

## LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ORIENTE MEDIO

Proclaim liberty throughout the land unto all the inhabitants thereof.  
Leviticus 25:10.

### **A modo de introducción**

Lo que observamos en la legislación islámica, ciertos castigos estipulados por la sharia que entran en contradicción con lo que la Declaración Universal de los Derechos Humanos proclama, con una conciencia cada vez más clara del respeto a la dignidad humana y a la integridad física de los seres humanos. Las actitudes que caracterizan a las sociedades patriarcales han existido paracticamente en todo el mundo; por lo que no podemos culpar al islam como religión de este tipo de actitudes. Basta pensar que en Europa la emancipación de la mujer ha sido el resultado de un largo recorrido no exento de batallas y disputas con quienes privilegiaban al hombre. El derecho de la mujer al voto fue aceptado en Francia solo al final de la II Guerra Mundial, y en Suiza solo hace 30 años. Por lo que no podemos culpar al Islam de que ello no sea así en las sociedades de Oriente Medio, la cuestión es que judíos y cristianos han desarrollado estas ideas y en el mundo árabo-musulmán está en proceso de evolución.

Después del Concilio Vaticano II la iglesia católica afrontó los retos de la modernidad y dio una respuesta a las nuevas realidades, retos y dificultades que afrontaba el hombre contemporáneo y las sociedades modernas. Del mismo modo, el Estado de Israel, a pesar de ser un estado judío basado en la religión, ha dado una respuesta al papel de la mujer en la sociedad y la emancipación de esta ha significado una nueva interpretación de los preceptos de la ley mosaica.

El islam no es menos capaz de evolución que el judaísmo o el cristianismo. El occidente cristiano ha experimentado cambios muy profundos en lo concerniente al dominio de las ciencias experimentales, de la técnica, la economía, el derecho y las ciencias sociales y espirituales. No obstante, el precio que una parte de esta civilización, concretamente Europa, ha pagado hasta llegar al modelo actual de convivencia ha sido muy alto: limpiezas étnicas, enfrentamientos fratricidas, y cantidad de vidas segadas. De acuerdo, hemos logrado sociedades más equilibradas, donde la convivencia parece más pacífica, son sociedades más homogéneas, pero también más aburridas, privadas de la Hermosa gama de colores que ofrecían sus múltiples diferencias. No obstante, la caída del muro de Berlín y el desmatelamiento del

bloque soviético ha demostrado que las sociedades no eran tan homogéneas como parecía, hemos presenciado el resurgir de nuevos nacionalismos, algunos de ellos amparados en la lucha armada con capacidad suficiente para desestabilizar sociedades o países enteros, y poner en entredicho los recursos de la democracia –el recurso a las reglas de la mafia ha sido una tentación continua para combatir el terrorismo, lo vimos en España con los GAL y en los EEUU con los secuestros expres y el trato dado a prisioneros en Guantánamo o Abu Ghraib, fuera por completo de la legalidad-.

Por lo que el Islam no es una religión que condene a quienes a ella se adhieren al subdesarrollo o a la violencia. Ciertamente es que quienes esgrimen las armas y se apartan de las leyes para defender sus ideologías en el mundo arabo-mulmán lo hacen bajo supuestos preceptos sagrados, pero ¿no ha sido la instrumentalización de la religión o los sentimientos que esta evoca un recurso clásico de movilización en diversas sociedades y épocas, ya fueran cristianos, judíos, musulmanes o ateos?

Cuando la esclavitud fue abolida en Túnez entre 1842 y 1846 algunas mentes estrechas entre las autoridades religiosas declararon que el islam había sido escandalosamente traicionado ya que el Corán toleraba esta institución. Pregunando que nadie tiene derecho a prohibir lo que los textos sagrados sancionan fueron más allá sosteniendo que quienes se oponían a la esclavitud lo hacían bajo la injerencia occidental. Uno de los intelectuales de la época, Bayram, tomó parte en la polémica asintiendo que era la abolición de la esclavitud en lugar de su continuación el verdadero espíritu de la religión. Más tarde, las campañas de Kacem Amin en Egipto y Abdelaziz Thaalbi en Túnez para la educación de las mujeres y la eliminación del velo usarían argumentos del estilo basados en el verdadero espíritu de la religión y en los textos sagrados.

Se da en estos países una compleja relación dialéctica, diferentes factores sirven para la causa de otros que a su vez pueden ser vistos como causas o efectos de aquellos, es decir, el autoritarismo puede conducir al islamismo radical, pero también el islamismo radical puede, a su vez, llevar al autoritarismo. Esta dialéctica hace difícil la toma de decisiones, pues se da una situación de lo que podríamos calificar que es antes el huevo o la gallina. En otros términos, se dice que la pobreza conduce al autoritarismo, pero también este tipo de regímenes genera pobreza, por lo que no se sabe si abordar primero la pobreza y una vez alcanzados unos estándares de desarrollo económico se debilitará y acabará por derrocar los regímenes autocráticos, o si por el contrario estos permanecerán a menos que se actúe en primer lugar contra ellos. Desearía dejar esta cuestión abierta para su tratamiento posterior al conceptualizar lo que ha sido la experiencia de la FPSC en el terreno de la cooperación con la sociedad civil en los últimos 20 años.

Parece que la democracia no es viable o factible si un sector importante de la población considera que está en posesión absoluta de la verdad y, por tanto, con el derecho, o incluso el deber, de imponer por la fuerza su opinión o postura. Ante el hecho de que el fundamentalismo ha sido un fenómeno surgido del mundo musulmán, al menos en los términos modernos en que se formula, no faltan quienes se anticipan a culpar al islam de generar una cultura anti-democrática, y piensan que Islam y democracia son términos incompatibles. Pero el fundamentalismo no es una cuestión que tenga que ver tanto con la religión como con la educación, según lo han probado numerosos estudios realizados al respecto, las diferencias entre las gentes más inclinadas a la democracia y los más reacios a ella se basan en la educación, la religión no es un factor. Además hoy día, la mayoría de los musulmanes viven en regímenes democráticos: Indonesia, Bangladesh, con algunas restricciones Malasia, Paquistán –que siempre está volviendo a la democracia-, y estos países representan muchos más musulmanes que Oriente Medio.

La religión musulmana, al igual que el judaísmo y el cristianismo, contiene su propio código de conducta o moral, como orientación general ante la vida. No obstante, la religión musulmana, a diferencia del cristianismo, es una religión normativa; con razón se la ha llamado una forma de *gnomocracia* que trata de regular la vida del creyente en sus relaciones sociales, económicas, políticas, familiares, etc. Se dice, de manera acertada, que el islam es una ortopraxis, un modo de conducta legislado y regulado por una ley que responde a una concreta voluntad divina. Dicha ley divina recibe el nombre de sharia. La palabra sharia denota principalmente camino, es el camino a lo largo del cual el creyente ha de caminar en su vida con el esfuerzo de su razón o *ijtihad*, que le ayuda al dirimir la senda correcta de la incorrecta. A este respecto hay un versículo del corán que dice: “sirat al mustaqim”<sup>1</sup>, la senda del creyente que ha de ser una senda divina<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> And thus We have revealed to you an inspiration of Our command. You did not know what is the Book or [what is] faith, but We have made it a light by which We guide whom We will of Our servants. And indeed, [O Muhammad], you guide to a straight path -Qur'an 42.52

وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا  
 الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّا  
 لَنَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٢﴾

<sup>2</sup> The path of Allah, to whom belongs whatever is in the heavens and whatever is on the earth. Unquestionably, to Allah do [all] matters evolve -Qur'an 42.53

صِرَاطَ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ إِلَٰهٌ لَا يُتَّخَذُ  
 آلُؤْمُورُ

## **El tratamiento de las minorías no-musulmanas en el fiqh y la sharia**

Siendo el tema que nos ocupa, la libertad religiosa en Oriente Medio, y dado que la mayor parte de los países que configuran el mapa de Oriente Medio, a excepción de Líbano e Israel, son países musulmanes, se presenta obligado un análisis del derecho islámico a fin de abordar la temática del modo más apropiado. La religión islámica es legalista, la ley islámica (sharia) está entre las grandes conquistas de la civilización islámica. La ciencia islámica del derecho (fiqh) es la más desarrollada de las ciencias religiosas. La ciencia jurídica, fiqh, pretende dictar todo acto humano o comportamiento según una escala moral, con recompensa o castigo. Fiqh categoriza todo acto humano según sea: válido (sahih), irregular (fasid), nulo (batil). Esta categorización determina los derechos legales u obligaciones derivados del contrato o acuerdo.

Una de las características del derecho tribal en Arabia previo a la llegada del Islam, lo que se llama *customary law*, que el derecho islámico recoge y en muchos casos supera, es que la protección del individuo solo se da en el marco de la familia o tribu. Por lo que es la comunidad, la familia o tribu la que propiamente es sujeto de derecho y no el individuo en cuanto tal y de manera aislada. En el derecho islámico –por influencia del *customary law* de la época pre-islámica en Arabia-, la actitud hacia el individuo es, a menudo, colectiva en lugar de individual, por ejemplo, en el caso de la ley de retaliación que permite al agraviado o a su familia la venganza sobre la tribu o familia de la que procedió el agravio, muestra que el núcleo es la comunidad y no el individuo.

¿Cuáles son las fuentes del derecho clásico islámico o también llamado *usul al-fiqh*? De acuerdo con al-Shafi'i, uno de los grandes mujtahids y fundador de la escuela que lleva su nombre, estas fuentes son: el Corán –la palabra de Dios, en sentido literal-, los hadices o compilación de los dichos y hechos del profeta Muhammad, el consenso de la comunidad de expertos o *ijma'*, y el uso del razonamiento analógico o *qiyas*. A estas cuatro fuentes se ha añadido una quinta, el *ijtihad*. El término *ijtihad*, que significa el máximo esfuerzo realizado por el jurista para extraer conclusiones válidas desde las cuatro fuentes del derecho, por tanto, constituye una cierta revelación de la voluntad de Dios. El término *ijtihad* ocupa un lugar central en el derecho clásico islámico, que actualmente se articula conforme al concepto de *taqlid* –término opuesto a *ijtihad*- o imitación se basa en la devoción a las autoridades jurídicas de las escuelas clásicas del islam, por lo que constituye una petrificación del derecho. Este término ha cobrado enorme importancia, después que gran parte de los juristas y expertos en derecho islámico acordaran que las puertas del *ijtihad* se cerraron en el siglo X. Desde entonces, se habla de un colapso en el derecho islámico.

Estas aproximaciones al derecho islámico nos permitirán elaborar un juicio más ceñido a la realidad a la hora de valorar las aplicaciones concretas en los sectores relativos a la libertad. El ordenamiento jurídico islámico ha desarrollado un confesionalismo de las leyes de estatuto personal, el derecho de familia de un modo particular, también ha establecido una autonomía jurídica de la comunidad cristiana y judía, bajo el estatuto de la dhimma o contrato de protección, y un código penal coránico en el que el delito de apostasía viene sancionado con la pena de muerte. La pregunta es si estas conquistas del derecho islámico y las distintas Corrientes o escuelas jurídicas han quedado en el pasado o de alguna manera permanecen vigentes en la actualidad. La respuesta ciertamente varía de unos países a otros. No obstante, sin el ánimo de abordar la cuestión en profundidad baste decir que en Oriente Medio todos los países a excepción del Estado de Israel, que es un Estado judío -del que hablaremos brevemente más adelante-, Líbano y Siria, el resto de países tienen escrito en su Constitución que la religión del Estado es el Islam y que la sharía es la fuente esencial de la legislación nacional.

En cuanto a las minorías religiosas en la región, hay que destacar en primer lugar la presencia Cristiana en Oriente Medio, por ser la minoría más importante en número y arraigo, y quizá también por ser la que actualmente está sufriendo el exódo más llamativo. Habría que distinguir entre las primeras comunidades cristianas que ya habitaban la zona y que fueron fruto de la evangelización apostólica, como San Mateo en Egipto que daría lugar a la comunidad copta, o las comunidades sirias existentes ya en la época de San Pablo. De otro lado, están los cristianos que han emigrado durante el último siglo a la región, principalmente por motivos profesionales, aunque esta emigración ha sido más abundante en los países árabo-musulmanes del Golfo. Mons. Cyrille Bustros, arzobispo Greco-católico de Baalbeck (Líbano) se refería a los cristianos de Oriente Medio como “una comunidad autoctona al igual que lo es la iglesia apostólica en Egipto, Siria, Iraq, Jordania, Palestina; su presencia allí al igual que el culto son legales, pero la cuestión cambia cuando hay conversiones de musulmanes; por último, tenemos la excepción del Líbano, cuyo presidente de la República es, por tácito acuerdo, cristiano maronita<sup>3</sup>”. En 1995 se estimaba que en Oriente Medio los cristianos fueran unos 7 millones, de los cuales la mitad se encontraban en Egipto. Según otra estadística este número sería mayor, en proporciones más o menos elevadas. Atendiendo a la última estimación, los cristianos representarían el 6% de la población de Egipto, el 4% de la población en Jordania, del 2% al 4% entre los Territorios Palestinos e Israel, el 3% en Iraq, entre el 7% y el 10% en Siria, y el 43% en Líbano. Todo ello en la diversidad de sus confesiones:

1. Católica: maronitas, griegos, armenios, siríacos, caldeos y latinos.
2. Ortodoxas o separadas: griegos, siríacos, armenios, asirio-caldeos y coptos.

---

<sup>3</sup> En una conferencia que tuvo lugar el 2 de Julio de 2000 y que se recoge en el boletín n.772 de enero de 2001 de *L'Oeuvre d'Orient* (Paris).

### 3. Iglesias Reformadas.

Todos ellos se encuentran reunidos, desde 1988, en el único Consejo de las Iglesias del Medio Oriente, con cuatro co-presidentes. Estas comunidades gozan de una cierta autonomía jurídica, en lo que se refiere al derecho de estatuto personal (matrimonio, familias, herencias, filiaciones, tutela de menores, adopciones, etc.) y al mismo tiempo también una autonomía judicial (con tribunales eclesiásticos, cuyas sentencias son homologadas a las del Estado). A pesar de que los citados países proclaman que el Islam es la religión del Estado -a excepción de Líbano, Israel y Siria-, todos ellos declaran que todos los ciudadanos son iguales ante la ley, sin discriminación de raza o de religión. Además, en todos estos países los cristianos están bien representados en el parlamento y en otros sectores de la sociedad, si bien es cierto que no pueden acceder a determinados puestos en la política o en instituciones universitarias.

