
Conversión y Derecho. La conversión religiosa en el Derecho internacional y en algunos ordenamientos jurídicos

Conversion and the Law. Religious Conversion in International Law and in some Legal Systems

RECIBIDO: 20 DE SEPTIEMBRE DE 2010 / ACEPTADO: 15 DE OCTUBRE DE 2010

Ana María VEGA

Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales
Universidad de La Rioja. Logroño. España
ana.vega@unirioja.es

Resumen: Los ordenamientos jurídicos deben garantizar que la búsqueda de la verdad se realice de modo acorde a la dignidad humana –y por lo tanto, libre, inmune de coacción alguna– y a su naturaleza social. La Declaración Universal de Derechos humanos y los posteriores textos internacionales se hicieron eco de esta exigencia inalienable y proclamaron, tras numerosas dificultades, el derecho de toda persona a adoptar, no adoptar o a cambiar de religión así como el correlativo derecho a difundir las propias convicciones religiosas mediante el proselitismo, la evangelización o la actividad misionera. A pesar de todo, el reconocimiento pleno de este derecho fundamental sigue siendo un importante desafío, porque es ajeno a la concepción de libertad religiosa y al modo de entender la relación entre política y religión en las diferentes culturas y/o religiones que inspiran los derechos estatales.

Palabras clave: Conversión, Libertad religiosa, Religión.

Abstract: Legal systems must guarantee that the search for truth is carried out in accordance with human dignity –and therefore free from and immune to any coercion– and its social nature. The Universal Declaration of Human Rights and the texts that were subsequently published worldwide echoed this inalienable demand, after numerous difficulties, these texts proclaimed the right to embrace, not to embrace or to change religion. They also proclaimed the complementary right to spread one's own religious convictions by proselytism, evangelization or missionary activity. Despite this, full recognition of these fundamental rights remains a challenge because it is estranged from the idea of religious freedom and from the way of understanding the relationship between politics and religion in the different cultures and/or religions that inspire the state's rights.

Keywords: Conversion, Religious Freedom and Religion.

1. INTRODUCCIÓN

Los ejos de los augurios difundidos durante décadas, se observa en la actualidad una «desprivatización de la religión»¹. En unos casos, el fenómeno obedece a un renacimiento de las creencias; en otros, es una señal de identidad cultural ignorada por un laicismo de corte occidental. Ciertamente la religión apela no sólo a las *creencias* o a una *forma de vida* individual o comunitaria, es también uno de los componentes esenciales de la *identidad personal y colectiva* de una parte importante de la humanidad². La riqueza de su contenido explica en gran parte la complejidad de su protección jurídica. De hecho, los avatares de la historia demuestran que en el origen de numerosos conflictos vinculados con la religión ha prevalecido alguno de esos rasgos sobre los demás. El siglo XX estuvo marcado por la división ideológica del mundo en dos grandes bloques que reclamó una intensificación en la protección nacional e internacional de las *creencias*. Hoy el escenario geopolítico es diverso. La globalización que define al nuevo milenio parece haber fagotizado a aquéllas en función o al servicio de las *identidades*. Aparecen así en el horizonte nuevos problemas o nuevos enfoques de viejos problemas socio-jurídicos o geopolíticos relacionados con la religión. Entre otros, la necesidad de distinguir entre la discriminación y violencia *por motivos relacionados con* la religión o las creencias (es decir, basadas en la filiación religiosa de la víctima) y la discriminación y la violencia *en nombre de* la religión o las creencias (es decir, atribuible a los principios religiosos del autor)³. Ambos tipos de discriminación repercuten, como veremos, en el derecho a adoptar o no adoptar una religión o a cambiar de religión. Esto explica la trascendencia social y jurídico-política que puede llegar a alcanzar un acto tan personalísimo como es la conversión religiosa. Al fin y al cabo, como precisa Ratzinger, toda «verdadera personalización entraña siempre una nueva y más profunda socialización»⁴. La conversión no es un fenómeno exclusivamente individual; casi siempre también comprende una dimensión social o comunitaria. Es un proce-

¹ CASANOVA, J., *Oltre la secolarizzazione. Le religioni alla riconquista della sfera pubblica*, Bolonia: Il Mulino, 2000, 379.

² Cfr. *Directrices sobre protección internacional: solicitudes de asilo por motivos religiosos bajo el art. 1º (2) de la Convención 1951 y/o el Protocolo de 1967 sobre el Estatuto de los Refugiados* (UN Doc. HRC/GIP/04/06, párrs. 5 a 8).

