

LA LIBERTAD RELIGIOSA COMO NOCIÓN HISTÓRICA

Roberto J. BLANCARTE

SUMARIO: I. *Introducción*. II. *El problema de la definición de la libertad religiosa*. III. *Orígenes de la noción de libertad religiosa*. IV. *La experiencia americana*. V. *La experiencia europea continental y el conflicto Estado-Iglesia católica*. VI. *Libertad de Iglesia o libertad religiosa*. VII. *A manera de conclusión: la libertad religiosa en México*.

I. INTRODUCCIÓN

Actualmente, existe en México la tendencia a demandar el respeto a la “libertad religiosa”, generalmente haciendo referencia a las limitaciones que al respecto habría establecido la nueva “Ley Reglamentaria sobre Asociaciones Religiosas y Culto Público”. Se habla de libertad religiosa como si fuera una noción unánimemente entendida y aceptada. Sin embargo, tendríamos que empezar por admitir que dicho concepto es equívoco en más de un sentido. En primer lugar, porque no tiene un sólo significado, sino que depende del sujeto o entidad que la reivindica, así como del contexto en que se emplea. La libertad religiosa, en tanto que noción social, se enmarca en un contexto histórico específico, que es el de la gestación del mundo moderno en Occidente y el quebrantamiento del modelo de cristiandad medieval paralelo al advenimiento de la Reforma protestante.

Lo anterior no significa que no hayan existido antes de esa época formulaciones concretas, en ámbitos religiosos o seculares, con algún contenido de tolerancia o de respeto a las creencias ajenas. Existen también por supuesto muchos antecedentes, de autores cristianos y paganos, que defendieron de diversa manera ciertos aspectos de lo que hoy conocemos bajo el rubro general de “libertad religiosa”. Algunos autores musulmanes, por ejemplo, se placen en recordar que el *Corán* y otras enseñanzas islámicas predicaron mil

años antes que el mundo occidental, la práctica de la tolerancia.¹ La tradición católica se refiere también a algunas posiciones de padres de la Iglesia, como San Agustín y San Ambrosio, respecto a la necesidad de que la fe sea un acto voluntario y no forzado.² Pero el problema que nos ocupa no es el de algunas referencias que puedan servir como antecedentes del principio de libertad religiosa, sino la gestación y construcción de un concepto y de una realidad basada en el mismo.

Ahora bien, el hecho que la noción de libertad religiosa se inscriba en un contexto histórico y social particular significa, en principio, por lo menos tres cosas: 1) que no es un concepto de validez universal compartido y aplicable a todas las realidades en el tiempo y en el espacio; 2) que su definición y puesta en práctica no es unánime ni está garantizada, y 3) que la libertad religiosa no es, por tanto, un valor absoluto, sino que se inscribe en un marco social e histórico determinado, que a su vez se traduce, en algunos casos, en una serie de postulados jurídicos, los cuales pueden resultar limitativos de ciertas acciones de individuos o grupos.

Debido a las razones antes expuestas, no podemos ignorar que la libertad religiosa, tal como nosotros la concebimos ahora, se liga necesariamente al mundo occidental, de origen judeo-cristiano y a la idea moderna del Estado de derecho y de democracia. Paradójicamente, ese Estado de derecho, laico, liberal y democrático, es el que garantiza la libertad religiosa dentro de un marco de libertades civiles más amplias.

De la misma manera, precisamente por esas razones, es imposible desligar el asunto de la libertad religiosa de la cuestión de las relaciones entre Estado e Iglesias. Cabe precisar, sin embargo, que dicha relación es central, aunque no necesariamente equivalente a la libertad religiosa. En el caso mexicano, por la importancia histórica de la Iglesia católica, así como por el papel central que en la vida mexicana sigue desempeñando, las relaciones de esta Iglesia con el Estado son cruciales para entender cómo se ha planteado el problema de la libertad religiosa en el país.

1 Véase, por ejemplo, Mekki Naciri, Mohammed, "Le code de la tolérance en Islam", *Conscience et liberté*, órgano oficial de la Association Internationale pour la Défense de la Liberté Religieuse, núm. 33, primer semestre de 1987.

2 La *Declaración conciliar sobre la libertad religiosa. Del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad civil en materia social y religiosa* hace precisamente alusión a estas y otras fuentes.

II. EL PROBLEMA DE LA DEFINICIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA

En términos generales, la libertad religiosa tiene dos vertientes: la que la define en función de la lucha 1) contra la coerción en materia de fe por parte de otros individuos o grupos religiosos, o 2) contra la coerción del Estado o del poder civil ante las creencias y acciones religiosas de los individuos y, por extensión, contra la intervención del Estado en los asuntos eclesiales. Esta es la concepción más generalizada y aceptada en el seno de las Naciones Unidas. Pero habría otra manera de ver la cuestión de la libertad religiosa: *a)* como una libertad que se pretende y por la cual hay que luchar en contra de los abusos de otros, vengan estos de Iglesias mayoritarias o del Estado, es decir, como una especie de derecho reivindicado, pero no siempre reconocido, o *b)* como una libertad que se tiene y de la cual se puede abusar para pisotear los derechos de otros. De hecho, una de las limitaciones sociales que comúnmente se aceptan en el ejercicio de la libertad religiosa es que nadie puede, en el ejercicio de sus propios derechos, atentar contra los derechos de los otros y que la sociedad puede evitar los abusos de ese tipo que podrían cometerse bajo pretexto de libertad religiosa. En otras palabras, una de las limitaciones de la libertad religiosa, como de otras libertades, es el uso indebido de la misma.

En todo caso, queda claro que la libertad religiosa aparece esencialmente como un derecho negativo o con contenido negativo, porque tiene como objeto garantizar a los ciudadanos inmunidad de obligación en el terreno de lo religioso, sea en el sentido de no estar obligados a llevar a cabo o seguir manifestaciones religiosas con las que no están de acuerdo o a las que no se adhieran, sea en el sentido de que no se les impide pensar y manifestar sus propias creencias religiosas en la manera y forma que consideren justo hacerlo. Pero también, como mantienen algunos estudiosos,

...en las comunidades políticas de régimen democrático, especialmente desde el final de la segunda guerra mundial, surge, sin embargo, la tendencia a dar aquel derecho, análogamente a todos los otros derechos civiles que atañen los valores del espíritu, cierto contenido positivo que se manifiesta en la exigencia de que los poderes públicos, además de tutelar la libertad religiosa, hagan lo posible para que a los ciudadanos no les falten los medios para el efectivo ejercicio

de sus derechos y para el cumplimiento de los respectivos deberes en el campo religioso.³

En relación con lo anterior, existe una tendencia a confundir ciertos conceptos cercanos y ligados a la libertad religiosa, pero que no responden a la misma realidad: libertad de conciencia, libertad de creencias, libertad de cultos. Su uso indiferenciado e indiscriminado ha provocado más de una confusión en cuanto al contenido y significado último de la libertad religiosa.

Esto nos lleva a una interrogante que debe ser planteada desde el inicio: ¿existe una especificidad de la libertad religiosa o debe inscribirse en el marco de otras libertades civiles como lo marcan algunas tradiciones jurídicas? En otras palabras, ¿es la libertad religiosa parte de otras libertades como la libertad de conciencia, de expresión y de asociación, o tiene una característica propia que la hace distinta de estas otras? Sólo un análisis detenido de lo que histórica y conceptualmente se considera como tal, nos puede ayudar a encontrar la respuesta.

III. ORÍGENES DE LA NOCIÓN DE LIBERTAD RELIGIOSA

¿Desde cuándo se puede hablar de la libertad religiosa en tanto que noción conceptual y/o problema real? Como ya dijimos anteriormente, aunque algunas ideas de tolerancia en materia de religión existieron, probablemente no es sino hasta la Reforma protestante y sus consecuencias que se comienza a desarrollar una noción formal y más acabada de libertad religiosa.