Todo conflicto entre cristianos y musulmanes tiene el riesgo de degenerar en una confrontación entre comunidades, sobre todo en Egipto, donde la comunidad copta ha sido víctima de numerosas discriminaciones, desprecios y en ocasiones maltratos. En el caso de los matrimonios mixtos, que dicho sea de paso, han sido una de las vías más concretas de acercamiento entre comunidades diversas -también entre cristianos y musulmanes-, los hijos menores seguirán al padre en su elección religiosa, claro que esta cláusula no es ingenua o neutra en absoluto, pues en estos países se prohíbe a la mujer musulmana desposar en matrimonio a un no musulmán, por lo que la herencia religiosa en la línea del varón privilegia a la religión islámica. En cualquier caso, la libertad de culto se respeta en todos estos países, es posible construir nuevas Iglesias -no sin cierta dificultad- bien que en Egipto ello es imposible, ya que aún posee vigencia el famoso Khatt'i Humayun otomano de 1856 que tan solo autoriza la restauración de Iglesias. Resta decir que el auge del radicalismo islamista y la polarización que está produciendo en el mundo islámico entre países moderados y radicales deja a las minorías en una situación de desprotección y amenaza que está contribuyendo a unos de los mayores exodus que -quizá de una manera silenciosa, constante y desapercibida- está experimentando la minoría cristiana, particularmente ello es así en países en conflicto como Palestina o Iraq, o como lo fue el Líbano - un cuarto de su población abandonó el país-.

Hay que advertir que si esta situación no alcanza una solución, si no se protege a esta minoría, que por otro lado ha venido jugando el papel de hermano que une, en primer lugar a sus propios conciudadanos -pues si cristianos y musulmanes están separados en la fe, a menudo, están unidos en raza, o cuanto menos en idioma-, y en segundo lugar juegan el papel de puente entre el occidente cristiano y el oriente musulmán. Por lo que, como recordó incesantemente su Santidad Juan Pablo II y actualmente lo hace su sucesor Benedicto XVI, los cristianos en Oriente Medio están llamados a desarrollar una misión insustituible y crucial, y solo ellos pueden llevarla a cabo.

Por otro lado tenemos la minoría judía, quienes gozan de los mismos derechos que los cristianos en tierras del islam. El islam divide el mundo en dos partes, *dar al islam*, que es la casa de la paz y de la justicia, son países habitados por musulmanes, gobernados por musulmanes y en los que se aplica la ley religiosa o sharia. Por otro lado, está *dar al-harb*, que es la casa de la guerra, donde aún no reina la justicia y la paz, es decir, no ha caído bajo el dominio del islam. Entre ambas hay una relación que, en términos clásicos, ha sido denominado de enfrentamiento. Con la expansión del Islam, en los primeros siglos de los *al-khulafa ar-Rashidun* -los cuatro primeros califas que sucedieron al profeta-, se planteó el problema de qué hacer con los habitantes de las tierras conquistadas. La respuesta para los *kafirun*, los incrédulos, era fácil: o se convertían al Islam o la espada les esperaba. Pero, con la gente del libro – ahl al-kitab-, judíos, cristianos, y sabeos, la respuesta no era fácil. De un lado, el qur'an ya preveía un trato especial para la gente del libro bajo el estatuto de *dhimma* o protección. El desarrollo del concepto de *dhimmi* y de los términos del contrato ofrecidos a la gente del libro, la protección otorgada por el Estado islámico y la garantía de los derechos, bajo una serie de cláusulas y condiciones, fue desarrollado a partir del Pacto de 'Umar II<sup>4</sup> (717), que creó un marco de relaciones legales entre musulmanes y no-musulmanes que duró hasta la Edad Moderna. El Corán 9.27 establece el marco del acuerdo: “[...] Until they pay tribute out of hand, and they be humbled”. Efectivamente, judíos, cristianos, sabeos, habían de pagar la jizya, el tributo, como condición para recibir la protección del Estado. Además de ello, habían de sujetarse a una serie de restricciones en el culto, en la vestimenta, en su conducta pública y en el trato con los musulmanes que no tenía otro fin que la exaltación del islam como sello de las religiones abrahámicas y el reconocimiento del musulmán como ciudadano de pleno derecho del Estado. La ciudadanía del dhimmi venía a ser algo por adopción, en tanto que por el pago del tributo el Estado se hacía cargo de él admitiéndolo en sus fronteras. Los musulmanes gozaban de plenos derechos, mientras que los miembros de las religiones toleradas gozaban sólo de derechos parciales<sup>5</sup>.

## El estatuto del no-musulmán en el derecho de naciones

---

<sup>4</sup> Consiste en un tratado dictado por el califa omeya 'Umar II (que no debemos confundir con el Segundo califa 'Umar que hizo el primer tratado con los cristianos en Jerusalén, conocido como el Tratado Umarí) con la *gente del libro* (*ahl al-kitab*) que vivían en las tierras ahora conquistadas por el Islam. A.S. Tritton, *The caliphs and their non-muslim subjects. A critical study of the Covenant of 'Umar*.

<sup>5</sup> Relations between the Islamic and non-Islamic communities within the Islamic legal superstructure were regulated in accordance with special agreements issued by the caliphs (which were in the nature of constitutional characters), recognizing the canon law of each tolerated religious community bearing on matters of personal status. Majid Khadduri, *The Islamic law of nations, Shaybani's siyar*, pp. 11-12.

Con el surgimiento del Islam, y su vocación universal de religión para toda la humanidad, necesariamente apareció el problema en el Estado islámico de cómo llevar a cabo sus relaciones con los Estados no-musulmanes e incluso con las comunidades no-musulmanas de las tierras conquistadas, como brevemente hemos dibujado más arriba. La rama especial del derecho sagrado desarrollada por los juristas musulmanes recibió el nombre de *siyar*<sup>6</sup> o derecho de naciones. *Siyar* es la ley islámica de las naciones, es como un capítulo en el *corpus juris* islámico, que obliga a quienes profesan la religión musulmana así como aquellos que piden su protección (*dhimma*) de acuerdo a la justicia musulmana. Así como el *jus gentium* era una extensión del *jus civile* designado por los romanos para regular sus relaciones con los no-romanos, del mismo modo, *siyar* es una extensión de la *sharia* concebida para gobernar las relaciones con los no-musulmanes en el momento que la civilización islámica entra en contacto con ellos.

El carácter vinculante de la ley de naciones o *siyar* no se basaba en la reciprocidad o el consentimiento mutuo -un tema que abordaremos brevemente más adelante-, pues, como se ha señalado, su naturaleza descansa en la ley religiosa, de ahí que sólo aquellos no-musulmanes que decidieran voluntariamente acogerse a la justicia islámica quedarán sometidos a este sistema de leyes auto-impuesto, cuyas sanciones eran morales o religiosas. A diferencia de la ley mosaica que vinculaba por igual a judíos y gentiles cuando estos entraban en contacto.