³ Analiza ambas, describiendo sus indicios y proponiendo recomendaciones al respecto, el Informe de la Relatora Especial sobre libertad de religión o de creencias, presentado al Consejo de Derechos Humanos en el 13º período de sesiones, 21 diciembre 2009 (UN Doc. A/HRC/13/40, párrs. 18-48).

⁴ RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, Madrid: Palabra, 2010, 126.

so que acontece en el interior de cada individuo, pero una vez resuelto se caracteriza por una fuerte necesidad de salir de uno mismo en un doble sentido: de encontrarse con Dios y de tomar conciencia de la pertenencia a una comunidad o Iglesia. Esta dimensión social reclama la presencia del Derecho.

La respuesta jurídica al fenómeno de las conversiones se articula en varias direcciones: por un lado, garantizando protección jurídica a la libertad de los individuos de adoptar, abandonar o cambiar de religión o creencias, y por otro lado, preservando la libertad de difundir las propias creencias haciéndolas partícipes a otros. Pero el Derecho también toma en consideración la dimensión identitaria de la religión y protege a las personas pertenecientes a las minorías su derecho a profesar y practicar su propia religión en común con los demás miembros de su comunidad o Iglesia. Por último, el Derecho debe velar y tomar medidas para que estos derechos puedan ejercerse con igualdad y sin ninguna discriminación (distinción, exclusión, restricción o preferencia) basada en motivos de religión.

2. PERTENENCIA Y DISIDENCIA RELIGIOSA:

ANÁLISIS JURÍDICO DE LA CONVERSIÓN DESDE LA PERSPECTIVA IDENTITARIA

Bajo esas premisas cobra todavía mayor relieve abordar una cuestión tan problemática a lo largo de la historia de la humanidad como es la conversión religiosa. Sin duda es una apuesta audaz, muy necesaria en estos momentos, que precisa de la suma complementaria de las diferentes perspectivas científicas (jurídica, sociológica, teológica, etc.) para su cabal comprensión. La perspectiva jurídica se proyecta exclusivamente sobre un aspecto de este fenómeno, el más externo o exteriorizable, por ser el único que puede –y debe– captar la norma: esto es, el derecho a adoptar, no adoptar o cambiar de religión y el correlativo derecho a difundir las propias convicciones religiosas mediante el proselitismo, la evangelización o la actividad misionera. Tales derechos pertenecen, respectivamente, a la dimensión interna y externa de la libertad religiosa; cada una de ellas con un alcance diferente pues la primera no es susceptible de limitación alguna, mientras que la segunda puede verse recortada en determinadas circunstancias. No obstante, ambas son merecedoras de protección jurídica en cuanto exigencias inalienables de la dignidad humana que manifiestan «el deber y el derecho de todo hombre a buscar la verdad en materia religiosa»⁵. Los orde-

⁵ CONCILIO VATICANO II, Declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, núm. 3.

namientos jurídicos deben garantizar que esa búsqueda se realice de modo acorde a la dignidad humana –y por lo tanto, libre, inmune de coacción alguna– y a su naturaleza social, sirviéndose para tal fin de la educación o del magisterio, de la comunicación y del diálogo, mediante los cuales unos exponen a otros la verdad que han encontrado o creen haber encontrado⁶.

Se trata de un asunto complejo que refleja con exactitud la indivisibilidad de los derechos humanos y las tensiones generadas entre ellos en estas situaciones. Por lo general, aunque no necesariamente, las conversiones son consecuencia de la actividad proselitista o misionera de una tercera persona. Aparecen así en escena derechos contrapuestos cuyo conflicto hay que resolver atendiendo a las circunstancias de cada caso mediante la oportuna ponderación entre, por una parte, el derecho –e incluso el deber para algunas religiones– de difundir las propias creencias religiosas a través de medios legítimos (relacionados, a su vez, con otros derechos como la libertad de expresión, de enseñanza o de asociación) y, por otra parte, el derecho-deber de proteger la libertad de conciencia y de religión de las personas, así como la propia intimidad e incluso la identidad religiosa del grupo y su vida comunitaria⁷.

