

GONZALO VILLAGRÁN SJ*

LA INCLUSIÓN DEL ISLAM EN ESPAÑA VISTA DESDE EL MAGISTERIO SOCIAL CATÓLICO¹

Fecha de recepción: 29 de enero de 2017

Fecha de aceptación y versión final: 1 de marzo de 2017

RESUMEN: Partimos de la comprensión del magisterio social católico como tradición basada en la revelación cristiana, lo que nos permite pensar la reflexión desde este magisterio sobre el Islam como un principio de diálogo interreligioso. A partir de aquí vemos que la posición del magisterio social se basa en el reconocimiento de la dignidad humana y se declina en dos grandes principios y una característica: los principios de la libertad religiosa y el bien común, y el diálogo como modo de proceder del magisterio social. Estas características nos dibujan el perfil de un comunitarismo moderado. Desde aquí podemos ver que el modelo de integración español, fuertemente inspirado por el pensamiento social cristiano, sigue bastante estos puntos aunque se aleja en cuanto que no pide al Estado una defensa del contenido del bien común ni invita al diálogo interreligioso. Estos pueden ser caminos de desarrollo de dicho modelo.

PALABRAS CLAVE: magisterio social; dignidad humana; libertad religiosa; bien común; diálogo interreligioso; tradición.

* Profesor adjunto. Departamento de Praxis. Colaborador Cátedra Andaluza para el Diálogo de las Religiones (CANDIR), Facultad de Teología de Granada: gvillagran@probesi.org; ORCID: 0000-0002-7942-7175.

¹ Este artículo forma parte del proyecto de investigación del grupo «Islam y sociedad en la España contemporánea» de la red Pluriel, <http://pluriel.fuce.eu/thematique/islam-et-la-societe-contemporaine-espagnole/>

Islam's inclusion in Spain as seen from Catholic social teaching

ABSTRACT: If we consider Catholic social teaching as a tradition of social thought based on Christian revelation, this teaching's reflection on Islam is already the beginning of interreligious dialogue. Catholic social teaching's position on the inclusion of Islam is based on a main assertion, human dignity, developed then in the principles of religious freedom and the common good, as well as in dialogue as a main characteristic of its way of proceeding. These traits design a view of society similar to a moderate communitarianism. From this point of view we can evaluate the Spanish inclusion model, strongly inspired by Catholic social thought. In fact, the Spanish model follows closely these main principles. However, we can also notice how this model drifts apart from Catholic social teaching as it does not demand the State to protect an objective common good or to promote interreligious dialogue. These can be the lines of the development of the model in the future.

KEY WORDS: catholic social teaching; human dignity; religious freedom; common good; interreligious dialogue; tradition.

La presencia de una creciente comunidad islámica en España es la expresión más significativa de la realidad de pluralismo religioso en nuestra sociedad. Esta comunidad islámica es, sin contar a los no creyentes o agnósticos, la adscripción religiosa más numerosa tras la Iglesia católica alcanzando actualmente alrededor de un 2 % de la población². Si tenemos en cuenta que la identidad española tradicional se había forjado desde el enfrentamiento histórico con el Islam durante la Edad Media y desde la identidad católica, esta presencia creciente de la tradición islámica en nuestro suelo tiene un carácter simbólico muy fuerte.

Este creciente pluralismo religioso, y el carácter fundamentalmente público y social del Islam, nos obligan a reconocer que es necesario incluir una perspectiva explícitamente religiosa para comprender este nuevo fenómeno social del pluralismo. Esta es nuestra propia perspec-

² Es difícil de determinar el porcentaje exacto de musulmanes en la población española. Mientras las cifras oficiales lo reducen a aproximadamente un 1,5 %, las fuentes musulmanas lo aumentan hasta el 3 %. Parece razonable habar de una cifra media como el 2 % pues así lo afirma un organismo internacional como es el *Pew Research Center*, cf. «Spain», en *Pew Research Center's Religion and Public Life Project*, 2014, http://www.globalreligiousfutures.org/countries/spain#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2012.

tiva sobre el pluralismo religioso que quiere introducir, junto con otras posiciones, una perspectiva teológica desde las tradiciones religiosas implicadas. En este sentido hacemos nuestra tesis como la de José Casanova que habla de una desprivatización actual de las religiones que lleva a estas a tener una influencia fuerte en la vida social³.

Al incorporar la dimensión teológica y religiosa al hecho del pluralismo religioso rápidamente nos vemos frente a una necesidad nueva, la de incorporar una dimensión de diálogo entre las diferentes tradiciones religiosas existentes en una sociedad.

En el caso español, es evidente que un actor religioso principal, y de gran influencia social y cultural, es la Iglesia católica, a la que aún se adscriben –al menos formalmente– la mayoría de la población española a pesar de la creciente secularización⁴. Por lo tanto la gestión del pluralismo religioso en España, y la relación con la comunidad Islámica en particular, exigen tener en cuenta el diálogo de esta tradición islámica con la tradición católica que tan hondamente ha marcado la sociedad española en el pasado. Introduciremos esta otra tradición religiosa presentando su visión de cómo se puede incluir comunidades religiosas en una sociedad mayor y evaluando desde ahí el modelo español de inclusión del Islam. Aunque nuestro objetivo será en principio meramente evaluativo, la introducción de esta tradición de pensamiento social cristiano es ya una forma de poner las bases de un primer diálogo interreligioso islamocristiano en la España de hoy. Este diálogo interreligioso es imprescindible para construir las sociedades pluralistas modernas a ojos de autores como Jürgen Habermas⁵.

³ J. CASANOVA, *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.

⁴ En el encuesta sobre religión realizada por el C.I.S. en 2008, el 73,1 % de los encuestados se declaraba católico, cf. CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLÓGICAS, *Estudio 2776: Religión II* (10/20/2008), 2008, http://www.cis.es/cis/opencm/EN/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=10382.

⁵ «Los ciudadanos religiosos tienen que encontrar una actitud epistémica hacia otras religiones y visiones del mundo que le son extrañas y con las que se topan dentro del universo de discurso ocupado hasta entonces por su propia religión. Y esto se logra en la medida en que dichos ciudadanos pongan autoreflexivamente en relación sus concepciones religiosas con las doctrinas de salvación que compiten entre sí, de modo que esa relación no haga peligrar su propia pretensión exclusiva de verdad». J. HABERMAS, *La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares*, en *Entre naturalismo y religión*, Barcelona 2006, 144-145.

