el intento realizado por las autoridades otomanas, con las reformas del *Tanzimat* y el establecimiento de una nacionalidad común para todos los miembros del Imperio. En nuestra opinión, este intento, que no alcanzó los objetivos previstos por los motivos ya indicados, supuso, al menos en la teoría, el mayor acercamiento dentro de la época estudiada y englobando ambas tradiciones religiosas, a la consideración de una comunidad política configurada por individuos en igualdad de derechos y con independencia de la fe profesada.

Los caminos recorridos por ambas tradiciones son muy distintos, el origen de cada una de ellas tanto en el espacio como en el tiempo, junto con los contextos en los que se han desarrollado, también lo es. Sin embargo, las diferencias entre ambas tradiciones con relación al tema que nos ocupa, en un contexto de exclusivismo como es el que caracteriza a ambas tradiciones en los siglos considerados para el presente estudio, no son tantas.

Es cierto que la tradición suní continúa presentando en la actualidad grandes dificultades para desvincular al individuo de su pertenencia religiosa a la hora de considerar sus derechos, sobre todo los políticos, y que la tradición católica dará un paso radical en este sentido con la fundamentación de los mismos en la dignidad humana y no en la verdad profesada, a partir del concilio Vaticano II. Queda aún camino, sin embargo, para que la religión profesada por el individuo no sea considerada como un impedimento hacia la igualdad de derechos de todo ser humano como miembro de una comunidad política.

Bibliografía

- Abellán, Joaquín. «Liberalismo clásico». En *Ideologías y movimientos políticos contemporáneos*. Editado por Joan Antón Mellón y Xavier Torrens, 11-42. Madrid: Tecnos, 2016.
- Álvarez Suárez, Alejandra. «La organización de los no musulmanes en el Imperio otomano: millet y taifa». *Collectanea Christiana Orientalia* 9 (1 de octubre de 2012): 23. <https://doi.org/10.21071/cco.v9i.168>.
- Asamblea Nacional Francesa. «Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano», 26 de agosto de 1789. https://www.conseil-constitutionnel.fr/sites/default/files/as/root/bank_mm/espagnol/es_ddhc.pdf.
- Avon, Dominique. *La liberté de conscience: histoire d'une notion et d'un droit*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2020.
- Barkey, Karen, y George Gavrilis. «The Ottoman Millet System: Non-Territorial Autonomy and Its Contemporary Legacy». *Ethnopolitics* 15, n.º 1 (2016): 24-42. <https://doi.org/10.1080/17449057.2015.1101845>.
- Black, Antony. *The history of islamic political thought: from the Prophet to the present*. Londres: Routledge, 2001.
- Carpintero García, Gadea. «El sistema de capitulaciones en el Imperio otomano (1535-1923)». *Revista Dignitas*, n.º 4 (2021): 13-33.
- Comby, Jean. *Para leer la historia de la Iglesia: desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Estella, Navarra, España: Editorial Verbo Divino, 2007.
- Concilio Vaticano I. «Dei Filius», 24 de abril de 1870. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/i-vatican-council/documents/vat-i_const_18700424_dei-filius_la.html.
- Concilio Vaticano II. «Dignitatis Humanae», 7 de diciembre de 1965. https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651207_dignitatis-humanae_sp.html.
- Fattal, Antoine. *Le statut légal des non-musulmans en pays d'islam*. Beyrouth: Dar El-Machreq Sarl Éditeurs, 1995.
- Fernández Montaña, José. *El Syllabus de Pío IX con la explicación debida y la defensa científica de la condenación de sus ochenta proposiciones en otros tantos capítulos*. Madrid: Imprenta de Gabriel L. y del Horno, 1905.
- Fuentes Jiménez, Juan Ramón. «Las relaciones entre razón y fe: apunte histórico-filosófico». *Magister: Revista miscelánea de investigación*, n.º 21 (2005): 97-128.
- Gregorio XVI. «Mirari vos», 18 de septiembre de 1832. <https://www.clerus.org/clerus/dati/2000-10/10-999999/489.html>.
- Heater, Derek Benjamin. *Citizenship: The Civic Ideal in World History, Politics and Education*. Manchester: Manchester Univ. Press, 2004.