Dentro de esta división del mundo establecida por el Islam, las comunidades de *dar al-harb* eran concebidas en “estado de naturaleza”<sup>7</sup>, por utilizar términos ilustrados, debido a su ausencia de competencias legales para entrar en una relación de compromiso con el islam sobre las bases de la igualdad y la reciprocidad debido a su fracaso para ajustarse y cumplir los estándares éticos y legales, que sólo pueden ser alcanzados en tierras del islam, *dar al-Islam*. De lo que podemos concluir que los acuerdos entre *dar al-Islam* y *dar al-Harb* necesariamente han de ser de corta duración ya que no implican reconocimiento alguno bajo la ley islámica. Esta situación en que se conciben las relaciones entre ambos extremos no significa que los musulmanes no estuvieran bajo obligaciones legales para respetar los derechos de los no-

---

<sup>6</sup> The term *siyar*, pl. of *sira* has been used by jurists to mean the conduct of the state in its relationships with other communities. Also, Shaybani said that it describes the conduct of the believers in their relations with the unbelievers of enemy territory as well as with the people with whom the believers had made treaties, who may have been temporarily (*musta’amins*) or permanently (*Dhimmis*) in Islamic lands; with apostates, who were the worst of the unbelievers, since they abjured after they accepted Islam; and with rebels (*baghis*). Sarakhsi, *Mabsut*, Vol. X, p. 2.

<sup>7</sup> Leviatán, T. Hobbes



musulmanes, incluso durante los momentos de enfrentamiento y conflicto. Pero este conocimiento o conciencia de la necesidad de autoridad en dar al-Harb nunca supuso reconocimiento de tal autoridad, si bien cuando un musulmán se veía obligado a vivir bajo dicha autoridad –no islámica- estaba obligado, por sus propias leyes, a respetar dicha autoridad y observar sus leyes, excepto quizá ciertas normas no estrictamente obligatorias. Posteriormente, durante la etapa de descentralización –de la autoridad- que comienza hacia el siglo X dar al-Islam y dar al-harb atraviesan periodos de coexistencia, que Don Juan Manuel caracteriza en el siglo XIII como periodos de “Guerra fría”<sup>8</sup>, antes de llegar a un acuerdo para regular sus relaciones conforme a los principios de igualdad e interés mutuo. Entonces, el Estado islámico, dar al-Islam, acepta el principio de la paz como base de las relaciones con los estados no-musulmanes (dar al-harb). Este giro tiene lugar en el siglo XVI cuando las autoridades musulmanas aceptan establecer alianzas con los príncipes cristianos sobre las bases de la reciprocidad y el interés mutuo, lo que permitió la progresiva incorporación de los Estados islámicos en la emergente comunidad de las naciones.

Este proceso de descentralización trajo consigo consecuencias muy beneficiosas, como la aceptación del principio que ordena la separación entre el control de las doctrinas religiosas como un asunto interno separado de las relaciones exteriores, este sería un paso decisivo en el derecho de naciones islámico, lo que supuso una cierta ubicación de la religión en el plano doméstico. La otra importante consecuencia es el paso de una legislación sobre la persona a una progresiva legislación sobre el territorio, lo que traería consecuencias beneficiosas para las comunidades no-musulmanas en tierras del islam. No obstante, la separación de la doctrina religiosa de las relaciones externas del Estado islámico no llegó al punto de los cimas cristianos surgidos los conflictos religiosos en tiempos de la Reforma, y el posterior acuerdo alcanzado por los príncipes cristianos de relegar la religión al plano doméstico y regular sus relaciones exteriores sobre principios seculares, en definitiva la separación Iglesia/Estado pactada en Westfalia<sup>9</sup>. El principio latino *cuius*

---

<sup>8</sup> Don Juan Manuel, Príncipe heredero y sobrino de Fernando II y primo de Alfonso X de España, distinguió entre “Guerra caliente”, que siempre termina con un tratado de paz, y “Guerra fría”, que no trae la paz. Don Juan Manuel pensaba que el último concepto caracterizaba la situación de su tiempo (ss.XIII/XIV) por ser una época de hostilidades permanentes entre cristianos y musulmanes. *El Concepto de Guerra y la Denominada “Guerra Fría”*. Luis García Arias. Zaragoza, 1956, p.67.

<sup>9</sup> The Peace Treaty of Osnabrück (15 May 1648) and Münster (24 October) that ended the Thirty Years’ War (1618-1648) in the Holy Roman Empire and the Eighty Years’ War (1568-1648) between Spain and the Republic of the Seven United Netherlands. The Treaty initiated a new political order in central Europe, based upon the concept of a sovereign state governed by a sovereign. The power taken by Ferdinand III in contravention of the Holy Roman Empire’s constitution was stripped and returned to the rulers of the Imperial States. This rectification allowed the rulers of the Imperial States to independently decide their religious worship. Protestants and Catholics were redefined as equal before the law, and

**regio, eius religio** sería la base del sistema europeo después de la Paz de Westfalia y ayudaría a coordinar por primera vez los Estados cristianos de Europa en el seno de una comunidad de naciones.

El surgimiento de los Estados islámicos también afrontó durante el siglo XVI difíciles retos. Principalmente tres: el reconocimiento del Estado islámico por los otros Estados; los principios de igualdad y reciprocidad en sus relaciones con otros Estados; y el trato dado a los ciudadanos de un cierto Estado islámico en otros Estados. Los mayores retos vinieron de las relaciones entre los propios Estados islámicos en pugna por el control y la hegemonía en la región. Así por ejemplo entre Turquía, el entonces imperio Otomano –de mayoría sunní- y Persia, quien había declarado el chiismo como religión oficial del Estado. Sunníes en Persia y chiíes en Turquía fueron maltratados y perseguidos. Por el contacto con los estados europeos los Estados islámicos fueron aprendiendo el principio de alianzas individuales sustentado sobre el territorio en lugar de sobre la afiliación religiosa, lo que suponía una cierta subordinación de la afiliación religiosa a la alianza territorial. Ello condujo al trato del otro –diferente- en paridad con uno mismo, obviando las diferencias religiosas. Esto volvería a subrayar algo muy importante que sería la territorialización del principio de soberanía, lo que significa una limitación del principio islámico de la universalidad religiosa –de ese anhelo con que nació el Islam y que se abrió camino en los primeros siglos mediante el ejercicio de la *jihād*<sup>10</sup>, justificada por unos, pero también criticada por otros académicos, como por ejemplo Ibn Taymiya: “si el infiel ha de recibir la muerte a menos que se convierta al Islam, un acto como tal constituiría la mayor coacción en material religiosa [...]”<sup>11</sup> lo que iría en contradicción con el precepto coránico que dice: “la no coacción es un precepto religioso”<sup>12</sup>.

Tras este itinerario por el derecho islámico, desde sus fuentes clásicas y los fundamentos de la *sharīa* hasta el derecho de naciones o *siyar*, hemos enfocado nuestra atención en lo que a libertad religiosa y el estatuto de los no-musulmanes concierne en todo ello. Hemos visto que el Estado islámico –si se

---

Calvinism was given legal recognition. Also, each of the 400 princes of the Holy Roman Empire were given equal authority to that of the Emperor, de-centralizing the government. *Acta Pacis Westphalicae. Die Westfälischen Friedensverträge vom 24 Oktober 1648.*

<sup>10</sup> In the Muslim community, the holy war is a religious duty, because of the universalism of the mission and the obligation to convert everybody to Islam either by persuasion or by force [...] The other religious groups did not have a universal mission, and the holy war was not a religious duty to them, save only for purposes of defence [...] Islam is under obligation to gain power over other nations. Ibn Khaldun, *The Muqaddimah: An Introduction to History*, Chap. III, Section 31.