Abordaremos el análisis de estas cuestiones desde una perspectiva concreta: la identitaria, es decir, la relacionada con los aspectos jurídico-políticos derivados de la pertenencia religiosa. Una noción particularmente compleja, advierte con razón Ferrari. Ante todo, porque «implica difíciles problemas teológicos relacionados con el descubrimiento de los elementos fundantes que identifican una comunidad y trazan sus límites, tanto con respecto a quienes no son sus miembros como (cuestión aún más delicada) a quienes lo han sido y luego salieron de ella o fueron expulsados del grupo. Éstos, a su vez, pueden formar un grupo completamente autónomo, en relación más o menos conflictiva con el grupo de origen (como los Baha'is, por poner un ejemplo relacionado con el mundo islámico), o bien continuar considerándose parte de la comunidad originaria, reivindicando una pertenencia que ésta última rechaza del todo (como el grupo islámico Ahmadi) o en parte (como las corrientes reformada y conservadora del judaísmo)»⁸. A estas nociones encontradas de pertenencia religiosa se pueden sumar otras de carácter étnico o lingüístico; unas

⁶ Cfr. Declaración conciliar *Dignitatis Humanae*, n° 3.

⁷ Cfr. LERNER, N., «Proselytism, change of religion, and international human rights», en *Emory International Law Review* 12 (1998) 483-489.

⁸ FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, Barcelona: Herder, 2004, 235-236.

y otras, a su vez, pueden determinar el estatuto jurídico civil de una persona en algunos Estados. Incluso en estos casos caben conflictos de interpretación, pues no siempre coincide la definición civil y la religiosa de la pertenencia⁹.

Así pues, en la noción de pertenencia religiosa confluyen tres ordenamientos jurídicos diferentes no siempre fácilmente armonizables: los derechos religiosos, los derechos estatales y el derecho internacional. Los tres prestan atención a las conversiones porque de la pertenencia y disidencia religiosa se derivan importantes efectos no sólo dentro del grupo o comunidad religiosa sino también en los ámbitos civil y/o penal de los ordenamientos estatales así como en el derecho internacional público y privado.

3. LA PERSPECTIVA JURÍDICA INTERNACIONAL DE LAS CONVERSIONES

Con la aprobación por la Asamblea General de las Naciones Unidas de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 la humanidad dio un paso trascendental. Por primera vez en la historia se alcanzaba un consenso universal entre los Estados acerca de los estándares mínimos comunes de comprensión, reconocimiento y protección jurídica de los derechos humanos, incluida la libertad religiosa, para todos los pueblos y naciones. Con posterioridad los Estados han ratificado diferentes textos internacionales y regionales de derechos humanos¹⁰, algunos con mejoras sustantivas, como es la incorporación de mecanismos de control acerca del grado de cumplimiento de las obligaciones asumidas por los Estados firmantes. Destaco sobre todo dos de ellos por ser los que más «jurisprudencia» han generado en torno al derecho de libertad religiosa: el Pacto internacional de Derechos Civiles y Políticos (Nueva York, 1966) y el Convenio europeo para la protección de los Derechos y Libertades fundamentales (Roma, 1950)¹¹. Todos ellos reconocen el derecho de

⁹ *Ibid.*, 237.

¹⁰ *Vid.* un detallado análisis del derecho de libertad religiosa en los instrumentos internacionales y regionales, con especial atención al derecho a cambiar de religión en: DE JONG, C. D., *The Freedom of Thought, Conscience and religion or Belief in the United Nations (1946-1992)*, Antwerpen-Groningen-Oxford: Intersentia-Hart, 2000; GARCÍA-PARDO, D., *La protección internacional de la libertad religiosa*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2000; TAYLOR, P. M., *Freedom of Religion. UN and European Rights Law and Practice*, New York: Cambridge University Press, 2005; LERNER, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights. 25 Years after the 1981 Declaration*, Leiden-Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006.

¹¹ En sentido estricto sólo puede hablarse de jurisprudencia en el caso del Tribunal Europeo de Derechos Humanos pues el Comité de Derechos Humanos carece de competencia jurisdiccional.

libertad de conciencia y de religión en términos muy similares. El Pacto Internacional y el Convenio Europeo contemplan además los límites de este derecho¹². En todos estos instrumentos jurídicos el derecho a tener o a adoptar una religión o creencias, a no tener ninguna o a cambiar de religión o creencias forma parte del contenido esencial e inalienable del derecho de libertad religiosa. Como ya se indicó, este derecho correspondiente al fuero interno de las personas no puede ser objeto de ningún tipo de limitación ni suspensión ni siquiera en situaciones excepcionales. Estas libertades están protegidas incondicionalmente¹³. En consecuencia, cualquier ley que prohíba o limite el derecho a cambiar de religión sería contraria a las normas internacionales de derechos humanos.