Antes de la Reforma, en la época de la cristiandad medieval, existían dos posibilidades: o se era súbdito y fiel en un Estado cristiano o se era un infiel o pagano. Nadie en un Estado cristiano puede creer otra cosa. No existe la posibilidad porque no hay siquiera los marcos mentales para concebir que alguien pueda pensar o creer distinto al conjunto social. Pero en la medida que el Renacimiento y luego la Reforma rompieron con este esquema, surgió la necesidad de crear esta figura conceptual que es la libertad religiosa. Esta libertad, como menciona Émile Poulat, “aparece como un derecho reivindicado, pero no reconocido que, sin embargo, despierta ante ella un deber de tolerancia”.⁴

3 Pavan, Pietro, *La libertad religiosa y los poderes públicos*, Madrid, Ediciones Península, 1966, Colección Pensamiento Cristiano, 8, p. 11.

4 Véanse en este volumen las notas sobre “Libertad religiosa” de Émile Poulat.

En realidad, el principio de la libertad religiosa, ligado a una idea de tolerancia negativa, no se instituye por razones humanitarias o doctrinales, sino por cuestiones prácticas. La “Paz de Augsburgo” reconoció por primera vez el principio de igualdad de confesiones en los Estados del Imperio, aunque a los seguidores de Zwinglio y los bautistas no se les reconocía ese derecho. Una sola religión, elegida por las autoridades de la misma, sería permitida en cada territorio, lo cual se concretaría en la fórmula *cuius regio illius religio*. Los príncipes tenían el *jus reformandi* y los súbditos debían adoptar la religión de su señor o emigrar (*tus emigrandi*), sin por ello sufrir pérdidas en su honor o en sus bienes.⁵ De esa manera, tanto la “Paz de Augsburgo” de 1555, como la “Paz de Westfalia” de 1648, no resolvieron el problema de la libertad religiosa, pero sí ratificaron ciertas situaciones de hecho que requerían un enfoque distinto del problema de las creencias. Como sostiene un especialista sobre la Paz de Augsburgo, “la tolerancia que se manifestó en ella no era el fruto de una convicción, sino un instrumento político”.⁶

El siguiente problema que se plantea entonces a las minorías religiosas disidentes es el de las religiones establecidas, o lo que en el siglo XIX habría de llamarse la religión de Estado. Los países donde crece, no el espíritu, sino la necesidad de la tolerancia, por diversas razones pero sobre todo por el desarrollo de una burguesía liberal, son las Provincias Unidas o Países Bajos del Norte e Inglaterra. En esos países, el deísmo, la ilustración y la masonería fueron poderosos instrumentos en el desarrollo de la noción de libertad religiosa. Pensadores como Pierre Bayle, Anthony Collins o el mismo John Locke, por hablar únicamente de los más conocidos, contribuyeron a la expansión de dichas ideas.⁷ En las Provincias Unidas la fuerza de la Iglesia calvinista no la llevó a constituirse en una Iglesia establecida y, pese a una serie de restricciones importantes, los católicos gozaban de una libertad de culto. Los poderes civiles nunca prohibieron u obligaron a los fieles a profesar una religión determinada.

En Inglaterra la situación era algo distinta precisamente por la existencia de una Iglesia “establecida”, es decir, una Iglesia de Es-

5 Tuchle, Hermann *et al.*, *Réforme et contre-réforme*, t. 3 de la *Nouvelle histoire de l'Église*, dirigida por L. J. Rogier, R. Aubert y M. D. Knowles, París, Editions du Seuil, 1966, p. 133.

6 *Idem*, p. 134.

7 Rogier, L. J. *et al.*, *Siècle des lumieres revolutions restaurations*, t. 4 de la *Nouvelle histoire de l'Église*, *cit.*, nota 5, p. 11.

tado; sin embargo, desde finales del siglo XVII y principios del XVIII una serie de “actas constitucionales”, establecieron un clima de tolerancia del cual aprovecharon (aunque no oficialmente) incluso los pocos católicos y ateos ingleses. En particular el “Acta de Tolerancia” de 1689 acordaba la libertad de culto a los disidentes religiosos, con excepción de los católicos.

En efecto, el desarrollo del derecho natural llevó a los pensadores de la época a situar al Estado fuera de toda controversia religiosa, en la medida que ese derecho natural establecido es invariable y la presencia de Dios se vuelve hasta cierto punto superflua. El Estado deja de regular el terreno de las opiniones y las creencias religiosas, con la salvedad de aquellas que amenazan el orden público y las buenas costumbres. En ese sentido, los católicos o papistas, sospechosos de declarar lealtad a otro soberano y los ateos por socavar la moral, quedan fuera de esta tolerancia oficial. A finales del siglo XVII los católicos en Inglaterra no podían enviar a sus hijos a estudiar en el extranjero, estaban excluidos de las universidades, de las funciones públicas y del ejército, pagaban el doble de impuestos y no estaban autorizados a celebrar misa ni en su propia casa. Todo esto no impedía que en la práctica existiera una tolerancia social mucho mayor de lo prescrito por las leyes.⁸

De hecho, puede decirse que en cierta manera la libertad religiosa era sólo una parte e incluso un subproducto de otras libertades que estaba obteniendo la sociedad civil inglesa. Así, por ejemplo, un “acta del parlamento” abolió en 1696 la censura preventiva, otorgando así la libertad de imprimir lo que se deseara sin tener necesidad de consultar a la autoridad civil o religiosa. En ese sentido, la libertad religiosa se pudo desarrollar entre otros aspectos gracias al establecimiento de otras libertades públicas, como la de conciencia, de expresión o de prensa, a pesar de estar en el contexto de países con Iglesias “establecidas” o de Estado.

IV. LA EXPERIENCIA AMERICANA

Contrariamente a nuestra idea común sobre la libertad religiosa en América, el desarrollo de esa noción conoce una trayectoria muy cercana durante los siglos XVII y XVIII en Europa y en las colonias inglesas de Norteamérica. No es sino la diferencia de circunstancias sociales lo que produce a mediano plazo resultados relativamente

8 *Idem*, p. 20.

distintos. Quiero decir con esto que la idea de que en las colonias inglesas de Norteamérica existió desde un principio y era respetada cabalmente la libertad religiosa, es totalmente falsa. De hecho, si bien es cierto que muchos de los llamados *pilgrims* o emigrantes iniciales llegaron a esas tierras escapando de la persecución religiosa, también lo es que muy pronto se reprodujeron esquemas de intolerancia institucionalizada en Norteamérica. Como menciona el conocido especialista norteamericano James E. Wood Jr.: "Una de las paradojas de la historia colonial americana temprana fue la extrema intolerancia de muchos de aquellos, particularmente los colonizadores de Nueva Inglaterra, que sólo recientemente habían huido de su país para escapar de la persecución. Libertad religiosa significaba libertad solamente para sus propios y peculiares conceptos y prácticas."⁹

Wood insiste en el hecho poco conocido de que, aunque el derecho de disidencia religiosa se convertiría posteriormente en un rasgo esencial y decisivo del carácter americano, "la América de las colonias era pro-Iglesia 'establecida' antidisidencia, en favor del protestantismo, anticatólica y antijudía".¹⁰

A mediados del siglo XVII la situación religiosa en las colonias se caracterizaba por el predominio casi total de las Iglesias "establecidas". En Nueva Inglaterra los puritanos persiguieron a los anglicanos, bautistas y cuáqueros, mientras que los anglicanos perseguían a los puritanos y miembros de otros credos donde eran religión de Estado, como en Virginia y Carolina del Norte. Los judíos fueron expulsados de Manhattan (Nueva Amsterdam) y los hugonotes de Florida. En Maryland se expidió en 1649 el "Acta Concerniente a la Religión", que preveía el libre ejercicio de la religión para católicos y protestantes, pero al mismo tiempo estipulaba duras penas y hasta la muerte para aquellas que "excedieran los límites de la ortodoxia cristiana". Sin embargo, para principios del siglo XVIII se había establecido la Iglesia de Inglaterra en ese territorio y en tanto que Iglesia de Estado, era mantenida por un impuesto que pagaban todos los habitantes, independientemente de sus creencias. Los católicos tuvieron que sufrir entonces su marginación po-

9 Miller, Robert T., "Religious Conscience in Colonial New England", en Wood, James E. (ed.), *Readings on Church & State*, Waco, Texas, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1989, p. 13.