<sup>11</sup> Ibn Taymiya, *Qital al-Kuffar*, p.123.

<sup>12</sup> Corán, al-Baqarah, II, 256.

me permite esta extrema generalización- ha experimentado grandes cambios desde sus orígenes, pasando de ser una isla en el océano a ocupar un lugar entre las naciones. ¿Qué podemos concluir de nuestra primera aproximación a la cuestión de la libertad religiosa desde el prisma del derecho islámico? Que las minorías no-musulmanas son respetadas y contempladas por este derecho, que el pluralismo religioso puede convivir con el Islam, al menos en teoría, pero que el Islam sigue siendo la piedra angular en la arquitectura legal y jurídica de estos Estados, y aún hoy día en la mayoría de estos países sigue siendo la mayoría musulmana la que impone su criterio, y sigue siendo la sharía la llave que abre y cierra las puertas del derecho y el fundamento último de toda legislación. Una prueba de ello la tenemos en el modo en que los regímenes islámicos han acatado los derechos humanos.

### **Derechos humanos y libertad religiosa en Oriente Medio**

En el marco de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, la comunidad musulmana ha buscado una alternativa a dicha Declaración, que fuera menos laica y más acorde a los principios del Islam. Fruto de esta búsqueda han surgido tres declaraciones islámicas de los derechos humanos:

1. La Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, de 1981, redactada por el Consejo Islámico de Europa (CIE).
2. La Declaración de los Derechos Humanos en el Islam (CDHRI), de 1990, que surgió como resultado de un acto de la Organización de la Conferencia Islámica de los Ministros de Asuntos Exteriores.
3. La Carta Árabe de Derechos Humanos, de 1994, adoptada por el Consejo de la Liga de los Estados Árabes.

Estos tres textos, provenientes de distintos actores, están inspirados en un mismo ideal: fundar estos derechos en la Voluntad y en mandatos divinos, de quien, para la comunidad musulmana, proviene todo derecho. En la Declaración de 1990, celebrada en el Cairo, se recogen 25 artículos sobre diversa índole. No obstante, el artículo 24 explicita que “Todos los derechos y libertades estipuladas en esta Declaración están sujetos al derecho (sharia) islámico”, y el artículo 25 dice que “El derecho islámico es la única fuente de referencia para la explicación o clarificación de cualquiera de los artículos de esta Declaración”. Dichas cláusulas destierran estas Declaraciones del terreno de la Universalidad encerrándolas en los confines de la religión islámica. Por lo que también cabe preguntarse si la aplicación de estos derechos engloba a todos los seres humanos o tan sólo a aquellos que han recibido y acogido el credo musulmán. Hay en estas tres declaraciones una marcada ambigüedad semántica. Se rechaza en las tres toda clase de discriminación por razón de lengua, raza o sexo, pero no se menciona la religión a este respecto, ya que se sabe que la musulmana no puede desposar a un no-musulmán, o que no hay derecho de sucesión entre personas de religión distinta, según viene recogido por la jurisprudencia de todos los Estados árabo-islámicos, que en el fondo es una manera indirecta de impedir la divergencia religiosa (ikhtilaf al-din).

Por lo que se refiere a la libertad religiosa los tres documentos reconocen de manera precisa la libertad de fe y de culto, en cuanto que todo individuo tiene derecho a la protección de su religión, según se menciona en el artículo 18 de la Declaración de El Cairo de 1990. No obstante, esta misma declaración privilegia explícitamente al Islam en su artículo décimo: “El islam es la religión natural del hombre. El Islam es la religión indiscutible. No es lícito ejercer ningún tipo de coerción sobre el ser humano, ni aprovecharse de su pobreza o ignorancia, para llevarle a cambiar su religión por otra distinta, o al ateísmo”. Al mismo tiempo, este artículo limita el artículo 18 de la Declaración Universal de 1948 que defiende “la libertad de cambiar de religión o de credo”.

La Carta Árabe de Derechos Humanos reconoce a toda persona el “derecho a practicar su culto religioso”, precisando, además, que no se puede poner restricción al ejercicio de la libertad de credo, de pensamiento, y de opinion, sino solo a través de leyes (qanun)”<sup>13</sup>.

La Declaración Universal de los Derechos Humanos en el islam contempla en su artículo 10 la garantía de que verdaderamente haya una autonomía del estatuto personal y tribunales confesionales, según lo prevee la propia ley islámica o sharía. Viene dicho de manera reiterative, según lo precisa la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, que “ todos los derechos y todas las libertades de las que habla este documento se subordinan a las disposiciones de la sharia”<sup>14</sup>, y que la sharia es la única fuente de referencia para explicar o aclarar cualquiera de los artículos de la presente Declaración”<sup>15</sup>. Tal es la importancia que se le concede a la sharia en los diferentes textos de las mencionadas declaraciones que al final de los artículos se establece la siguiente cláusula restrictiva: “a menos que la sharia disponga otra cosa”. Por lo que cabe concluir a este respecto que la ley islámica clásica tiene el derecho de limitar e incluso derogar o corregir la aplicación o el contenido de los artículos recogidos en los Derechos Humanos.

Hay, por tanto, una doble perspectiva en los países islámicos. Una cierta tensión entre corrientes modernas de jurisprudencia, muchas de ellas importadas de Europa, y la corriente clásica del fiqh, y ambas tendencias habitan juntas en la mutua ignorancia e imcomprensión. Los códigos penales modernos son más o menos de inspiración occidental, mientras que los proyectos canónicos islámicos permanecen tal como son. Baste pensar en el Qanun al-hudud (código de las penas canónicas), en el caso de la ridda (apostasía), una de las 6 penas canónicas, la ley islámica ordena la pena de muerte; por fortuna, muchas de las legislaciones vigentes no lo contemplan así, y el proyecto del código penal unificado para los países árabes, de abril de

---

<sup>13</sup> Carta Árabe de Derechos Humanos, art. 27.

<sup>14</sup> Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, art. 24.

<sup>15</sup> Declaración de los Derechos Humanos en el Islam, art. 25.

1986, nunca promulgado, preve en sus art. 161-164<sup>16</sup> la misma suerte para el apóstata que declara la ley islámica. Por lo tanto, sigue siendo problemática la cuestión de la permanencia o no de la sanción clásica en material de apostasía.

Para concluir estas reflexiones jurídicas en torno a los derechos humanos en el mundo islámico cabe decir que “hay que distinguir con cautela la expresión jurídica de la aplicación efectiva, cuando tratamos de la libertad religiosa con países o autoridades islámicos. Se derivan muchos conflictos entre las legislaciones positivas modernas y las reivindicaciones jurídicas religiosas”<sup>17</sup>. En efecto, se reconoce a cristianos y demás confesiones o religiones no musulmanas la libertad de culto, la libertad de transmitir la fe en la familia y dentro de la propia comunidad, a veces en escuelas privadas, pero sin que esto supongan en ningún caso libertad de imprenta religiosa o libertad de conversión para quien desee cambiar de credo.