Por lo tanto, en este ensayo comenzaremos primero reflexionando sobre la naturaleza del magisterio social para mostrar su capacidad de ser vehículo de un auténtico diálogo interreligioso, a continuación presentaré una raíz principal del magisterio social en la revelación cristiana que ayude a captar mejor el carácter teológico de este. Posteriormente presentaré, a partir de la síntesis del magisterio social los principios más significativos de este magisterio para pensar la inclusión de la comunidad islámica en una sociedad. Finalmente, identificaremos los puntos de similitud y de contraste entre las orientaciones del magisterio social y el modelo de inclusión español.

1. EL MAGISTERIO SOCIAL DE LA IGLESIA COMO TRADICIÓN

A la hora de presentar la posición de la Iglesia católica, desde su magisterio social –también llamado Doctrina Social de la Iglesia– sobre la situación de las comunidades religiosas en las sociedades modernas, y en concreto sobre el Islam, es importante tomar conciencia de las particularidades del magisterio social. Frente a posiciones que consideren el magisterio social un conjunto meramente normativo en temas sociales y legales, aquí vamos a resaltar su carácter teológico y su conexión con la revelación cristiana. De esta manera el magisterio social puede ser una ayuda no solo para evaluar las situaciones sociopolíticas, sino también para favorecer un diálogo interreligioso sobre ellas con otras tradiciones.

El magisterio social de la Iglesia, en cuanto corpus de documentos de la jerarquía católica sobre la vida social, tiene un carácter multidisciplinar y dirigido especialmente a la transformación social que lo hace difícilmente clasificable (¿filosofía política?, ¿corriente económica?, ¿teología?...). Siguiendo la propuesta Johan Verstraeten considero que lo más apropiado es considerar este magisterio como una «tradición» de pensamiento sobre la sociedad. Verstraeten habla así del magisterio social como, en sus palabras, «un conjunto de comprensiones compartidas sobre el ser humano, los bienes sociales y los arreglos distributivos»⁶. Este conjunto de comprensiones compartidas es algo reflexionado y ra-

⁶ «The Catholic social tradition can be interpreted as a tradition which comprises a particular set of shared understandings about the human person, social goods and their distributive arrangements». J. VERSTRAETEN, *Re-Thinking Catholic Social Thought*

zonado, no simplemente una serie de opciones arbitrarias. Es además una narrativa viva en cuanto que está enraizado en las narrativas de la Escritura cristiana, y en cuanto que se materializa en las prácticas y vida de la comunidad cristiana, desde la liturgia a la acción social de la Iglesia⁷. Es por tanto, una parte integral de la vida de una comunidad, conectada con sus prácticas cotidianas y opciones, y que va siendo moldeada por la comprensión que dicha comunidad tiene de su entorno social.

Una comprensión así del magisterio social, más rica que una visión reductora de carácter puramente normativo o técnico, nos permite percibir cómo en el encuentro con el magisterio social de la Iglesia se está dando, de hecho, un diálogo con el conjunto de la revelación cristiana y con la vida de esta comunidad. El encuentro con el magisterio social no es, pues, simple debate sociopolítico, sino que tiene auténtico carácter de diálogo interreligioso.

2. LAS RAÍCES EN LA REVELACIÓN CRISTIANA

Para valorar adecuadamente este carácter teológico del magisterio social, y para resaltar las narrativas vivas de la tradición cristiana, en términos de Verstraeten, que están tras él, es importante mostrar la inspiración última del magisterio social en las fuentes de la revelación cristiana. El conocer esta inspiración hace más fácil la acogida del mensaje de este magisterio por otras tradiciones religiosas como expresión de lo propio de la tradición católica.

La visión cristiana de la vida social se sostiene sobre un primer principio teórico: la dignidad humana⁸. El término ha estado presente en el magisterio social desde las primeras encíclicas, pero es sobre todo a partir del magisterio de Juan XXIII y de los documentos del Vaticano II que esta categoría centra toda la reflexión social católica. De hecho, se

as Tradition, en J. Boswell; F. Mchugh y J. Verstraeten (ed.), *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*, Lovaina 2000, 64.

⁷ Cf. *ibid.*, 63-65.

⁸ «En el centro del humanismo de la ética social cristiana se encuentra la concepción de la dignidad de la persona y de la sociedad como una comunidad de personas.» J. L. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana: Claves católicas de una gran conexión*, Madrid 2009, 260.

afirma que los principios de la Doctrina Social están articulados entre sí, siendo la fuente de todos la misma dignidad humana⁹.

La centralidad de esta categoría supone la recepción e integración de las intuiciones kantianas en la tradición católica¹⁰ entroncando con la tradición de los derechos humanos. Por lo tanto, esta categoría fundamental de la dignidad humana, se convierte así en un puente fundamental para conectar el pensamiento social cristiano con el pensamiento secular de la modernidad.

La tradición social católica ha enraizado la intuición de la dignidad intrínseca del ser humano en la afirmación de la Escritura Sagrada cristiana del ser humano como creado a «imagen y semejanza de Dios» (Gn 1,26-27)¹¹. En el versículo 27 se utiliza la expresión «imagen de Dios» para describir al ser humano. Esta expresión –o similar– aparece 4 veces en todo el Antiguo Testamento¹². La palabra hebrea para expresar imagen es la palabra *selem*. Muy probablemente el uso de esta palabra para describir al ser humano hace referencia al uso en las culturas egipcia y Mesopotamia de la misma idea para describir a los gobernantes y reyes; debido a su autoridad estos serían «imagen de Dios». Su uso en Gn 1,27 para describir al ser humano en genérico sería así una forma de expresar su dignidad: Todos los seres humanos sin distinción están relacionados con Dios y a sus ojos todos tienen una cualidad similar a la realeza.