3.1. *El derecho a cambiar de religión o creencias y la prohibición de recurrir a medidas coercitivas que puedan menoscabar la libertad religiosa*

Sin embargo –y no por casualidad–, se aprecian algunas diferencias en la redacción de los textos internacionales (aunque no en la interpretación del contenido esencial de este derecho) que afectan precisamente al derecho a cambiar de religión y a la prohibición de recurrir a medidas coercitivas que puedan menoscabar la libertad religiosa, a pesar de tratarse de «un aspecto jurídico esencial de la libertad religiosa»¹⁴. Este dato demuestra la interconexión entre ambas afirmaciones así como la conflictividad latente en su reconocimiento. En este sentido, los silencios expresan tanto o más que las palabras. En efecto, el derecho a cambiar de religión aparece mencionado en la Decla-

¹² Cfr. art. 18 de la *Declaración Universal* (New York 1948); art. 18 del *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos* (New York 1966); art. 18 del *Convenio para la protección de los derechos y libertades fundamentales* (Roma 1950); art. 1.2 de la *Declaración sobre la eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones*, aprobada por la resolución 36/55 de la Asamblea General de la ONU, el 25 de noviembre de 1981.

¹³ Cfr. art. 4.2 PIDCP y la Observación General n° 22 (48) del Comité de Derechos Humanos (UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), párrs. 1 y 3). *Vid.* también KRISHNASWAMI, A., *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices* [UN Doc. E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1 (1960)]; BUERGENTHAL, T., «To Respect and to Ensure: State Obligations and Permissible Derogations», en HENKIN, L. (ed.), *The International Bill of Rights: The Covenant of Civil and Political Rights*, New York-Guildford: Columbia University Press, 1981, 72-91.

¹⁴ UN Doc. E/CN.4/1997/91, párr. 80. Acerca del alcance jurídico del derecho a cambiar de religión, no obstante los problemas descritos en la redacción de los textos, *vid.* WALKATE, J. A., «The Right of Everyone to Change His Religion or Belief. Some Observations», en *Netherlands International Law Review* 30 (1983) 154-156.

ración Universal y en el Convenio Europeo, pero no en los aprobados con posterioridad: el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966 y la Declaración sobre eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones de 1981. No obstante, ambos instrumentos mencionan de forma expresa la prohibición de cualquier coerción que pueda menoscabar la libertad de tener o de adoptar la religión a las creencias, que no aparece en los otros dos¹⁵.

Este precepto refuerza la prohibición de limitación del párrafo tercero del artículo 18¹⁶. Los textos mencionados no aclaran qué conductas, condiciones o formas de comunicación pueden ser consideradas como coercitivas. Según la Relatora Especial de libertad religiosa y de creencias, «la expresión “medidas coercitivas” debe interpretarse en sentido amplio e incluye el empleo –o la amenaza del empleo– por un Estado de la fuerza o de sanciones penales para obligar a creyentes o no creyentes a aceptar las creencias religiosas de quienes aplican tales medidas o a incorporarse a sus congregaciones, a renunciar a su religión o sus propias creencias o a convertirse, así como políticas o prácticas que tengan los mismos propósitos o efectos»¹⁷.

Las discusiones mantenidas durante la elaboración de ambos textos también aportan datos relevantes para valorar el alcance de su significado¹⁸. La inclusión de esta prohibición obedece sobre todo a la voluntad de algunos Estados de prevenir cualquier medida coactiva que pudiera interferir en el derecho de las personas a mantener o cambiar su religión, asegurándoles así protección

¹⁵ *Vid.* art. 18.2 PIDCP y art. 1.2 de la Declaración de 1981.

¹⁶ «El hecho de que la prohibición de las medidas coercitivas se mencionen de manera explícita –sostiene la Relatora Especial de libertad religiosa y de creencias– muestra que los redactores del Pacto consideraron que la libertad a que se refiere el párrafo 1 era tan importante que era inadmisibles cualquier forma de medidas coercitivas por parte del Estado, independientemente de que esas medidas fueran físicas o revistieran la forma de incentivos ofrecidos por el Estado» [Informe provisional de Asma Jahangir, Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias (UN Doc. A/60/399, párr. 50)].

¹⁷ UN Doc. A/HRC/6/5, párr. 9.