Todo ello, nos lleva a advertir la diferencia entre la teoría y la práctica, y desde esta perspectiva, el diálogo con los musulmanes, ya sea en el ámbito interreligioso, político o diplomático ha de exigir el abandono de los dobles raseros y el lenguaje ambiguo, y el compromiso en la práctica con lo escrito sobre el papel. Del mismo modo, este diálogo ha de verse fundado en el principio de la reciprocidad. Un término que los últimos pontífices, desde Juan Pablo II han venido usando, si bien no ha habido un desarrollo riguroso y sistemático de él hasta el momento, según ha señalado el Cardenal Presidente del Consejo Pontificio para el Diálogo Interreligioso, Mons. Jean-Louis Tauran. “La reciprocidad es un concepto muy presente en el derecho internacional, en particular en las relaciones entre los Estados, ya sean de modo bilateral o multilateralmente; por este principio de la reciprocidad, dos o más Estados aplican hacia el otro Estado las mismas normas jurídicas respectivamente aplicadas a sí mismos y a sus propios ciudadanos. La reciprocidad se aplica como concesión equivalente de derechos”<sup>18</sup>. En Europa se contemplan las mezquitas más grandes y hermosas, pero en Arabia Saudita o Egipto por ejemplo no se pueden levantar templos cristianos, ¿por qué permitimos esta injusticia de la mayoría musulmana con las minorías religiosas en determinados países islámicos y no acusamos esta falta de reciprocidad?

---

<sup>16</sup> El apóstata es castigado con la pena de muerte si se prueba que ha apostatado de manera voluntaria y que ha perseverado en su decisión, después de haber sido invitado al arrepentimiento en el plazo de 30 días. Código Penal Unificado para los países árabes, abril de 1986, art. 162.

<sup>17</sup> Paesi Musulmani, tra teoria e prassi. Maurice Borrmans.

<sup>18</sup> Mi sembra che per il momento, quando si parla di reciprocità non si vada al di là del significato e del contenuto della regola d'oro: “Non fare agli altri ciò che non vorresti fosse fatto a te”. Il concetto di Reciprocità nel Magistero recente. Mons. Jean-Louis Tauran.

Ciertamente hemos mencionado países en los que la libertad religiosa o no se ve del todo respetada o lo escrito sobre el papel no genera un compromiso real en la práctica. Líbano es una excepción a esta norma, se trata de un país que nació con el afán de integrar, los cristianos maronitas del Monte Líbano decidieron unirse a las otras religiones y confesiones, y hacer como reza el aforismo latino *de pluribus unum*, de las muchas diferencias confesionales un solo país. Actualmnete conviven en el país, de manera más o menos armoniosa, 18 comunidades religiosas, 12 de ellas son cristianas, 6 católicas (maronita, griega, Armenia, siríaca, caldea y latina), 5 ortodoxas o separadas (griega, siríaca, Armenia, asirio-caldea, copta) y 1 protestante. Las comunidades musulmanas son 5 (sunnita, chiíta, ismaelita, drusa y alawita); y finalmente, la judía. La organización social del país descansa sobre las comunidades reconocidas oficialmente -mencionadas más arriba-, asegurando la coexistencia sobre la base de la igualdad civil y la tolerancia. Ante los retos que plantea la coexistencia en una sociedad que resulta ser un mosaico de comunidades diferentes, en Europa nos preguntamos “por qué no se aplica en el Líbano la separación del Estado con la Iglesia, Mezquita, o Sinagoga. Lo que supone no haber entendido que las sociedades de Oriente Medio se configuran según identidades religiosas, de un lado; y por otro lado, esta separación conllevaría, en una situación multiconfesional, a que la ley del número impusiera la subordinación completa de la minoría a la mayoría, con lo que esta situación puede implicar cuando son musulmanes quienes gobiernan a cristianos, según vemos en Iraq, Arabia Saudita, Sudán, Irán, Paquistán”<sup>19</sup>. El caso del Líbano es de una especial valía por ser la única puerta de entendimiento entre el Oriente y el Occidente. Es muy importante llamar la atención sobre este punto, porque el Líbano podría ser un modelo de convivencia entre las diferentes religiones y comunidades que sentara precedente en la región. Pero se trata de un modelo frágil, amenazado por grupos y sectores radicales dentro y fuera del país, e incluso por regímenes totalitarios que usan el país como campo de enfrentamiento contra Israel.

### **Importancia del diálogo interreligioso**

El diálogo interreligioso se revela como un instrumento de gran eficacia para el avance de las libertades en Oriente Medio, y concretamente la libertad religiosa. Son muchas las iniciativas de diálogo que han existido a lo largo de las últimas décadas. La Iglesia católica, como uno más de estos protagonistas del diálogo, ha puesto en marcha numerosas y serias iniciativas para un diálogo sincero entre las religiones, especialmente con aquellas que comparten un misma cuna, Oriente Medio, y se declaran hijas de un mismo padre, Abraham. Esta actitud ha venido impulsada por un cambio de actitud hacia el Islam y el judaísmo sustentado sobre sólidas bases de la declaración conciliar *Nostra Aetate*. Consciente de que last res religiones monoteístas movilizan a más de dos tercios del globo, la paz y el entendimiento entre ellos ha de basarse en un diálogo sincero y respetuoso con las diferencias.

---

<sup>19</sup> Libertà religiosa e reciprocità. Jumana Trad Younes.

Con su lección magistral dictada en la Universidad de Ratisbona en septiembre de 2006, su Santidad Benedicto XVI ha iniciado un interesante y fructífero intercambio de ideas sobre la relación entre fe y razón en el Islam. En aquella conferencia dictada a estudiantes y profesores universitarios, el Papa se refería a la separación producida entre razón y fe a lo largo de la historia y el pensamiento occidental, hoy día relegadas a dos ámbitos autónomos irreconciliables, la ciencia experimental como espacio único de racionalidad en el caso de la primera, y el subjetivismo religioso y ético de la fe. Este divorcio entre ambas vino formulado en términos modernos por Immanuel Kant, quien sostuvo: “Tuve pues que anular el saber para reservar un sitio a la fe”<sup>20</sup>. En el curso de su reflexión, Benedicto XVI tenía un paralelismo con el voluntarismo de ciertos autores del pensamiento clásico islámico que también condujo a una ruptura fe/razón. Pensemos por ejemplo en Ibn Hazm de Córdoba<sup>21</sup>, quien sostuvo que, siendo Dios el ser trascendente por antonomasia y su voluntad absolutamente libérrima, nada puede atarla, ni siquiera los postulados lógicos de la razón, como el principio de no contradicción -por el que una cosa no puede ser ella misma y su contraria-, incluso la verdad o el bien según su fundamento metafísico en el ser: “Dios no estaría vinculado ni siquiera por su propia palabra, de manera que nada le obligaría a revelarnos la verdad. Si él quisiera, el hombre debería practicar incluso la idolatría”<sup>22</sup>. Esta idea viene conceptualizada por el Bedicto XVI como Dios-Arbitrio, que no está vinculado ni siquiera con la verdad o el bien. La trascendencia y diversidad de Dios están tan acentuadas que nuestra razón, nuestro sentido de la verdad y del bien, dejan de ser un auténtico espejo de Dios<sup>23</sup>.