⁹ «Los principios permanentes de la doctrina social de la Iglesia constituyen los verdaderos y propios puntos de apoyo de la enseñanza social católica: se trata del principio de la dignidad de la persona humana... en el que cualquier otro principio y contenido de la doctrina social encuentra fundamento» *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* [CDSI], 160; «[L]os principios de la doctrina social deben ser apreciados en su unidad, conexión y articulación. Esta exigencia radica en el significado, que la Iglesia misma da a la propia doctrina social, de «corpus» doctrinal unitario que interpreta las realidades sociales de modo orgánico» CDSI, 162. Véase la nota 15.

¹⁰ «Éste es el registro que podemos denominar cristiano-kantiano, porque si la imagen procedía del humus cristiano, el concepto lo puso Kant». J. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, 263.

¹¹ «Y dijo Dios: 'Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las sierpes que serpean por la tierra'. Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó». Gn 1,26-27. Para este comentario a esos versículos del libro del Génesis, cf. V. P. HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 1-17*, The New International Commentary on the Old Testament 1, Grand Rapids 1990, 131-141.

¹² Gn 1,26.27; 9,6; 5,3.

En el mismo versículo se utiliza también la expresión «como semejanza nuestra». Para algunos expertos, el uso del término semejanza (*demût*) es una forma de rebajar el alcance del término imagen (*selem*) que tiene profundas repercusiones teológicas. Para otros, sin embargo, más bien refuerza la afirmación que implica el término imagen al afirmar que es posible conocer algo de Dios a través del conocimiento de su imagen.

En cuanto al contenido del hecho de ser imagen de Dios hay que decir que no es el objeto del texto del Génesis. A lo largo de la historia los intérpretes de la Biblia han asociado la idea de imagen con las principales dimensiones de la vida humana: el alma, la conciencia, la razón, la oración... El texto bíblico tan solo pretende constatar el hecho de que el hombre tiene el rango de imagen de Dios sin concretar más esta afirmación. Sin embargo, sí podemos deducir de dicho texto que la categoría de imagen se aplica a la totalidad del ser humano y por lo tanto no puede asociarse a una dimensión de este en detrimento de las otras. Hay por lo tanto una comprensión del ser humano como una unidad.

El teólogo moralista jesuita Julio Martínez identifica siete notas principales que se derivan de esta iconalidad divina del ser humano: no se trata de una definición metafísica sino una afirmación sobre la relacionalidad con Dios del ser humano; se supera una visión mítica del orden cósmico que libera al hombre; es el hombre completo, con todas sus relaciones, el que es imagen de Dios; lleva a pensar las relaciones con los otros seres humanos de una determinada manera; fundamenta la relación de dominio del hombre de la creación no-humana llamada a la comunión con ella; recuerda al ser humano que no es Dios; implica que el ser humano es responsable de las acciones que realiza y que omite¹³.

Martínez, justo con el relato de la creación, afirma que, en la tradición social católica, también es necesario entender la categoría de dignidad humana desde el misterio de la cruz de Jesucristo. Las experiencias de injusticia, de sufrimiento y de dolor ponen en cuestión la visión positiva del hombre que nos da el relato de la creación, y por tanto la misma dignidad humana. Mirando estos hechos desde la perspectiva de Jesucristo los entendemos como el producto del pecado introducido por el hombre. Las afirmaciones de la Escritura cristiana sobre la muerte de Cristo por nosotros y su resurrección¹⁴ nos permiten entender cómo

¹³ Cf. J. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, 210-220.

¹⁴ Por ejemplo: «Cristo resucitó, con su muerte destruyó la muerte y nos dio vida para que, hijos en el Hijo, clamemos en el Espíritu: *Abba, Padre*» (Rm 8,15; Gal 4,6).

Dios vence a ese pecado y se une a todo aquel que sufre para compartir su dolor, reconociendo así su dignidad, y nos llama a plenificar nuestra dignidad humana trabajando también nosotros por aliviar el dolor de otros.

A partir de esta afirmación primera de la dignidad de todo ser humano, el magisterio social va desarrollando toda una visión de la sociedad que se ha ido desplegando y clarificando a lo largo de al menos 125 años. La visión de la sociedad que esta clarificación nos deja nos permite identificar ciertos principios importantes a considerar al pensar la inclusión de comunidades religiosas como el caso de la musulmana en España.

3. CLAVES DEL MAGISTERIO SOCIAL PARA EVALUAR EL MODELO DE INCLUSIÓN DEL ISLAM

Para plantear de manera más sistemática la posición de la Iglesia con respecto a la relación con la comunidad musulmana me guiaré para trazar el marco interpretativo de fondo, por el *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI) del 2005¹⁵. Este documento –elaborado a petición de Juan Pablo II– supone un esfuerzo de la curia romana, en concreto del Pontificio Consejo Justicia y Paz, por sintetizar y sistematizar el magisterio social existente hasta ese momento. Aunque tiene un tono un poco escolástico, no tiene la autoridad doctrinal de las encíclicas sociales, y no permite percibir el progreso histórico de esta tradición social, el *Compendio* es de gran ayuda para poder hacer una presentación de conjunto del magisterio social actual más allá de lo afirmado en cada documento particular.

En este sentido, el Compendio identifica 6 principios permanentes del magisterio social que sostienen la reflexión en este campo e iluminan el tratamiento de las diferentes problemáticas sociales cambiantes: el principio de la dignidad humana, del bien común, el destino universal de los bienes, el principio de subsidiariedad, la participación y el principio de solidaridad¹⁶. No se trata de axiomas aislados, sino de

¹⁵ PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*.

¹⁶ El principio de la dignidad humana es tratado en un capítulo aparte: CDSI, 105-159. El resto de principios se encuentra en: CDSI, 160-196.

están conectados y articulados e implican una visión de conjunto de las sociedades humanas¹⁷. Además, se considera el principio de la dignidad humana como el origen de todos los otros y el de solidaridad como su síntesis¹⁸.

A la hora de analizar la relación con la comunidad musulmana en la sociedad española contemporánea habría que tener en cuenta sobre todo dos principios: el de dignidad humana en cuanto que implica el derecho a la libertad religiosa, y el principio del bien común en cuanto criterio limitador de esa libertad¹⁹.

Junto con estos principios, a un nivel especulativo inferior, hemos de tener en cuenta otro elemento importante. El mismo compendio recoge algunos rasgos que han de ser característicos de la acción eclesial inspirada por el magisterio social. Entre estos rasgos recoge la promoción del diálogo, incluido el diálogo interreligioso. De la identificación de este rasgo podemos tomar también enseñanzas de cara a valorar la relación con la comunidad musulmana.