10 Wood, James E., "Religious Pluralism and American Society", en Wood, Jr., James E. (ed.), *Ecumenical Perspectives on Church and State; Protestant, Catholic and Jewish*, Waco, Texas, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1988, p. 3.

lítica y social, al prohibirse que actuaran como abogados, ser excluidos de puestos públicos, impedidos del culto público, así como de convertir gente con excepción de personas o niños de padres católicos. Paradójicamente, fueron las autoridades de la metrópoli inglesa las que en más de un caso tuvieron que intervenir para calmar los espíritus persecutorios de las colonias y garantizar algunas de las libertades religiosas.¹¹

De la misma manera que en Europa el principio de *cuius regio illius religio* separaba a las distintas confesiones permitiendo una primera forma de libertad religiosa, en el caso norteamericano cada colonia tenía su Iglesia “establecida”, pero se perseguía o se daba trato desigual a las restantes. Así, podemos decir que tanto en Europa como en las colonias inglesas de Norteamérica el principal problema para el desarrollo de la noción de libertad religiosa eran las Iglesias “establecidas” o de Estado. La tolerancia era entendida en el sentido negativo, es decir, como la aceptación de un mal menor en aras de la paz pública. En ese momento, libertad religiosa significaba tolerancia para practicar la religión, aun cuando esto supone normalmente tener un estatuto especial que confiere a los fieles de otras confesiones distintas a la mayoritaria una especie de ciudadanía de segunda clase. No había por lo tanto en ese momento un concepto universalmente entendido que pudiese aplicarse a las distintas situaciones y que fuese manejado como tal por los diversos Estados cristianos. Si acaso nosotros podemos decir ahora que la libertad religiosa era el derecho que tenían los pueblos para creer en la religión mayoritaria o para ser tolerados como disidentes y parias sociales y políticos en su mismo país.

Pero precisamente por este estado permanente de persecución se dan los primeros casos de búsqueda de una libertad religiosa más completa. Para lograrlo se requiere entonces superar la noción antigua de tolerancia basada en la idea de la preeminencia de una Iglesia y la aceptación, con carácter de marginación, de las otras. El primer caso de un Estado tolerante en un nuevo sentido fue el de Rhode Island, dirigido por Roger Williams, quien había sido perseguido y expulsado de Massachusetts en 1636 debido a su negativa a aceptar la jurisdicción del Estado sobre las conciencias de los hombres. Una de las diferencias esenciales frente a las otras colonias fue precisamente que Rhode Island nunca tuvo una Iglesia “establecida” (junto con Pensilvania, Nueva Jersey y Delaware) y se erigió como una protesta contra la intolerancia religiosa. Sus principales

11 *Idem*, p. 4.

dictados en esa materia se guiaron por la firme intención de mantener la libertad de conciencia y la tolerancia mutua. Se negaba claramente la idea de que era necesaria la uniformidad de religión en una nación o Estado porque eso era confundir lo civil con lo religioso, dando así la pauta para un posterior desarrollo de la noción de separación Estado-Iglesia, a lo largo del siglo XVIII.¹²

Pero, ¿cómo se llegó a la posibilidad de la separación entre el Estado y la Iglesia en el caso de los Estados Unidos de América? Cuatro parecen ser las fuentes principales que fortalecieron el sentimiento de esa separación: 1) la doctrina y acciones de las religiones radicales, que ponían en cuestión la alianza entre Iglesias establecidas y Estado; 2) el pragmatismo de las religiones conservadoras, que preferían la eliminación de las religiones establecidas a la preeminencia de cualquiera de ellas; 3) el desarrollo del deísmo, la religión natural y el racionalismo, y 4) el anticlericalismo y la hostilidad hacia la religión.¹³ En el caso americano, más que en el europeo, las dos primeras fuentes parecen haber desempeñado un papel crucial en el desarrollo de la noción de libertad religiosa. La existencia de numerosas confesiones disidentes, más o menos radicales en términos religiosos, como los bautistas, cuáqueros, menonitas y presbiterianos, aunada a la de otras minorías como la de los católicos, judíos, luteranos, etcétera, constituyó una fuerza importante en el momento que se definieron las principales Constituciones estatales y la federal de los Estados Unidos. Por otro lado, la desconfianza mutua entre las grandes confesiones establecidas, como la congregacionalista y la anglicana, las llevó a que consideraran una mejor opción la separación del Estado de la Iglesia para no favorecer la preeminencia de ninguna. En otras palabras, la libertad religiosa en esas circunstancias fue considerada por las Iglesias establecidas como un mal menor producto de la separación, más que como parte de un proyecto social propositivo. Sin embargo, de esa manera se fue generando uno de los más importantes principios de libertad del pueblo americano.

El primer documento de un Estado donde se sostiene abiertamente la libertad religiosa es la *Declaración de Derechos de Virginia* de 1776, cuya sección 16 afirma "Que la religión... sólo puede regirse por la razón y la convicción, no por la fuerza o por la violencia; y por consiguiente todos los hombres tienen igual derecho

12 Miller, Robert T., *op. cit.*, nota 9, p. 21.

13 Gaustad, Edwin Scott, "A Disestablished Society: Origins of the First Amendment", en Wood, Jr., James E., *Readings on Church & State*, *cit.*, nota 9, pp. 25-39.

al libre ejercicio de la religión, de acuerdo con los dictados de su conciencia...".¹⁴ Ese mismo año otras asambleas estatales establecieron claramente en sus respectivas Constituciones y declaraciones de derechos diversas regulaciones tendentes a garantizar la libertad de conciencia y de culto, aunque en algunos casos, como la de Delaware, especificaba que esa *Declaración* se limitaba a las personas que profesaban la religión cristiana. Era también el caso de la Constitución de Maryland que sostenía que "es el deber de cada hombre el adorar a Dios de la manera que le parezca más aceptable; todas las personas que profesan la religión cristiana tienen igual derecho a la protección en su libertad religiosa". Las Constituciones de Nueva Jersey y Carolina del Norte afirmaban también el derecho a la libertad e igualdad religiosa, pero la limitaban a los protestantes. La de Pensilvania sostenía la libertad religiosa como un derecho inalienable, pero lo limitaba a aquellos que reconocieran la existencia de un Dios.¹⁵

A pesar de que estas Constituciones y declaraciones de derechos eran "incompletas", en el sentido que no tenían una aplicación universal, sino que limitaban su alcance, representaron de hecho antecedentes inmediatos indispensables para las formulaciones posteriores a la guerra de independencia americana. Una de las más importantes, que sin duda alguna es necesario mencionar y citar extensamente, es el *Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia* impulsado esencialmente por James Madison y Thomas Jefferson. Dicho *Estatuto*, aprobado por la Asamblea de Virginia en enero de 1786, es decir, un año antes de la Constitución de los Estados Unidos, es uno de los documentos más claros en cuanto a las razones que llevaban a la necesidad del establecimiento formal de la libertad religiosa, así como del contexto histórico que las generó. Se afirmaba en sus considerandos,

...que la impía presunción de legisladores y gobernantes, tanto civiles como eclesiásticos, quienes siendo falibles como irreflexivos, asumieron el dominio sobre la fe de otros proclamando que sus propias opiniones y modos de pensar eran los únicos verdaderos e infalibles, y como tales trataron de imponerlos a los demás... que es pecaminoso

14 Secretaría de Gobernación, *1789-1989 Bicentenario de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano*, México, Talleres Gráficos de la Nación, 1989, p. 11.