En ambas tradiciones, Islam y el occidente cristiano, se ha llegado a una ruptura entre ambos órdenes. Por lo que es necesario una reflexión profunda que amplíe el reducido concepto de razón en occidente -ceñido al ámbito de la ciencia experimental y la técnica- y sirva de fundamento sólido a una religión recluida, a menudo en el campo de los sentimientos y la subjetividad. Los peligros, advierte, Benedicto XVI, a que conduce un fideísmo privado de un fundamento racional o una razón sin un referente trascendente, son numerosos para la humanidad, pues los atentados contra el verdadero espíritu de la religión fundado en una supuesta actitud religiosa, están a la orden del día. Por el contrario, una adecuada comprensión de la relación entre fe y razón, pensamiento y religión, provee a los hombres de un fundamento sólido sobre el que edificar una sociedad sana, paso a citar las palabras del emperador bizantino sobre las que el Papa vertebra su reflexión: “Dios no se complace en la sangre; no actuar según la razón es contrario a la naturaleza de Dios. La fe es fruto del alma, no del cuerpo. Por tanto, quien quiere llevar a otra persona a la fe necesita la capacidad de hablar bien y de razonar correctamente, y no recurrir a la violencia ni a las amenazas [...] Para convencer a un alma racional

---

<sup>20</sup> Crítica de la Razón Práctica. Immanuel Kant.

<sup>21</sup> Escritor andalusí, filósofo, jurista perteneciente a la escuela jurídica zahirí.

<sup>22</sup> R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue*, París 1956, p. 13.

<sup>23</sup> S.S. Benedicto XVI, *Fe, razón y Universidad. Recuerdos y reflexiones*, Discurso en la Universidad de Ratisbona, Sep. de 2006.

no hay que recurrir al propio brazo ni a instrumentos contundentes ni a ningún otro medio con el que se pueda amenazar de muerte a una persona”<sup>24</sup>.

Como respuesta al Discurso de Ratisbona numerosas autoridades religiosas del mundo islámico, lideradas por el Príncipe Alwalid Bin Talal de Jordania, elaboraron un documento dirigido al Papa y otras decenas de autoridades religiosas cristianas. El documento fue titulado “Una palabra en común entre nosotros y vosotros” y en él se solicitaba institucionalizar una serie de encuentros periódicos para debatir y encontrar puntos de entendimiento entre ambas religiones, sobre la conciencia de que buena parte del logro de la paz en el mundo pende de la buenas relaciones entre ambas religiones. Estos encuentros se llevan a cabo sobre la base de la idea de que el conocimiento construye, mientras que la ignorancia destruye.

No obstante, son muchas las iniciativas y movimientos en el ámbito del diálogo interreligioso que operan en Oriente Medio, entre los seguidores de las tres religiones monoteístas en Israel, Palestina, Egipto, Jordania y Líbano. Estas iniciativas saben que el diálogo y el entendimiento interreligioso es necesario para crear una cultura de paz en sociedades fragmentadas y en riesgo de enfrentamiento, si no en actualmnete en conflicto. Cuando se examina el impacto que los líderes religiosos, como autoridades morales, han ejercido para la paz, se hace evidente que una enseñanza religiosa en los auténticos valores de las tres religiones abrahámicas, con especial hincapié en la paz y la resistencia no violenta a la violencia, este tipo de mensajes tiene un impacto más profundo que el que muchos líderes políticos pueden ejercer en la región. Basta hacer un breve recorrido por la historia y pensar en figuras como Martin Luther King, mahatma Gandhi, Abdul Ghaffar Khan, el Dalai Lama, Oscar Romero o el Papa Juan Pablo II y su contribución pacífica a la caída del Muro de Berlín y el tránsito pacífico a la democracia en el este europeo<sup>25</sup>.

### **Una breve reflexión a 20 años de cooperación al desarrollo en la región**

Si tuviera que definir cuál ha sido el secreto del trabajo eficaz que la FPSC ha llevado a cabo en la región en las dos últimas décadas diría que, de un lado, ha sido la escucha. Son muchos los que van allá con ideas preconcebidas y soluciones precocinadas, la Fundación siempre ha querido ser un partner, un amigo que escucha y ayuda, pero teniendo siempre claro que los protagonistas son los ciudadanos, la gente de a pie que afronta a diario el reto de la convivencia y a veces, la supervivencia, en una de las regiones, si no la más turbulenta del mundo. De otro lado, ha fomentado la asociación con gente

---

<sup>24</sup> Th. Khoury, *Manuel II Paleólogo, Entretiens avec un Musulman. VII controverse*, Sources chrétiennes, París 1966, p.p. 144-145.

<sup>25</sup> Vid. *La religión: dimension ausente de la diplomacia y la política en Oriente Medio*. Informe del CEMOFPS. Jumana Trad, Blanca de Mesa y Félix Sánchez.



moderada y dispuesta a trabajar por su país, por su gente, desde el respeto de las libertades y la dignidad de la persona, sin discriminación por raza, sexo, condición social o religión. A este respecto, quisiera mencionar el impacto que produjo entre muchos el Centro de atención a discapacitados de Nuestra Señora de la Paz, en Amman, un proyecto de integración social para uno de los sectores de población más desfavorecido del país: los discapacitados físicos y psíquicos. Un centro que pertenece al Vicariato Latino de Amman –la delegación del Patriarcado Latino de Jerusalén en el país-. La atención que desde esta institución Cristiana católica se presta a los enfermos, en su mayoría musulmanes, impactó considerablemente al Papa en su visita a la región, quien mencionó este proyecto –que ha sido financiado y gestionado con la ayuda de la FPSC- como modelo de servicio a la sociedad y lugar de encuentro entre cristianos y musulmanes.

Un modelo de cooperación<sup>26</sup> de fortalecimiento de la sociedad civil, con un compromiso sincero por un desarrollo integral de la persona, en términos económicos, pero también humanos, donde los sectores de educación y formación se han convertido, por decirlo de alguna manera, en una de las especialidades de la Fundación. La conciencia de que la cooperación al desarrollo está llamada a ser uno de los instrumentos indispensables para el progreso de estas sociedades, para su bienestar, y esperemos suceda cuanto antes el logro de una paz firme y duradera. El desarrollo constituye en la época actual la otra cara de la justicia<sup>27</sup>.

## Conclusión

Al preparar estas reflexiones sobre el pluralismo religioso y la libertad de conciencia y religión en Oriente Medio, vinieron a mi mente esas palabras del Levítico que encabeza este artículo y que hace doscientos años fueron impresas en la America's Liberty Bell tras la Guerra de la Independencia de los EEUU: "Proclama la libertad en todas las partes de toda la tierra a todos los habitantes de esta". Estas palabras permanecen hoy día como recordatorio de la independencia de los EEUU y como símbolo de libertad y justicia, asociado al ideal de la libertad religiosa, y como bandera del movimiento abolicionista contra la esclavitud. En una época en la que, afortunadamente, la esclavitud ha dejado de existir tal como la conocimos siglos atrás, otro modo de esclavitud amenaza la libertad de los hombres, aquella que bebe de las fuentes del fundamentalismo y que empuña las armas para defender una supuesta verdad que exige la exclusividad de lo universal. La alternativa a esta actitud tampoco parece convincente, ante la radicalidad del mensaje fundamentalista occidental

---

<sup>26</sup> Vid. Cooperación para el desarrollo y Organizaciones No Gubernamentales. Trabajar en Oriente Medio, zona de conflictos, informe CEMOFPSC, Jumana Trad, Blanca de Mesa y Félix Sánchez.