3.1. EL PRINCIPIO DE DIGNIDAD HUMANA: LA LIBERTAD RELIGIOSA

El Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia afirma que, en sus palabras:

«[l]a Iglesia ve en el hombre, en cada hombre, la imagen viva de Dios mismo; imagen que encuentra, y está llamada descubrir cada vez más profundamente, su plena razón de ser en Cristo, Imagen perfecta de Dios, revelador de Dios al hombre y del hombre a sí mismo» (105).

Vemos aquí recogido, por lo tanto, la posición que ya mencionábamos más arriba del carácter de imagen de Dios del ser humano como fundamento de su dignidad intrínseca que la Iglesia le reconoce²⁰. Este reconocimiento y defensa de la dignidad humana lleva a la Iglesia a reconocer explícitamente el valor de la tradición secular de los derechos

¹⁷ CDSI, 162-163.

¹⁸ CDSI, 160.

¹⁹ Se puede ver la concreción de la aplicación de estos principios en el breve párrafo en el que el CDSI menciona a las diferentes minorías que pueden existir en un país (387). Pedirá para estas el respeto a su cultura y su religión, pero a la vez les exigirá a estas minorías el que contribuyan al bien común del conjunto de la sociedad.

²⁰ CDSI, 144.

humanos como expresión de las exigencias de dicha dignidad. Entre tales derechos tiene un lugar privilegiado el derecho a la libertad religiosa al que la Iglesia considera un signo emblemático del conjunto de los derechos humanos²¹.

Para definir el derecho a la libertad religiosa, el compendio cita la Declaración *Dignitatis Humanae* (DH) que va a ser la mejor expresión de la posición de la Iglesia en este punto. La Declaración DH es un documento de segundo orden²² dentro del corpus del Concilio Vaticano II pero de una enorme importancia. Esta declaración supuso principalmente la plena aceptación de la libertad religiosa como un derecho fundamental consecuencia de la dignidad humana²³. En dicha declaración define la libertad religiosa de la siguiente manera:

«Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, tanto por parte de individuos como de grupos sociales y de cualquier potestad humana, y esto de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos»²⁴.

El reconocimiento de este derecho y sus implicaciones nos dan el marco en el que la Iglesia católica entiende la relación de la comunidad musulmana con las democracias modernas. En este sentido, debido a la dimensión social del hombre, el derecho a la libertad religiosa tiene implicaciones en cuanto a la libertad de acción de la comunidad religiosa a la que los individuos pertenecen. Así *Dignitatis Humanae* reconoce derechos de las comunidades religiosas como: seguir sus reglas, honrar a

²¹ «Se subraya el valor eminente del derecho a la libertad religiosa... El respeto de este derecho es un signo emblemático ‘del auténtico progreso del hombre en todo régimen, en toda sociedad, sistema o ambiente’» CDSI, 155.

²² Los principales documentos del Concilio Vaticano II son las cuatro grandes constituciones conciliares: *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia, *Lumen Gentium* sobre la Iglesia, *Dei Verbum* sobre la revelación, y *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia y el mundo.

²³ Hasta ese momento la Iglesia católica solo admitía la libertad de cultos; entendida como un mal menor en aquellas sociedades que no podían plantearse establecer la religión católica como oficial. En la redacción de la declaración DH tuvieron un papel destacado el jesuita norteamericano John Courtney Murray y el sacerdote italiano Pietro Pavan. Fue aprobada, tras un largo debate, en la última sesión del concilio en 1965.

²⁴ *Dignitatis Humanae*, 2.

Dios, ayudar y formar a sus miembros, promover instituciones, elección y formación de sus líderes, comunicación con autoridades religiosas fuera del país, erección y adquisición de edificios religiosos, enseñanza y profesión pública de su fe, manifestar las enseñanzas provenientes de la religión para el ordenamiento de la sociedad (DH 4).

Junto con estos derechos y libertades de las comunidades religiosas, la declaración también reconoce el papel de la familia para la libertad religiosa. Así se reconoce el derecho de los padres a ordenar la vida religiosa familiar así como a determinar la formación religiosa de sus hijos. Igualmente el respeto a la libertad religiosa exige no obligar a los niños a recibir enseñanzas que se oponen a la formación religiosa que le quieren dar sus padres (DH 5).

En apoyo de este reconocimiento de las iniciativas posibles consecuencia de la libertad religiosa viene otro principio del magisterio social: el principio de subsidiariedad. Este principio afirma, en palabras del compendio, que «todas las sociedades de orden superior deben ponerse en una actitud de ayuda (*'subsidium'*)... respecto de las menores»²⁵. Esto implica que son las organizaciones y comunidades de la sociedad civil –incluidas las comunidades religiosas– las que deben llevar la iniciativa en los diferentes campos de la vida social. El Estado y las diferentes autoridades públicas deben tan solo apoyar económica, institucional o legislativamente cuando estas organizaciones lo necesiten, e incluso retirarse si su acción entorpece el de estas asociaciones intermedias.

Este reconocimiento de una serie de libertades necesarias de las comunidades religiosas claramente apoya las demandas de la comunidad musulmana en cuanto a tener una autonomía de organización y de enseñanza que ha de ser respetada por el Estado. Este respeto es simplemente una expresión de la libertad religiosa de los musulmanes en la dimensión social de su fe.

Pero a su vez hay algunos puntos en que la comprensión de la libertad religiosa por la Iglesia católica entra en conflicto con la visión musulmana. La razón es que dicho reconocimiento de la libertad religiosa, aunque toca a la dimensión social, está basada en la dignidad humana de toda persona humana individual. Esto supone que la persona también tiene derechos de cara a la comunidad religiosa.

²⁵ CDSI, 186.

La Iglesia afirma que la persona está obligada a buscar la verdad, en este sentido no se trata de ningún relativismo (DH 2). Sin embargo la verdad ha de ser buscada desde la libertad para que esta búsqueda tenga valor (DH 3). Por lo tanto no se puede obligar a ninguna persona en la búsqueda de la verdad a obrar contra su conciencia ni por el Estado ni por la comunidad religiosa (DH 3). No se puede por lo tanto impedir que una persona se acerque a otras religiones o decida cambiar de religión. Igualmente se considera contrario a la libertad religiosa cualquier tipo de coacción o de persuasión deshonesta por parte de la comunidad religiosa al individuo (DH 4).