15 Wood, Jr., James E., "Religion and the Constitution", en Wood, Jr., James E. (ed.), *The First Freedom; Religion and the Bill of Rights*, Waco, Texas, J. M. Dawson Institute of Church-State Studies at Baylor University, 1990, pp. 8-9.

y tiránico obligar a un hombre a prestar contribuciones de dinero para la propagación de opiniones en las que no cree... que nuestros derechos civiles no deben depender de nuestras opiniones religiosas... que, por consiguiente, la proscripción de cualquier ciudadano como indigno de la confianza pública incapacitándolo para ocupar cargos de confianza y remunerados, salvo a condición de que profese tal o cual opinión religiosa o se aparte de ella, equivale a privarle inicua-mente de los privilegios y ventajas a que tiene natural derecho en común con sus conciudadanos... que tolerar que el magistrado civil invada con sus facultades el campo de la opinión, y que restringir la profesión o propagación de principios partiendo del supuesto de su mala tendencia, es una falacia peligrosa que destruye inmediatamente toda libertad religiosa... que para los fines específicos del régimen civil, habrá tiempo suficiente para que sus autoridades inter-vengan cuando los principios se infrinjan hasta convertirse en actos abiertos contra la paz y el buen orden; y por último que la verdad es grande y prevalecerá si se la deja libre...

II. La Asamblea General resuelve que nadie será obligado a fre-cuentar o apoyar un culto, lugar o ministerio religioso, cualquiera que sea, ni será coaccionado, limitado, molestado o gravado en su cuerpo o bienes, ni sufrirá de otro modo a causa de sus opiniones o creencia religiosas; antes bien, todos los hombres son libres de profesar, y de defender con razonamientos su opinión en asuntos de religión, y que ésta en modo alguno disminuirá, aumentará o afec-tará sus capacidades civiles.¹⁶

Algunos de estos principios se reflejaron inmediatamente en los documentos posteriores que elaboraron los fundadores de la nación americana. Así, por ejemplo, aunque ha pasado desapercibida por la importancia de la *Declaración de Derechos* de 1791, la Consti-tución de 1787 sostuvo que “nunca se exigirá una declaración re-ligiosa como condición para ocupar ningún empleo o mandato pú-blico de los Estados Unidos”.¹⁷

Pero como la Constitución había sido parca en cuanto a una de-claración de derechos, James Madison presentó al Congreso una *Declaración de Derechos* bajo la forma de 10 enmiendas a la Con-stitución. Precisamente la primera cláusula del artículo primero es-taba destinada a garantizar la libertad religiosa que tan penosamente se había estado construyendo: “El Congreso no hará ley alguna por la que adopte una religión como oficial del Estado o se prohíba

16 “Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia (16 de enero de 1786)”, *Docu-mentos básicos de la historia de los Estados Unidos de América* (seleccionados por Henry Steele Commager), pp. 6 y 7.

17 Constitución de los Estados Unidos (4 de marzo de 1789), *idem*, p. 14.

practicarla libremente, o que coarte la libertad de palabra o la de imprenta...".¹⁸ La libertad religiosa se alcanzaba entonces, paradójicamente para muchos, a través de lo que Jefferson llamaría "un muro de separación entre la Iglesia y el Estado". Se terminaba así con la idea de que la religión no podía ser preservada sin el apoyo del gobierno y que el orden social y, por tanto, el gobierno no podían subsistir sin el apoyo de una religión establecida. Por el contrario, los derechos y las libertades religiosas tenían más posibilidades de ser garantizadas globalmente en la medida que el Estado se desligaba de los asuntos religiosos, respetando su autonomía y por lo mismo estableciendo claramente sus límites sociales.

· V. LA EXPERIENCIA EUROPEA CONTINENTAL Y EL CONFLICTO
ESTADO-IGLESIA CATÓLICA

La experiencia norteamericana nos muestra que la libertad religiosa era fruto tanto del desarrollo de las libertades civiles, como de una creciente conciencia de la necesidad de separar los asuntos religiosos de los civiles, para evitar así los abusos en contra de las minorías. Prueba también que, en buena medida, la libertad religiosa era resultado de una situación social donde ninguna Iglesia tenía el monopolio absoluto o mayoría aplastante en lo religioso. La Iglesia anglicana en América no tenía ni el poder institucional ni la fuerza numérica para poder imponer una situación de dominio total sobre las otras creencias. Tampoco los congregacionalistas, a pesar de tener mayoría en ciertos estados, podían pretender el control absoluto de la feligresía, sin contar con que la inmensa mayoría de los habitantes de las colonias no formaban parte de alguna Iglesia. En otras palabras, no es la convicción sola sino las circunstancias concretas de pluralidad religiosa y de equilibrio eclesial en Norteamérica las que favorecen mayormente el desarrollo de la noción de libertad religiosa, así como su práctica real. Pero, por la misma razón, en la medida que dicha noción responde a una realidad específica encuentra sus límites y particular significado en el mismo contexto social que la generó.

El caso europeo, si hay algo que podamos englobar con tal denominación, responde a la misma lógica; es decir, en la medida que en Europa estamos hablando de Estados-nación que se formaron durante estos mismos siglos XV al XIX, la pluralidad religiosa exis-

18 "Declaración de Derechos (3 de noviembre de 1791)", *idem*, p. 15.

tente en el continente se relativiza; o sea, que aunque en Europa existe la misma cantidad o más de confesiones religiosas, el juego de balances y contrapesos no tiene el mismo efecto que en las colonias norteamericanas cuando se formaron los Estados Unidos de América. Allí la mayoría religiosa de una colonia se percató que era minoría en el otro territorio y viceversa. Su unificación nacional obligaba entonces a la creación de un estatuto de tolerancia mutua y a la creación de una carta de derechos, entre los cuales se incluían los religiosos.

En Europa, empero, la situación era distinta, pues la lógica del *cuius regio illius religio* seguía imperando al interior de cada Estado-nación, salvo en ciertos casos de pluralidad obligada por las circunstancias históricas, como los Países Bajos o los principados alemanes. El “Edicto de Nantes” de Enrique IV en 1598, que reconocía un estatus a los protestantes, fue restringido en 1629 por el Edicto de Nimes y luego revocado en 1685. Por el contrario, en los Estados protestantes durante todo el siglo XVIII se multiplicaron las “actas de tolerancia”, destinadas a garantizar la libertad de conciencia, así fuese ésta acompañada de múltiples restricciones públicas. De esa manera, en 1779 el rey de Suecia publicó un “edicto de tolerancia” y en Inglaterra los católicos mejoraron su difícil situación gracias a la llamada “Catholic Relief Act” de 1778, reforzada por una similar en 1791, es decir, el mismo año de la *Declaración de Derechos* de los Estados Unidos de América.

En efecto, en los países de tradición protestante, por las mismas características de su teología y concepción religiosa que conducen más fácilmente a la idea de separación de los asuntos religiosos y civiles bajo una sola soberanía, el desarrollo de la tolerancia era más factible. Incluso en países protestantes con religiones nacionales o de Estado como Inglaterra o los escandinavos, la libertad de conciencia era un valor central que permitía por lo menos el desarrollo de la noción de libertad de religión, entendida como libertad privada de culto.