- Hobbes, Thomas. *Tratado sobre el ciudadano*. Editado por Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Trotta, 1999.
- Kymlicka, Will, y Eva Pfösl. «Introduction». En *Multiculturalism and Minority Rights in the Arab World*, 1-24. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- León XIII. «Immortale Dei», 1 de noviembre de 1885. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_01111885_immortale-dei.html.
- . «Libertas praestantissimum», 20 de junio de 1888. https://www.vatican.va/content/leo-xiii/es/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.pdf.
- «Ley de Confesiones y Congregaciones Religiosas», 3 de junio de 1933. https://www.congreso.es/docu/constituciones/1931/confesiones_religiosas.pdf.
- Locke, John. *Segundo tratado sobre el gobierno civil: un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*. Editado por Peter Laslett. Madrid: Tecnos, 2006.
- «Loi concernant la séparation des Églises et de l'État», 9 de diciembre de 1905. [https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu\\$gVmZpg3kZowoMR7Sf](https://www.legifrance.gouv.fr/download/secure/file/Xu$gVmZpg3kZowoMR7Sf).
- Lortz, Joseph. *Historia de la Iglesia en la perspectiva de la historia del pensamiento*. Vol. II. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.
- Marshall, Thomas Humphrey, y Tom Bottomore. *Ciudadanía y clase social*. Madrid: Alianza, 2017.
- Parolin, Gianluca P. *Citizenship in the Arab World: Kin, Religion and Nation-State*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2009.
- Pío IX. «Quanta cura», 8 de diciembre de 1864. https://ia601806.us.archive.org/14/items/14-nostis-et-nobiscum-pio-ix_202011/23%20-%20Quanta%20Cura%20-%20Pio%20IX.pdf.
- . «Qui pluribus», 9 de noviembre de 1846. https://mercaba.org/MAGISTERIO/qui_pluribus.htm.
- Pío X. «Vehementer Nos», 11 de febrero de 1906. <https://ia801706.us.archive.org/18/items/104-pascendi-dominici-grecis-sao-pio-x/98%20-%20Vehementer%20Nos%20Esse%20Sollicitos%20-%20São%20Pio%20X.pdf>.
- Pío XI. «Dilectissima nobis», 3 de junio de 1933. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19330603_dilectissima-nobis.pdf.
- . «Divini redemptoris», 19 de marzo de 1937. https://www.vatican.va/content/pius-xi/es/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html.

- Pío XII. «Summi Pontificatus», 20 de octubre de 1939. https://www.vatican.va/content/pius-xii/es/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_20101939_summi-pontificatus.html.
- Rousseau, Jean-Jacques. *El contrato social, o, principios de derecho político*. Buenos Aires: Posada, 2004.
- Salam, Nawaf A. «The Emergence of Citizenship in Islamdom». *Arab Law Quarterly* 12, n.º 2 (1997): 125-47.
- Shannon, Thomas A. «Commentary of Rerum novarum (The Condition of Labor)». En *Modern Catholic Social Teaching. Commentaries and Interpretations*, editado por Kenneth R. Himes, 133-57. Washington, DC: Georgetown University Press, 2018.
- «Translation of the law concerning Ottoman nationality», 19 de enero de 1869. <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1893/d676>.
- Villagrán Medina, Gonzalo. «70 años de libertad religiosa. Del derecho fundamental a la relación Iglesia-sociedad». *Proyección. Teología y Mundo Actual*, n.º 295 (20 de diciembre de 2024): 449-73. <https://doi.org/10.59798/ptma.2024.294.5972>.
- Zapata-Barbero, Ricard. «Los contextos históricos de la noción de ciudadanía. Inclusión y exclusión en perspectiva». *Anthropos: Huellas del conocimiento*, n.º 191 (2001): 23-40.