Con posterioridad al tratamiento integral de la libertad religiosa que realiza *Dignitatis Humanae*, el magisterio social posterior introduce algunos matices. Estos matices responderán sobre todo a contestar a la creciente influencia de la secularización en la cultura. Así Juan Pablo II frente a lecturas más secularizantes de la tradición de los derechos humanos afirmará que la libertad religiosa tiene un carácter de fuente y síntesis privilegiada del resto de derechos humanos (*Redemptoris Hominis*, 17 y *Centesimus Annus*, 47). Por su parte, Benedicto XVI, frente a la tendencia a la privatización de las religiones en las sociedades occidentales, en *Caritas in Veritate* (CV) se acerca a la libertad religiosa especialmente en cuanto condición de posibilidad de la contribución de las religiones al desarrollo integral de las sociedades. El fanatismo religioso de una religión concreta o el ateísmo explícito o práctico de un gobierno impiden dicha contribución (CV 29). Por último, el impedir que las religiones tengan un lugar en la plaza pública tiene consecuencias para el verdadero desarrollo de las sociedades pues impide la colaboración entre los ciudadanos y anula la capacidad de la religión de purificar la razón y la técnica (CV 56).

3.2. EL PRINCIPIO DEL BIEN COMÚN: LÍMITES A LA LIBERTAD RELIGIOSA

El compendio de la Doctrina Social de la Iglesia afirma sobre el principio del bien común lo siguiente:

«Una sociedad que, en todos sus niveles, quiere positivamente estar al servicio del ser humano es aquella que se propone como meta prioritaria el bien común, en cuanto bien de todos los hombres y de todo el hombre. La persona no puede encontrar realización solo en sí misma, es decir, prescindir de su ser “con” y “para” los demás». (165)

Por lo tanto la sociedad ha de velar por el bien integral de todos sus miembros –tengan la creencia que tengan– como resultado de la igual dignidad de todos los seres humanos. Por lo tanto, el respeto a este principio impondrá necesariamente limitaciones a las concreciones de la libertad religiosa individual y social. Este bien común es responsabilidad de toda la sociedad, pero tiene implicaciones especialmente para el Estado que debe armonizar los diferentes bienes particulares (169).

Esta limitación de la libertad religiosa en función del bien común está debidamente recogida en la Declaración *Dignitatis Humanae* que ya hemos visto. En esta declaración se asigna la responsabilidad de cuidar estos límites en particular a la autoridad civil por medios de normas jurídicas adecuadas (DH 7). La declaración habla de la necesidad de proteger los derechos de todos los ciudadanos, de promover la «honesta paz pública», favorecer la convivencia en justicia y custodiar la moralidad pública. Todo esto está comprendido en la noción de «orden público» que es parte del bien común. Frente a posibles peligros de abusos en la aplicaciones de estas restricciones, la declaración da una orientación para su aplicación y habla del principio de «tanta libertad como sea posible y solo la restricción estrictamente necesaria».

En la evolución del magisterio social se introdujo algún matiz en esta consideración de las restricciones de la libertad religiosa. Así *Centesimus Annus* llama la atención de cómo las democracias modernas con frecuencia son incapaces de decidir según el bien común y por lo tanto implementar los límites que este supone (CA 47). Por su parte, Benedicto XVI rechaza entender la libertad religiosa como mero indiferentismo religioso y recuerda la necesidad de discernir la contribución real de las diferentes religiones al bien común (CV 55). El papa identifica como criterios para un tal discernimiento de la contribución de las religiones los siguientes: el criterio de la caridad y la verdad, «la posibilidad de emancipación y de inclusión en la óptica de una comunidad humana verdaderamente universal», y, por último, el criterio que el papa llama de «todo el hombre y todos los hombres».

Esta consideración de unos límites en cuanto al ejercicio de la libertad religiosa supone que el magisterio social de la Iglesia contempla la necesidad de establecer límites a las comunidades religiosas en su actividad y que estos límites son establecidos principalmente por el Estado. Así este tiene un importante papel que jugar en el ordenamiento de la sociedad, también en su dimensión religiosa.

Las limitaciones a esta libertad religiosa son establecidas principalmente a través del concepto de orden público. Un problema es que este concepto no está lo bastante clarificado. Sí parece incluir, en cualquier caso, el respeto a los derechos fundamentales de todos los ciudadanos, la paz pública, la convivencia y la moralidad pública. El papa Benedicto transmite un poco el tono que han de tener estos límites: el respeto a la verdad y la caridad y la apertura a la universalidad más allá de la propia religión. En cualquier caso, en general se transmite que esta limitación a la libertad religiosa debe ser la menor posible.

3.3. EL DIÁLOGO COMO CARACTERÍSTICA DE LA ACCIÓN SOCIAL: LA RELACIÓN CON LA COMUNIDAD MUSULMANA

Pero aún podemos completar nuestro acercamiento a la relación con la comunidad musulmana incluyendo otro punto importante: la necesidad de incluir el diálogo interreligioso como elemento importante de la vida social. Puesto que no estamos hablando de comunidades religiosas en general, sino de la relación con una comunidad concreta, la musulmana, desarrollaremos también aquí cómo contempla el magisterio social dicho diálogo.

Al ser un tema que se aleja de los principios de la vida social, no está tratado en el Compendio al mismo nivel que los anteriores principios. Sin embargo, el Compendio sí lo recoge en su tercera parte, más práctica que la parte de los principios, dedicada a describir las características de la acción eclesial que ha de surgir del magisterio social. Así el magisterio social invita a que una característica principal de las sociedades sea el diálogo: diálogo con la sociedad y la autoridad política, diálogo ecuménico, diálogo interreligioso. A la vez se trata de un rasgo que la Iglesia católica quiere que tenga su propia acción social, y una demanda para el conjunto de la vida social. Así, sobre el diálogo interreligioso, el Compendio afirma:

«La doctrina social se caracteriza también por una llamada constante al diálogo entre todos los creyentes de las religiones del mundo, a fin de que sepan compartir la búsqueda de las formas más oportunas de colaboración: las religiones tienen un papel importante en la consecución de la paz, que depende del compromiso común por el desarrollo integral del hombre» (537).