En los países de mayoría católica, por el contrario, la situación es distinta debido a la permanencia de una doctrina eclesiástica de la libertad religiosa, basada en la idea de dos sociedades soberanas. De esa manera, la gran diferencia entre el desarrollo de la noción de libertad religiosa entre los Estados Unidos de América y Europa continental, es la existencia de una Iglesia, cuya doctrina la lleva a oponerse radical y rotundamente a cualquier idea de separación Estado-Iglesia o de libertad al resto de los cultos. El desarrollo de la noción de libertad religiosa se dará entonces en estos países a

pesar y por encima de la Iglesia católica. Así, por ejemplo, sólo después de la Revolución francesa, con la firma del Concordato de 1801 arrancado al papa por Napoleón Bonaparte, se instituirá en Francia el régimen de “cultos reconocidos” (católico, luterano, reformado e israelita), a los cuales se les reconocerá el derecho al ejercicio público de culto, reduciendo el resto de las confesiones a un asunto privado. Esto significa que el desarrollo de esta noción está ligado en los países mayoritariamente católicos al problema de las relaciones entre el Estado (el liberal por supuesto) y la Iglesia católica.

La clave para entender esta relación y, en consecuencia, el desarrollo particular de la noción de libertad religiosa en los países de mayoría católica es la doctrina de la Iglesia en tanto que sociedad perfecta. Como sostiene uno de los especialistas católicos más prestigiados en la materia, monseñor Roland Minnerath,

La doctrina de la Iglesia-sociedad perfecta... al responder a las limitaciones específicas de la época del absolutismo, después del liberalismo, permanecerá fiel al principio unificador de las dos economías de la naturaleza y de la gracia, convirtiéndose la antigua distinción de los “dos poderes” en el seno de una única sociedad cristiana en una distinción de “dos sociedades”. La sociedad espiritual y la sociedad temporal han sido deseadas por su Autor común, independientes una de otra, pero también jerarquizadas en razón de la desigual elevación de sus fines para desempeñar el papel que les es asignado a cada una en el diseño salvífico de Dios.¹⁹

El origen de todo, nuevamente, es la ruptura de la unidad del cristianismo provocada por la Reforma protestante. Los príncipes protestantes reclamaban una jurisdicción eclesiástica como propia del poder temporal y en esto se vieron reforzados por los muy católicos reyes absolutistas. Autores como Samuel Pufendorf (1632-1694) y Justus Henning Böhmer dieron forma acabada a la tesis de que la Iglesia no forma en ningún caso una comunidad externa a la sociedad y, en tanto que “colegio de iguales”, no posee ningún poder o soberanía sobre los suyos, el cual permanece exclusivamente en manos de los príncipes. La reacción de los pensadores católicos no se hace esperar, encabezados por Robert Bellarmin (1542-1621) cuya doctrina gira alrededor de la unidad de la *Respublica christiana* y de la subordinación de las realidades temporales

19 Minnerath, Roland, *Le droit de l'Église à la liberté; du Syllabus à Vatican II*, París, Editions Beauchesne, 1982, col. Le Point Théologique, p. 15.

a las espirituales. Posteriormente, los canonistas del siglo XVIII utilizan la expresión “sociedad perfecta” sosteniendo que la Iglesia posee por lo menos una paridad jurídica con el Estado en la medida que es una sociedad soberana, completa, independiente, es decir, “perfecta” en su orden. Corresponde al jesuita Luigi Taparelli d’Azeglio elaborar, en la primera mitad del siglo XIX, una teoría general sobre la relación entre los poderes civil y eclesiástico en tanto que sociedades perfectas, puesto que poseen todos los medios necesarios para alcanzar sus fines. Ambas instituciones estarían “dotadas de estructuras de poder que ponen en marcha las funciones propias de toda sociedad soberana”.²⁰

El problema, como sostiene Minnerath, era que esta noción central del derecho público de la Iglesia, al responder esencialmente a las luchas antiprotestante y antiabsolutistas del siglo XVIII “se convertía casi inmediatamente prisionera de un sistema de pensamiento integralista, que hacía difícil a la vez su profundización eclesiológica y su receptibilidad fuera de las fronteras de la Iglesia católica”.²¹ De esa manera, a la fórmula liberal de “la Iglesia libre en el Estado libre”, expresada por Cavour, los papas católicos le oponen la de una relación de igualdad jurídica entre Estado e Iglesia, e incluso de subordinación del orden material al espiritual. Desde Pío IX hasta Pío XII se impone y se desarrolla en la Santa Sede la noción de Iglesia como sociedad perfecta “porque, por la expresa voluntad y por gracia de su fundador, ella posee en sí misma todos los recursos que son necesarios a su existencia y a su acción”. Pero, como algunas cosas tienen que ver con las dos jurisdicciones, civil y religiosa, la Iglesia sostiene que “el orden temporal se subordina al orden espiritual «según un sistema de relaciones análogo con el que, en el hombre, constituye la unión del alma y el cuerpo»”. La consecuencia de este razonamiento es que la Iglesia católica

...“se niega abiertamente”, por derecho y por deber... a plegarse a las exigencias cambiantes de los asuntos civiles. Porque “la constitución y la organización de la sociedad cristiana son totalmente inamovibles”. Y no corresponde a la Iglesia “renunciar a las condiciones de verdadera libertad y de soberana independencia de las cuales la Providencia la ha abastecido en el interés general de las almas”.²²

20 *Idem*, pp. 23-35.

21 *Idem*, p. 34.

22 *Idem*, pp. 37-60.

No es este el lugar para explicar de manera pormenorizada el desarrollo de la doctrina de la Iglesia como sociedad perfecta. Remito a los interesados al excelente libro aquí citado de Roland Minnerath. Sin embargo, sí me interesa insistir sobre un punto crucial para entender las relaciones Estado-Iglesia en nuestros países de tradición católica mayoritaria: me refiero a la permanencia de esta doctrina y sus nociones centrales hasta principios de la década de los años sesenta del siglo XX, e incluso en muchos sentidos hasta ahora. El mismo Minnerath, hombre de Iglesia convencido de la necesidad de cambio, nos muestra las grandes reticencias que un nuevo esquema sustitutivo de la Iglesia como sociedad perfecta encontró entre los obispos del mundo. En un principio, cuando se consultó sobre los temas que debería tratar el Concilio Vaticano II, muchos insistían en la necesidad de reafirmar los principios del *Syllabus*. Posteriormente, una vez diseñado el nuevo esquema que conduciría a la *Declaración Dignitatis Humanae*, sus redactores tuvieron que negociar ciertos puntos para satisfacer a muchos defensores de las antiguas tesis y poderla aprobar.