<sup>27</sup> S.S. Pablo VI, *Populorum progressio*, 1967.

esgrime el argumento de los defensores del “pensamiento débil”<sup>28</sup>, el relativismo. En la medida en que la verdad se desdibuja en una amalgama de opiniones, creencias, puntos de vista, la convivencia pacífica es posible. Pero esta tesis no satisface las preguntas más profundas de todo creyente: quién soy, de dónde vengo, hacia dónde me dirijo. De otro lado, tampoco es honesta la postura relativista con las exigencias de la razón humana que de modo magistral expresó el poeta andaluz Antonio Machado: Tu verdad no; la verdad/ y ven conmigo a buscarla/ La tuya guárdatela<sup>29</sup>.

Hoy día sabemos que ‘Umar I no destruyó la Biblioteca de Alejandría. Pero las palabras que han sido puestas en su boca: “Si los libros están de acuerdo con el Corán, entonces son innecesarios; si, por el contrario, están en desacuerdo con él, entonces son perniciosos”; estas palabras reflejan el espíritu de una época y una mentalidad, lo de menos es el protagonista, lo que importa es la actitud de quien cree estar en la completa posesión de la verdad, y se atreve a desafiar e incluso destruir lo que tantos siglos de reflexión y desarrollo acumuló en aquellos libros. El conocimiento construye y la ignorancia destruye. Eso fue lo que sucedió, el núcleo intelectual más importante de la antigüedad destruido por la ignorancia.

Hemos iniciado estas reflexiones con un recorrido por las fuentes clásicas del derecho islámico y la sharia, con el fin de dilucidar el tratamiento que allí se le ha dado a la cuestión que nos ocupa. Posteriormente hemos analizado el derecho de naciones en el Islam o siyar, desde ahí hemos paseado por la historia y observado momentos de importante evolución en la civilización musulmana con un impacto posterior de gran importancia en la cuestión de las libertades y el tratamiento de las comunidades no musulmanas en tierras del islam. Desde este bagaje jurídico hemos analizado la situación de los derechos humanos según han sido formulados por el Islam, donde hemos advertido la centralidad que hoy día sigue jugando la ley islámica clásica, con capacidad de abrogar cualquiera de los artículos recogidos en las diferentes declaraciones de los derechos humanos en el Islam. Hemos llamado la atención sobre el principio de la reciprocidad como base de las negociaciones con países islámicos en material de libertad religiosa. Desde ahí hemos saltado a la necesidad de respaldar desde los ámbitos políticos y diplomáticos el diálogo interreligioso, bajo la idea de que siendo la religión un factor de ignición en los conflictos y un elemento esencial en la configuración de las identidades en Oriente Medio, por fuerza ha de ser una de las claves para resolver los conflictos y alcanzar una solución –que por fuerza ha de ser global, dada la imbricación de los actores locales y la incidencia de las partes en el todo y el todo en la partes<sup>30</sup>-. Finalmente, se han ofrecido unas breves ideas de lo que

---

<sup>28</sup> El pensamiento débil es un concepto introducido por el pensador italiano Gianni Vattimo como máximo exponente de la postmodernidad europea.

<sup>29</sup> Antonio Machado, *Proverbios y cantares*.

<sup>30</sup> Se percibe la región como un organismo en que las partes interactúan entre sí como las partes de un organismo. De ahí que a lo largo de este artículo se haya

ha sido la experiencia de la Fundación con la región, en el campo de la cooperación para el desarrollo.

De todos los países mencionados y que dibujan el mapa de Oriente Medio, quisimos destacar la centralidad del Líbano, ¿por qué? A pesar que ya dimos nuestras razones más arriba, quisiera señalar que a veces nos empeñamos en buscar soluciones que de alguna manera ya están dadas, lo único que hace falta es un compromiso serio para implementarlas y protegerlas de los peligros o amenazas que la ponen en riesgo, y este es el caso del Líbano, un país que está llamado a ser en la región un modelo de convivencia y de libertad. Pero un modelo amenazado seriamente, y que necesita del compromiso de todos para protegerlo y lograr que su vocación sea consumada en la región. Bien se podría decir que en estas líneas hay un país y modelo de Estado que se hecha en falta, a saber, Israel. He preferido dejarlo al margen de manera intencionada, por salir de la lógica de la región.

En definitiva, existe en la tradición jurídica islámica precedentes para un desarrollo y sistematización del derecho de libertad de conciencia y de libertad religiosa, pero la convivencia de modelos si no antagónicos, cuanto menos diverso, modelo constitucional de corte europeo y el clásico islámico, y la falta de entendimiento o armonía entre ambos genera ambigüedades y un divorcio entre teoría y práctica. De otro lado, la larga cadena de dictaduras o regímenes totalitarios impiden la garantía de las libertades, basta citar por cercanía en el tiempo lo ocurrido en Irán tras las elecciones generales de Junio de 2009, donde el gobierno de Ahmedinayad ha castigado las libertades públicas e individuales de sus ciudadanos y ha violado muchos de sus derechos: libertad de prensa, libertad de expresión, libertad de movimiento; derecho a manifestarse, derecho a la información –tras las acusaciones fundadas de fraude electoral dirigidas por el candidato de la oposición Mousavi. El fundamentalismo islámico y los grupos terroristas es, sin duda alguna, otras de los grandes obstáculos a las libertades, y aquí el papel de las autoridades religiosas, de los verdaderos adoradores de Dios –aquellos que lo hacen en espíritu y en verdad- es crucial en su tarea de anunciar el verdadero mensaje de la religión, respetoso siempre con las libertades de las personas, y entre ellas quizá la más profunda y delicada: la libertad de conciencia. A este respecto, acabo con una mención del maestro y defensor de la conciencia, J. H. Newman, quien consideró siempre la conciencia como el principio esencial y la confirmación de la religión en el espíritu humano, la base de la religión natural. La conciencia es el único camino para el conocimiento de Dios, las

---

abordado la temática desde diferentes perspectivas, pues todas ellas son importantes, a nuestro parecer, en un tratamiento satisfactorio del problema de la libertad religiosa en Oriente Medio.

puertas del espíritu humano a la trascendencia<sup>31</sup>, por lo que ha de ser respetada y garantizada.

---

<sup>31</sup> Nuestro gran maestro interior de religión es nuestra conciencia. La conciencia es una guía personal, y la uso porque tengo que usarme a mí mismo. Soy tan incapaz de pensar con una mente que no sea la mía como de respirar con los pulmones de otro. La conciencia está más cerca de mí que cualquier otro medio de conocimiento. Y del mismo modo que se me ha dado a mí, también se le ha dado a otros; y puesto que es llevada consigo por cada individuo en su propio corazón y no requiere nada además de ella misma, está por consiguiente adaptada para comunicar a cada uno separadamente ese conocimiento que es lo más decisivo para el individuo [...] La conciencia, por otra parte, nos enseña no sólo que Dios es, sino qué es; proporciona al espíritu Su imagen real, como medio para su adoración; nos da la regla dictada por Él de lo correcto y lo incorrecto, y un código de deberes morales. Además, está constituida de tal manera que, si se la obedece, se hace más clara en sus mandatos, y su campo se amplía, y corrige y completa la fragilidad accidental de sus enseñanzas iniciales. J. H. Newman, *Gramática del asentimiento*, 10.