Por lo tanto, para la consecución de los fines propios del magisterio social, como son la paz y el desarrollo integral, es necesario el diálogo entre las religiones, y en concreto con la comunidad musulmana.

Al hablar de diálogo, y de diálogo interreligioso, para entender bien como lo comprende el magisterio eclesial, es necesario hacer referencia al documento que sentó las bases doctrinales de dicha acción apostólica de la Iglesia: la encíclica *Ecclesiam Suam* de Pablo VI publicada en 1964. Esta encíclica fue una de las primeras de dicho papa y la publicó durante el trascurso del concilio. En ella Pablo VI presenta una visión completa de la Iglesia y su misión inspirada en lo ya afirmado previamente por el Concilio. En dicha encíclica, el papa afirmaba que el diálogo es una característica principal de la misión de la Iglesia (27). Este diálogo de la Iglesia con el mundo y los demás actores, tiene un origen trascendente, pues se realiza a la imagen del diálogo que establece Dios con el hombre, expresado en la oración, resumen de la revelación (28). Esta inspiración trascendente del diálogo en cuanto a instrumento apostólico nos muestra las características que debe tener (29): debemos tomar la iniciativa sin esperar a ser llamados, debe ser impulsado por el amor al otro, no tiene que ajustarse a los méritos del otro, deja libre al otro para aceptarlo o no, se dirige a todos sin discriminación, avanza pacientemente por grados según las circunstancias lo permiten.

Más allá de las referencias generales al diálogo, podemos también buscar en el magisterio social referencias a la forma que ha de asumir el diálogo concreto con la tradición islámica, para ello hemos de fijarnos en otros documentos. En este sentido, en paralelo al papel que juega la Declaración *Dignitatis Humanae* encontramos en el corpus de documento del Concilio Vaticano II la Declaración *Nostra Aetate* sobre la relación con las religiones no cristianas. Esta declaración tiene gran importancia al ser el primer documento de la Iglesia católica que se abre al reconocimiento del valor de las religiones no cristianas –especialmente judaísmo y, en menor medida, Islam– e invita al diálogo con ellas. En esta declaración encontramos las bases de la reflexión más concreta de la Iglesia católica sobre la relación con el Islam.

La Declaración reconoce que la unión entre los hombres y el mayor vínculo entre ellos –y por lo tanto el creciente pluralismo– obligan a considerar esta relación con otras religiones (NA 1). A través de dicha relación la Iglesia quiere cumplir su papel de signo de unidad y caridad así como contribuir a la respuesta a las preguntas esenciales del ser humano.

Sobre la relación con el Islam, tras identificar los puntos en común con el cristianismo, la declaración afirma:

«Si en el transcurso de los siglos surgieron no pocas desavenencias y enemistades entre cristianos y musulmanes, el Sagrado Concilio exhorta a todos a que, olvidando lo pasado, procuren y promuevan unidos la justicia social, los bienes morales, la paz y la libertad para todos los hombres» (NA 3).

Por lo tanto el diálogo con el Islam ha de buscar, además del encuentro entre religiones, el logro de ciertas condiciones de bienestar social: justicia social, bienes morales, paz y libertad.

Con posterioridad a *Nostra Aetate* ha habido diferentes momentos en que se ha hablado del diálogo con el Islam²⁶. Por su carácter sintético y por su especial tratamiento del tema que nos ocupa me fijaré en la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del papa Francisco de 2013. Esta exhortación quería ser un estímulo a la labor evangelizadora de la Iglesia, en la cual el papa Francisco incluye todo la acción de la Iglesia en la vida social. El papa subrayará el diálogo como instrumento privilegiado de esa acción eclesial. En este sentido, en el documento se habla del diálogo social como un instrumento imprescindible para crear una cultura nueva basada en un acuerdo para vivir juntos, en un pacto social y cultural (EG 239). Este diálogo a todos los niveles debe incluir el diálogo interreligioso por ser una condición necesaria para la paz en el mundo (EG 250). Se trata por lo tanto de un deber moral de cristianos y de miembros de otras religiones. Este diálogo interreligioso debe evitar todo sincretismo conciliador fácil y permitir a los interlocutores mantenerse en sus convicciones y su identidad (EG 251).

En cuanto al diálogo en concreto con el Islam, el papa Francisco pide una adecuada formación de los interlocutores que les permita permanecer enraizados en su identidad a la vez que abiertos a los valores e inquietudes del otro (EG 253). El papa afirma explícitamente que, en sus palabras, «deberíamos acoger con afecto y respeto a los inmigrantes del Islam que llegan a nuestros países», pero que del mismo modo sería deseable que los cristianos tuvieran la misma libertad en los países musulmanes. El

²⁶ Por ejemplo el discurso de Juan Pablo II durante el encuentro con jóvenes musulmanes en el Estadio de Casablanca de 1985, el discurso del Benedicto XVI durante el encuentro con autoridades en su viaje al Líbano en 2012, o el Mensaje del papa Francisco a los Musulmanes por el Fin del Ramadán de 2013.

papa además separa los fundamentalismos violentos del auténtico Islam pues, en sus palabras, «el verdadero Islam y una adecuada interpretación del Corán se oponen a toda violencia» (EG 253).

Por lo tanto, al considerar la gestión de la presencia musulmana en España hoy, el magisterio social católico avisa de que no se puede pensar esta presencia sin abrirse a un diálogo de fondo con dicha tradición por parte de la sociedad general y de las otras tradiciones religiosas como la católica. La referencia al diálogo en principio se refiere a la acción misma de la Iglesia, pero se entiende a la vez que supone una disposición más general necesaria para construir juntos la sociedad. Sin incorporar esta dimensión de diálogo interreligioso no se puede pensar plenamente la construcción de acuerdo de convivencia para dicha sociedad. Dicho diálogo de tradiciones pide a los católicos la acogida y apertura a los musulmanes recién venidos entre ellos, como es el caso de España. Pide también el reconocimiento de que los fundamentalismos islámicos no representan la totalidad del Islam y piden una actitud de respeto, apertura y escucha al otro. A la vez se ha de respetar el enraizamiento de los fieles de cada religión en su propia tradición sin pedirles que lo abandonen y, sin condicionarlo a esto, se puede utilizar dicho diálogo para llamar la atención a la comunidad musulmana sobre situaciones de falta de reciprocidad con algunas situaciones de los cristianos en países musulmanes.