VI. LIBERTAD DE IGLESIA O LIBERTAD RELIGIOSA

El problema central de la doctrina de la sociedad perfecta es que se centra en la libertad de “la Iglesia”, no de “la religión”. En la medida que la Santa Sede identifica la libertad religiosa con la libertad exclusiva de la Iglesia católica, el razonamiento no tiene posibilidad de llegar a un entendimiento con la sociedad civil. No es hasta el surgimiento de los Estados totalitarios que el magisterio eclesial comenzará a abandonar progresiva y lentamente el tema de las libertades eclesiales para desarrollar el de las libertades fundamentales del hombre. Ya no se trata de ver esta defensa de la libertad religiosa en términos de conflictos de jurisdicción entre dos sociedades perfectas, el Estado y la Iglesia, sino de verla en el contexto de las relaciones entre el individuo y la colectividad.²³

Ahora bien, en la doctrina tradicional centrada en la noción de sociedad perfecta la libertad religiosa de los otros cultos es, en el mejor de los casos, relativa. La razón radica en el hecho que, aun si el magisterio eclesial recuerda que nadie puede ser forzado a abrazar la fe católica en contra de su voluntad, para la doctrina pontificia el Estado de un país católico debe ofrecer las condiciones

23 *Idem*, p. 102.

sociales para que los fieles puedan ser instruidos en la fe. Además, como el Estado es el garante de la moralidad pública, es su deber proteger a los ciudadanos, como afirmaría el primer esquema presentado en los trabajos del Concilio Vaticano II, “contra las seducciones del error, para conservar el Estado en la unidad de la fe”. Nuevamente es Minnerath quien nos explica la lógica de este razonamiento:

¿Cómo debería actuar el Estado para preservar la unidad de la fe? Simplemente moderando las manifestaciones públicas de otros cultos, y defendiendo a los ciudadanos contra la difusión de las falsas doctrinas que, “a juicio de la Iglesia ponen en peligro la salvación eterna”. Por lo tanto, el Estado, no solamente debe positivamente profesar y favorecer el catolicismo, sino además impedir el libre desarrollo y la difusión de otros cultos.

El texto precisa entonces que no se procederá concretamente que con precaución, teniendo en cuenta el bien común de la Iglesia con el del Estado, e incluso de la comunidad internacional... Es esta autolimitación prudente lo que se llama tolerancia. Se ve que la motivación es externa a la cuestión planteada. No se pregunta si los disidentes tienen, en la sociedad, un derecho a profesar su religión, sino en qué medida se puede dejarlas hacer, sin poner en peligro la unidad religiosa de la nación. La decisión tiene que ver con un juicio político, no ético o jurídico. Porque, en ese contexto de pensamiento, el error no tiene derecho. Puede ser solamente tolerado en la práctica para evitar más grandes males, como la perturbación de la paz civil, etcétera. Si el bien superior de la colectividad no lo exige, la tolerancia en sí misma no se justifica.²⁴

En otras palabras, hasta 1965 la posición de la Iglesia católica se situó básicamente en la posición de la mayoría de las Iglesias en el siglo XVIII. Los disidentes religiosos no tienen derechos propios. Su situación jurídica dependerá de las circunstancias sociales e internacionales. En la práctica, se les niega el derecho de culto público y de propaganda o de proselitismo: “El núcleo de esta doctrina es la tesis según la cual sólo la verdad tiene derechos. Su corolario, la tolerancia, tiene aquí una connotación puramente negativa.” Por la misma razón, la lógica de la doctrina tiene una conclusión distinta en el caso donde los católicos constituyen una minoría. En esa situación, para el magisterio eclesial, la ley natural exige que el Estado otorgue la libertad civil a todos los cultos no opuestos a la religión natural. No se trata aquí de proteger el bien

24 *Idem*, pp. 111-113.

común, sino de que un Estado en el error no puede pretender negar la verdad. Como sostiene Minnerath:

Esta teoría no considera en ningún momento que los Estados confesionales no católicos puedan de buena fe decirse en la única verdad y restringir por esta misma razón la libertad religiosa de los católicos. La falla de la lógica de todo el sistema aparece aquí en su total inadecuación a lo real. Al mismo tiempo, el esquema toca, sin profundizar, la única vía de una solución: aquella donde el Estado, sin pronunciarse acerca de la veracidad de una religión, reconoce a todas el derecho de existir, en el respeto de algunas normas comunes.²⁵

De esa manera, cuando la Iglesia católica acepta, en su *Declaración conciliar Dignitatis Humanae*, la neutralidad del Estado de derecho en materia de creencias y el derecho ya no a la tolerancia, sino a la libertad del resto de las confesiones, entonces se abre el camino para la asimilación de la idea de que es posible reivindicar la libertad religiosa para todos, independientemente de si están en el error o en la verdad, desde el momento que obedece a los dictados de su conciencia. El Estado se define entonces por su misión de protector de los derechos inalienables de la persona y es por ello que el subtítulo de la *Declaración* es *Del derecho de la persona y de las comunidades a la libertad social y civil en materia religiosa*. En otras palabras, el Concilio acepta que las libertades religiosas son esencialmente libertades sociales y civiles. Eso significa también que la Iglesia acepta que dichas libertades no son absolutas, sino que tienen por objetivo el bien común. El Estado puede intervenir entonces en tres casos donde el orden público esté amenazado: 1) cuando la paz pública sea amenazada; 2) cuando la moralidad pública sea violada, o 3) cuando los derechos de terceros sean vejados, es decir, que el ejercicio del derecho a la libertad religiosa está limitado por el ejercicio de esa misma libertad por parte de terceros.

No pretendemos aquí hacer una reseña completa de los articulados de la *Dignitatis Humanae*, ni mucho menos un análisis pormenorizado de su desarrollo e implicaciones.²⁶ Remito nuevamente a los especialistas del tema que le han dedicado numerosos volúmenes a la materia. Quiero únicamente insistir en dos puntos esen-

25 *Idem*, p. 116.

26 En mi caso he utilizado la versión francesa publicada por el CERAS, *Le discours social de l'Église catholique; de Léon XIII a Jean-Paul II*, Paris, Le Centurion, 1985.

ciales que nos ayudarán, desde mi perspectiva, a esclarecer la situación actual de la libertad religiosa en México. El primero de ellos se refiere a la relación entre “libertad de Iglesia” y “libertad religiosa” dentro de la concepción católica. El segundo tiene que ver con la aceptación del nuevo enfoque conciliar, así como de la permanencia de un pensamiento tradicional, en la materia.

En efecto, la *Dignitatis Humanae* desarrolló intencionalmente un discurso *ab extra*, es decir, que no toma como punto de partida la doctrina de la Iglesia sobre ella misma, sino que el objeto de la *Declaración* es externo. Pero, “en cuanto el discurso pasa del marco exterior de la sociedad civil a la Iglesia en sí misma, el concepto director ya no es la «libertad religiosa», sino la «libertad de la Iglesia»”. El mismo Minnerath, quien es obviamente un defensor de las nuevas tesis, admite que

...son las inquietudes del ala contraria las que están en el origen de los comentarios importantes que leemos en el n. 13 [de la *Declaración*]. Pero el tema de la *libertas Ecclesiae*, tan fuertemente apoyado en el capítulo IX del antiguo esquema *de Ecclesia* [el tradicional esquema presentado al Concilio], ahora aquí y allá, en otros textos conciliares... La fracción del Concilio que no admitía ese cambio había exigido, al menos para alejar cualquier interpretación indiferentista, que fuese reafirmado el título esencial, interno, a partir del cual la Iglesia reclama el derecho a la libertad. Al discurso sobre la libertad *ab extra* se sobreponía entonces otro discurso *ab intra*, sobre el fundamento propiamente eclesiológico de esta misma libertad. El resultado —del cual algunos autores han subrayado el contraste— es que la *Declaración* presenta simultáneamente las dos fuentes del derecho de la Iglesia a la libertad:

— Por una parte, la libertad fundamental que le corresponde, como a cualquier comunidad de creyentes, de vivir comunitariamente su fe;

— Por la otra, la libertad que le es propia, en virtud de su vocación divina y de su misión específica.²⁷

Minnerath pretende salvar esta contradicción afirmando que no hay incompatibilidad en que la Iglesia reivindique dos libertades, una original e intrínseca y otra social y civil: “El Estado no es competente para apreciar el fundamento específico de esta libertad que la Iglesia reivindica ‘en tanto que Autoridad espiritual’. Que esta libertad le haya sido adquirida por Cristo, sólo la Iglesia lo sabe.”²⁸

27 Minnerath, Roland, *op. cit.*, nota 19, p. 178.

28 *Idem*, p. 183.