4. LA PROPUESTA SOCIAL DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA: UN COMUNITARISMO MODERADO

Si echamos una mirada de conjunto a la propuesta del magisterio social en cuanto a la inclusión del Islam podemos intentar identificar el modelo societal que se está proponiendo en términos de filosofía política. De esta manera es posible hacer comparaciones con otros posibles modelos alternativos y valorar mejor las propuestas.

En este sentido, vemos cómo el modelo societal del magisterio social está enraizado en una determinada concepción de la persona, de las exigencias de su dignidad inherente y del carácter esencialmente social de esta. Julio Martínez habla en ese sentido de la visión del magisterio social como de un personalismo solidario²⁷.

²⁷ Cf. J. MARTÍNEZ, *Libertad religiosa y dignidad humana*, 273-274.

El teólogo moralista católico David Hollenbach, en diálogo con la tradición política liberal, se esfuerza en incluir este personalismo solidario del magisterio social dentro de las categorías de los debates principales de la filosofía política actual. Con todo lo que los términos del debate puedan tener de discutibles, Hollenbach quiere situarlo entre las categorías de «liberal» y «comunitarista». Entendiendo por liberal aquel modelo social en que el centro es el individuo autónomo; y por comunitarista aquel que pone el acento en la identidad y cohesión de las comunidades humanas concretas como fuentes de la identidad individual²⁸.

Hollenbach define esta visión de la sociedad del magisterio social como una relectura comunitarista de la tradición liberal o como un comunitarismo moderado²⁹. La razón es que la tradición social católica ha tomado el lugar preminente del individuo y su libertad personal como bases de la sociedad de la tradición liberal, pero lo ha integrado en una visión social estructurada según comunidades intermedias que garantizan la capacidad real del individuo de intervenir en la sociedad.

Para Hollenbach, la importancia de estas asociaciones está en que solo los lazos estrechos de solidaridad entre los miembros de una asociación humana libre permiten al individuo ser verdadero protagonista de la vida pública, pues aislado no puede hacer nada³⁰. Por esto llama a las asociaciones humanas comunidades de solidaridad³¹. En estas aso-

²⁸ «Todas las teorías que hemos examinado hasta aquí comparten un presupuesto importante [...]. Todas creen que promovemos los intereses de las personas dejando que ellas elijan por sí mismas el tipo de vida que quieren desarrollar [...] coinciden en que negarle a las personas esta autodeterminación implica no tratarlas como iguales [...] [por su parte] los comunitaristas sostienen que los liberales conciben equivocadamente nuestra capacidad para la autodeterminación, y que descuidan las condiciones sociales dentro de las cuales tal capacidad puede ejercerse de un modo significativo». W. KYMLICKA, *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona 1995, 219.

²⁹ «Catholic thought and action in the human rights sphere, in other words, are rooted in a communitarian alternative to liberal human rights theory.» D. HOLLENBACH, *A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from Catholic Tradition*, en R. B. Douglass y D. Hollenbach (ed.), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge, U.K. 1994, 128.

³⁰ «The bonds of communal solidarity formed in them [the associations] enable the persons to act together, empowering them to shape some of the contours of public life and social institutions ». D. HOLLENBACH, «Afterword: A Community of Freedom,» en *Catholicism and Liberalism*, 325.

³¹ «Catholicism will continue to point out that liberal notions of freedom and of the self encourage the separation of people into private and isolated worlds. And it

ciaciones las personas se unen libremente buscando un bien común particular de ellos que les permite relacionarse más allá de la búsqueda del interés propio. En este nivel estarían las iglesias y las diferentes comunidades religiosas como la comunidad musulmana de un país.

La sociedad completa es el espacio donde esas diferentes comunidades intermedias, con sus diferentes comprensiones del bien común, se encuentran e intentan construir algo en común. En este sentido, la sociedad se entiende como esencialmente pluralista. Esta sociedad debe ser una comunidad de libertad, donde las diferentes comunidades intermedias puedan compartir sus visiones del bien común e iniciar una conversación entre ellas de cara a lograr un bien común global de toda la sociedad³².

5. EVALUACIÓN DEL MODELO ESPAÑOL A LA LUZ DEL MAGISTERIO SOCIAL

Estos principios y desarrollos del magisterio social se sitúan en el espacio de lo prepolítico y no pretenden configurar ningún orden legal o político concreto. Sin embargo, sí implican una concepción antropológica y social capaz de inspirar y evaluar las realizaciones políticas concretas. En este sentido, queremos ver qué nos dice el diálogo entre las posiciones vistas del magisterio social y el modelo político de inclusión del Islam en la España actual.

A la hora de evaluar el modelo de inclusión del Islam que se ha dado en España a la luz de estas posiciones del magisterio social, lo primero tal vez es resaltar la fuerte influencia de dicho magisterio en el modelo político español. La razón es la fuerte base católica histórica de la cultura social y política española, a pesar del fuerte proceso de secularización de los últimos cuarenta años, así como el papel protagonista de muchos

offers an alternative vision of solidarity and community that can renew the promise of American democracy as a community of freedom that is both urgently needed and possibly even inspiring.» *Ibid.*, 341.

³² «[T]he experience since Vatican II leads many Catholics to the hope that communities holding different visions of the good life can get somewhere if they are willing to risk conversation and argument about these visions... Where such conversation about the good life begins and develops, a *community* of freedom begins to exist. And this is itself a major part of the common good». *Ibid.*, 334.

católicos inspirados por el Vaticano II en la transición democrática española³³. Esto hizo que en buena parte se tomaran las posiciones del magisterio social de la Iglesia posterior al Concilio, como referencia e inspiración de buena parte de la arquitectura institucional de la nueva democracia española. Esta inspiración se percibe claramente en la llamada al Estado a la colaboración con la Iglesia católica y otras confesiones religiosas en el art. 16.3 de la Constitución de 1978, lo que implica una laicidad positiva como posicionamiento de fondo.

De esta manera, el modelo jurídico español aúna dos tendencias diferentes en filosofía política. Por una parte la creación de federación y asociaciones representantes de las comunidades religiosas con cierta autonomía, expresión de la libertad religiosa y del principio de subsidiariedad, esto se concreta en los acuerdos entre el Estado y las diferentes confesiones religiosas. Por otra parte, el papel que se da al Estado de ordenar, regir y registrar la existencia y actividad de estas comunidades, expresión del principio de la ordenación al bien común, este papel queda reflejado en la concreción del derecho a la libertad religiosa en la Ley de libertad religiosa de 1980, especialmente los artículos 5 y 7. Esta mezcla de autonomía de las comunidades y control central del Estado, velando por el bien común, corresponde bien a la idea de un comunitarismo moderado con que describíamos en líneas generales el modelo social del magisterio social.

Donde encontramos las principales diferencias es en la comprensión del bien común y en la llamada al diálogo.

En primer lugar, el concepto de bien común en el magisterio social, en su gran amplitud conceptual, incluye un cierto carácter moral. Esto se recogía al incluir en DH 7 la moralidad como uno de los elementos del orden público por el que el Estado debe velar. Hemos visto como esta posición se acentúa en los magisterios de Juan Pablo II y Benedicto XVI, que demandan a la democracia una mayor capacidad de proponer y defender un bien común profundo frente a peligros de indiferentismo o simple *laissez faire*. En este sentido, el modelo de inclusión español no parece contemplar un papel para el Estado que se limite a ordenar razonablemente la convivencia plural y asegurar la seguridad, sin asumir ningún papel en cuanto a la moralidad o los fines últimos de la sociedad española. Curiosamente, esta demanda del magisterio social

³³ Cf. G. VILLAGRÁN y J. L. SÁNCHEZ NOGALES, *Islam's Integration in Spain: Islamo-christiana* 40 (2014) 131-136.

sería probablemente bien aceptada por la tradición musulmana en su concepción del Estado.

Por otra parte, el modelo de inclusión español tampoco contempla, ni favorece especialmente, el diálogo entre tradiciones religiosas y entre estas y la cultura secular. Se establecen reglamentaciones para ordenar las prácticas religiosas y las tradiciones religiosas pero no se contempla el intentar profundizar en ellas para comprenderlas y ordenarlas mejor, ni tampoco el encuentro de diferentes tradiciones religiosas para canalizar y coordinar su contribución a la sociedad. En este sentido, el ordenamiento español, a pesar de su esfuerzo de tolerancia plurirreligiosa demuestra un fuerte desinterés por el contenido y las aportaciones de estas tradiciones. Tal vez esto influya en algunos problemas del modelo español como la artificialidad de la representación oficial de las comunidades musulmanas que no llega a conectar con la realidad de la vida de esta comunidad. Tal vez la actividad de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa³⁴ haya sido el espacio donde se haya podido dar un mayor diálogo interreligioso en el ordenamiento español.

6. CONCLUSIÓN

Hemos visto como el ordenamiento sociopolítico español tiene una fuerte influencia del magisterio social católico, aunque conserva sus peculiaridades. Esto hace que en general dicho ordenamiento tienda a asimilar todas las comunidades religiosas con la Iglesia católica, lo que genera dificultades para integrarlas y respetar su personalidad. La comprensión del magisterio social como tradición arraigada en la revelación cristiana y apta para el diálogo, y la llamada a incluir el diálogo interreligioso como una característica de la sociedad plural española deberían ayudar a que el desarrollo futuro de dicho ordenamiento sea más fruto del diálogo entre las diferentes tradiciones religiosas, y de estas con la tradición secular. Esto permitiría reflejar mejor el creciente pluralismo religioso de la sociedad española que no estaba presente cuando se aprobó la Constitución democrática en 1978.

³⁴ Esta comisión está recogida en el art. 8 de la Ley de Libertad Religiosa de 1980.

7. BIBLIOGRAFÍA

- CASANOVA, J., *Public Religions in the Modern World*, Chicago 1994.
- CENTRO DE INVESTIGACIONES SOCIOLOGICAS, «Estudio 2776: Religión II (10/20/2008),» 2008. http://www.cis.es/cis/opencm/EN/1_encuestas/estudios/ver.jsp?estudio=10382.
- HABERMAS, J., *La religión en la esfera pública. Los presupuestos cognitivos para el 'uso público de la razón' de los ciudadanos religiosos y seculares*, en *Entre naturalismo y religión*, 122-55. Barcelona 2006.
- HAMILTON, V. P., *The Book of Genesis: Chapters 1-17*. The New International Commentary on the Old Testament 1. Grand Rapids, MI 1990.
- HOLLENBACH, D., *A Communitarian Reconstruction of Human Rights: Contributions from Catholic Tradition*, en R. B. Douglass y D. Hollenbach (ed.), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge, U.K. 1994, 127-50.
- *Afterword: A Community of Freedom*, en R. B. Douglass y D. Hollenbach (ed.), *Catholicism and Liberalism: Contributions to American Public Philosophy*, Cambridge, U.K. 1994, 323-43.
- KYMLICKA, W., *Filosofía política contemporánea. Una introducción*, Barcelona 1995.
- MARTÍNEZ, J. L., *Libertad religiosa y dignidad humana: Claves católicas de una gran conexión*, Madrid 2009.
- PONTIFICIO CONSEJO «JUSTICIA Y PAZ», *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia*, Ciudad del Vaticano 2005.
- «Spain», en *Pew Research Center's Religion and Public Life Project*, 2014. http://www.globalreligiousfutures.org/countries/spain#/?affiliations_religion_id=0&affiliations_year=2010®ion_name=All%20Countries&restrictions_year=2012.
- VERSTRAETEN, J., *Re-Thinking Catholic Social Thought as Tradition*, in J. Boswell; F. Mchugh y J. Verstraeten (ed.), *Catholic Social Thought: Twilight or Renaissance?*, Lovaina 2000, 59-77.
- VILLAGRÁN, G. y SÁNCHEZ NOGALES, J. L., *Islam's Integration in Spain: Islamochristiana* 40 (2014) 125-47.