Sin embargo, podemos preguntarnos: ¿no es ése un regreso furtivo de la doctrina de la sociedad perfecta?, ¿es posible verdaderamente en la práctica la convivencia de dos doctrinas con lógicas tan contradictorias como las de la sociedad perfecta y la de la libertad religiosa en el marco civil y social? Yo, permítanme decirlo en primera persona, lo dudo francamente. Me parece incluso que ese es el dilema en el cual se debate constantemente la Iglesia católica y que no logra resolver cabalmente. Por eso mismo, respecto a la libertad religiosa, la coincidencia entre Estado e Iglesia católica se puede dar fácilmente al nivel del reconocimiento de la intrínseca dignidad del hombre (persona humana o individuo) y su capacidad de asociarse con fines religiosos. Pero la coincidencia termina cuando se habla ya no de libertad religiosa, sino de los derechos intrínsecos e inalienables de la Iglesia (la *libertas Ecclesiae*), es decir, cuando se pasa al nivel institucional, al de las soberanías y en última instancia, al de la supremacía de uno sobre otro.

Es por estas razones que tampoco debe extrañarnos demasiado que la doctrina de la sociedad perfecta haya sobrevivido aún después del Concilio Vaticano II. No solamente porque hubo quienes se negaban desde un principio a aceptar todas las consecuencias del cambio de esquema, sino porque en el fondo la contradicción entre las doctrinas es difícilmente resoluble.

VII. A MANERA DE CONCLUSIÓN: LA LIBERTAD RELIGIOSA EN MÉXICO

El marco jurídico mexicano en materia religiosa es en ocasiones criticado porque, se dice, no garantiza plenamente la libertad religiosa en el país. Pudiera ser que en algún aspecto quepa razón a estos críticos. Sin embargo, a mi me gustaría, y ésta ha sido la intención principal de este trabajo, que primero definiéramos de cuál libertad religiosa estamos hablando, para luego poder definir los criterios de ataque o defensa, y eventualmente modificación, de las actuales leyes. Es por ello que me parece crucial entender el carácter histórico y relativo de la noción occidental de libertad religiosa, así como de sus múltiples acepciones.

No se trata, por tanto, como alegan algunos especialistas, que los derechos del hombre (y entre ellos los derechos religiosos) serían mejor promovidos si aparecieran como la respuesta a la necesaria cohabitación de hombres y mujeres en el futuro, más que si

son defendidos como un patrimonio occidental.²⁹ Por supuesto, no se pretende hacer de estos derechos una reivindicación exclusiva de la tradición judeo-cristiana. Sin embargo, me parece que su aceptación por otros pueblos, que por ahora no está garantizada, dependería de historiar y relativizar dichos derechos para que así, como derechos específicos de una cultura, pudieran ser incorporados a pueblos con tradiciones diferentes; es decir, no será ignorando su especificidad en el tiempo y en el espacio que la noción de libertad religiosa será mejor comprendida y difundida.

De la misma manera, no sera negando su historicidad y relatividad que podremos avanzar en México a una noción globalmente aceptada de libertad religiosa. Permítanme ofrecer un ejemplo de lo que menciono. Raúl González Schmal, distinguido y brillante jurista mexicano, sostiene:

Yo, ciudadano de un Estado de derecho, y aún más, como persona humana, tengo el derecho pleno a la libertad religiosa con prescindencia de los hechos históricos y de sus interpretaciones, con frecuencia inspiradas en prejuicios y subjetivismos. Las generaciones de hoy no tienen por qué pagar reales o supuestos pecados históricos de generaciones anteriores. La historia es, ciertamente, la maestra de la vida, y quien la ignora está condenado a repetirla, pero la historia no es el criterio de verdad en las exigencias ontológicas de la naturaleza humana y menos ha otorgado un mandato incondicionado a quienes circunstancialmente detentan el poder para violentar los derechos del hombre...³⁰

Con todo respeto para mi amigo Raúl González Schmal, me parece que es precisamente al contrario: sólo mediante la relativización e historiación de la noción de libertad religiosa es que podremos avanzar en su comprensión y universalización. Podría decir incluso que yo estoy de acuerdo en la posición de principio de González Schmal, porque es precisamente eso, una posición de principio. Pero lo que hay que aclarar es que podemos partir de ésta porque asumimos que hay una sola noción de libertad religiosa y que vivimos en un país de tradición judeo-cristiana, con un Estado de derecho laico y democrático; en otras palabras, estamos haciendo abstracción de las condiciones históricas reales en las que se desa-

29 Wibault, Henri, "Droits de l'homme et Islam", *Conscience et liberté*, núm. 33, primer semestre de 1987, pp. 16-28.

30 González Schmal, Raúl, "Prospectivas, tareas jurídicas, evolución de los criterios y las líneas jurídicas de acción, tanto de las Iglesias como del Estado", *México frente al nuevo siglo*, México, Fundación Konrad Adenauer, 1993, p. 154.

rolló la noción de libertad religiosa en nuestro país, así como de su situación actual.

Uno de estos elementos históricos esenciales es, por ejemplo, la existencia de una Iglesia católica durante mucho tiempo monopolista y aún hoy mayoritaria en el mercado de bienes de salvación. Si reconocemos que la doctrina de la sociedad perfecta estuvo hasta hace muy poco en el centro de la posición de la libertad religiosa y que aún hoy forma parte insustituible de su noción de *libertas Ecclesiae*, no podemos hacer abstracción, ya no digamos de la historia, sino del peso de las tradiciones doctrinales. Por la misma razón, es importante entender que en el proceso de construcción de la noción de libertad religiosa, el papel del Estado es distinto, según la tradición de que se trate. En la experiencia anglosajona el Estado se retira de su unión con las Iglesias para garantizar la libertad religiosa, mientras que en la experiencia europea latina, la cual se acerca mucho más a la mexicana, el Estado interviene para garantizar esa misma libertad. Es por ello que no se trata de ver a la historia como algo muerto que no tiene relación con el presente, o únicamente como una lección del pasado, sino como una manera de observar nuestro presente y las permanencias o cambios de las estructuras mentales y sociales en nuestra sociedad a lo largo del tiempo.

Por la misma razón, no debe extrañarnos que haya todavía en la actualidad altos dignatarios de la Iglesia católica que actúen todavía bajo el esquema doctrinario de la Iglesia como sociedad perfecta. Todos recordamos el tratamiento diferenciado a las Iglesias que exigía el nuncio apostólico, con la famosa figura del elefante y la hormiga. Y monseñor Reynoso también en un texto reciente insistía en que “el principio de igualdad tiene que atemperarse con el principio de justicia que insiste no en dar a todos lo mismo, sino a cada uno lo que es suyo. La pluralidad religiosa —continuaba monseñor Reynoso— expresión del derecho de libertad religiosa de los ciudadanos, exige diversidad de trato normativo”.³¹ Ante tal posición sobre las relaciones Estado-Iglesias en México por parte de por lo menos algunos miembros de la jerarquía católica, tampoco extraña que su concepción de libertad religiosa sea restringida. Dos ejemplos nos pueden ilustrar al respecto: el problema de la prohi-

31 Reynoso Cervantes, Luis (obispo de Cuernavaca), “La Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público”, *La Iglesia católica en el nuevo marco jurídico de México*, México, CEM, 1993, p. 445.

bición para poseer medios de comunicación masiva y el de la actitud ante los Testigos de Jehová.

En el caso de las comunicaciones sociales, el secretario general de la CEM ha declarado en diversas ocasiones que fue la propia jerarquía católica la que prefirió no exigir sus derechos por temor a la penetración de las mal llamadas “sectas” en dichos medios. Debo decir que la actitud de muchas Iglesias minoritarias hacia la Iglesia católica ha sido la misma. Esto significa que la jerarquía católica y otras agrupaciones religiosas han preferido negarse a sí misma una libertad con tal de negársela al resto de las confesiones. ¿Qué se puede esperar entonces de esta particular concepción de libertad religiosa? ¿Cómo podemos hacer abstracción de la historia, si nos está indicando la persistencia de una actitud desfavorable a los principios esenciales de esta libertad?

El caso de los Testigos de Jehová es también muy sintomático. Es de conocimiento general que en la redacción de los nuevos artículos constitucionales en materia religiosa y en la nueva ley reglamentaria, algunos párrafos se escribieron con una dedicatoria particular a este grupo religioso. No es el momento de discutir si esta religión es desnacionalizadora o atenta contra el patriotismo de los mexicanos o la unidad de la nación, sólo quiero establecer que algunos de los hijos de los miembros de esta religión han sido expulsados de sus escuelas y posteriormente castigados por sus creencias religiosas, sin que hasta el momento ningún pastor de la Iglesia católica haya hecho algo en su defensa. De hecho, casi ninguna Iglesia, con la honrosa excepción de los metodistas (según tengo conocimiento), se ha manifestado en favor de la libertad religiosa de los Testigos de Jehová. Ciertamente, hay allí una diferencia de interpretación acerca de lo que es libertad religiosa, pues algunos miembros de la jerarquía católica consideran que esta noción no incluye la libertad de hacer proselitismo, pues se presume que hay en ello una coacción indebida hacia los creyentes.

En todo caso, todavía nos falta mucho por recorrer para alcanzar una concepción unánime de lo que es la libertad religiosa. Lejos estamos de ver un caso como el de las coaliciones de católicos, judíos, evangélicos y miembros de otros grupos religiosos que se formaron en Estados Unidos para defender a los *Hare Krishnas* en su derecho a solicitar fondos y repartir su literatura en los aeropuertos neoyorquinos. O la muy importante asociación de esfuerzos entre miembros de diversas confesiones, incluidos católicos, para impulsar la llamada “Acta de Restauración de la Libertad Religiosa” en el congreso de esa nación. O la solidaridad que una pequeña

Iglesia de santería en Florida está recibiendo de otros grupos religiosos en su lucha por lo que considera la reivindicación de sus legítimos derechos religiosos.³²

Todo esto nos lleva a un último punto ligado con la cuestión de la libertad religiosa. Dicha noción puede ser entendida, ya lo vimos, de muchas maneras. En ocasiones se ve como una reivindicación del derecho estricto de tener libertad para profesar la religión que en conciencia se considere verdadera.³³ Pero también puede significar, de acuerdo con la tradición estadounidense, el derecho de creer o no creer en nada. Así, por ejemplo, en el caso de *Torcaso vs. Watkins* de 1961, la Suprema Corte de Justicia de esa nación declaró como anticonstitucional una ley de Maryland en la que se requería “una declaración en la existencia de Dios” para poder ocupar un puesto público. La Suprema Corte negó así (sentando un precedente importante) cualquier tratamiento preferencial de creencias teístas sobre las no teístas, o religiosas contra irreligiosas como calificación para un puesto público.³⁴

Por otro lado, en la tradición francesa la noción de “libertad religiosa” no existe como concepto jurídico. La *Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano* de 1789 afirma que estos derechos son la libertad, la propiedad, la seguridad y la resistencia a la opresión. Luego, en su artículo 10 sostiene que “nadie debe ser inquietado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no altere el orden público establecido por la Ley”.³⁵ Para la tradición francesa, la noción de libertad religiosa es un concepto inútil en la medida que hay expresiones técnicamente más precisas como libertad de conciencia, libertad de asociación, libertad de culto y libertad de expresión. De esa manera, la enseñanza católica en Francia no se funda en la libertad religiosa, sino en la libertad laica de enseñanza; y la libertad de la prensa confesional no se funda en una libertad religiosa, sino en una libertad civil que es la libertad de prensa.

32 Sobre estos casos y la cuestión general de la situación de la libertad religiosa actualmente en estados Unidos, véase el artículo de Drinan S. J., Robert F. y Huffman, Jennifer I., “Religious Freedom and the *Oregon v. Smith* and *Hialeah Cases*”, *Journal of Church and State*, vol. 35, núm. 1, invierno de 1993.

33 Véase, por ejemplo, el libro de Pacheco, Alberto, *Temas de derecho eclesiástico mexicano*, México, Ediciones Centenario, 1993, p. 32.

34 Wood, Jr, James E., *Ecumenical perspectives on Church and State*, cit., nota 10, p. 11.

35 Secretaría de Gobernación, *op. cit.*, nota 14, pp. 13-15.

Lo anterior nos lleva a plantearnos la siguiente pregunta: ¿puede y debe un Estado laico definir lo que es la libertad religiosa, si supuestamente parte de su papel moderno es el de no intervenir en asuntos internos de las Iglesias o en las convicciones personales de los hombres?, ¿puede el Estado distinguir lo que es religioso de lo que no lo es, o constituye eso una infracción a la libertad religiosa?, ¿puede el Estado definir lo que es una religión o tiene que aceptar a todas las agrupaciones que se presenten como tal? Las posibilidades son muchas. En el caso de España, su Ley Orgánica sobre la Libertad Religiosa excluye del beneficio de la noción de libertad religiosa a las actividades o fenómenos que, desde su punto de vista, se reclamarían incorrectamente como religiosas. Así, quedan fuera del marco de protección de dicha Ley “las actividades, las finalidades y las sociedades en relación con el estudio de la experimentación de los fenómenos síquicos, o parasicológicos o la difusión de valores humanistas o espiritualistas u otros fines análogos extranjeros a los fines religiosos”.³⁶ Para muchos especialistas esta definición de lo que es y no es religioso parecerá por lo menos arbitraria, lo que lleva nuevamente al planteamiento de la pregunta: ¿es necesario definir a la libertad religiosa, o puede ésta ser incluida en las libertades civiles y es entonces innecesaria su formulación?

En el caso mexicano, ¿es necesario hablar de libertad religiosa, cuando existen las nociones de libertad de creencias, de expresión, de prensa, de asociación y de culto? Por lo mismo, ¿las supuestas o reales limitaciones a la libertad religiosa son realmente eso o más bien un subproducto de las limitaciones a las libertades cívicas? En otras palabras: ¿debemos seguir tratando el caso de la libertad religiosa en México como una excepción, o como un ejemplo más de una realidad específica, donde las leyes han venido respondiendo a una particular adaptación y desarrollo histórico de la noción de libertad religiosa?

Por mi parte, tiendo a pensar que la mejor manera de luchar por la libertad religiosa en México es a través de la ampliación de las libertades cívicas. Así, por ejemplo, el problema de los impedimentos en materia de comunicación social para las asociaciones religiosas probablemente se resolverá más fácilmente una vez que la política global de comunicación social se liberalice. De la misma manera, el impedimento para constituir partidos políticos con referencias confesionales no se resolverá por la vía de la libertad religiosa, sino que tendrá más fácil solución una vez que nuestro sis-

36 Cit. por Minnerath, Roland, *op. cit.*, nota 19, p. 147.

tema político alcance un mayor desarrollo democrático. Es por todas estas razones que sigo pensando que la noción de libertad religiosa puede representar un problema jurídico, pero es antes que nada una cuestión que tiene que ver con nuestros antecedentes históricos y sociales. Podemos intentar borrarlos y superarlos, pero más valdría la pena reconocerlos para poder precisamente saber los alcances, límites y posibilidades que en nuestro país tiene una noción como la de libertad religiosa.