¹⁸ *Vid.* una detallada exposición de los mismos en BOSSUYT, M. J., *Guide to the «Travaux Préparatoires» of the International Covenant on Civil and Political Rights*, Dordrecht-Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987. Los debates del Comité de Derechos Humanos sobre la interpretación del término «coerción» en la redacción de la Observación General n° 22 pueden seguirse en UN Doc. CCPR/C/SR. 1166 (1992), párrs. 76-97. Por cuanto se refiere a su inclusión en la Declaración de 1981, *vid.* SULLIVAN, D. J., «Advancing the Freedom of Religion or Belief through the UN Declaration of the Elimination of Religious Intolerance and Discrimination», en *American Journal International Law* 82 (1988) 487 ss; LERNER, N., «Toward a Draft Declaration Against Religious Intolerance and Discrimination», en *Israel Yearbook Human Rights* 11 (1981) 185 ss; WALKATE, J. A., *The Right of Everyone to Change His Religion or Belief. Some Observations*, cit., 146-160.

frente al celo proselitista y misionero de terceros¹⁹. Los Estados que abogaron por la inclusión de esa prohibición asociaban esas conductas a la historia de las Cruzadas, a actividades propagandísticas, de infiltración y explotación por parte de los gobiernos extranjeros sirviéndose de los misioneros, al sectarismo, al imperialismo religioso y al colonialismo o dominación extranjera²⁰. Esas mismas objeciones también se arguyeron en los trabajos preparatorios de la Declaración Universal de 1948 al abordar el derecho a cambiar de religión²¹. Al final, el artículo 18 de la Declaración Universal se aprobó con la abstención de Arabia Saudí²² y las reservas de Afganistán y Egipto. Ambos esgrimieron que el derecho de cambiar de religión se regiría en sus respectivos países por la ley islámica²³. La proximidad cronológica de la aprobación de los textos y la homogeneidad cultural y política de los países que integran el Consejo de Europa justifican, entre otras razones, que el Convenio europeo mantuviera sin modificaciones la redacción de la Declaración de 1948²⁴.

Sin embargo, las posiciones descritas –en especial las de los países islámicos– se recrudecieron en los trabajos preparatorios del PIDCP de 1966 y de la Declaración de 1981, hasta el punto de desaparecer la mención expresa al derecho de cambiar de religión²⁵. Nada de ello obsta a la plena vigencia de es-

¹⁹ Sostienen esta tesis PARTSCH, K. J., «Freedom of Conscience and Expression, and Political Freedoms», en HENKIN, L. (ed.), *The International Bill of Rights: The Covenant of Civil and Political Rights*, cit., 211; y RIGAUX, F., «L'Incrimination du Prosélytisme Face à la Liberté d'Expression», en *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme* 17 (1994) 144.

²⁰ *Vid.* las numerosas referencias al respecto en TAYLOR, P. M., *Freedom of Religion...*, cit., 54-57.

²¹ *Vid.* los argumentos a favor y en contra de su inclusión en DE JONG, C. D., *The Freedom of Thought, Conscience and Religion or Belief in the United Nations*, cit., 34-38.

²² También se abstuvieron Sudáfrica y seis países del bloque comunista: Bielorrusia, Polonia, Checoslovaquia, Unión Soviética, Ucrania y Yugoslavia. Yemen y Honduras no acudieron a la votación.

²³ *Cfr.* VERDOOT, A., *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1964, 182.

²⁴ Sólo Suecia se vio obligada a reformar su ordenamiento interno para incorporar este derecho: *vid.* GARCÍA-PARDO, D., *La protección internacional de la libertad religiosa*, cit., 83.

²⁵ La redacción del párrafo 1 del artículo 18 del PIDCP fue el resultado de un dilatado proceso de discusión en la Comisión de Derechos Humanos y en la Tercera Comisión de la Asamblea General. El texto propuesto inicialmente era «Toda persona tiene derecho a mantener o cambiar su religión» pero, a causa de la oposición de algunos países que temían que esta fórmula alentara el proselitismo y la propaganda antirreligiosa, se cambió por «la libertad de tener o de adoptar la religión o las creencias de su elección», texto que se aprobó sin oposición. Se trataba de una fórmula de compromiso político más que jurídico propuesta por el Reino Unido frente a los países islámicos, que se oponían a incluir el derecho a cambiar de religión (Arabia Saudí y Egipto: *vid.* UN Doc. A/C3/L.422 y A/C3/L.72) y aquellos otros que defendían el derecho de «tener una religión o creencias de su elección» (Brasil y Filipinas: *vid.* UN Doc. A/C3/L.877). Los debates figuran en UN Doc. A/4625, pp. 17-20.

te derecho, como lo corrobora la interpretación del artículo 18 por el Comité en su Observación General n° 22, donde se afirma con rotundidad que «la libertad de *tener o adoptar* una religión o unas creencias comporta forzosa-mente la libertad de elegir la religión o las creencias, comprendido el derecho a cambiar las creencias actuales por otras o adoptar opiniones ateas, así como el derecho a mantener la religión o las creencias propias»²⁶. De igual modo, al aprobar el texto definitivo de la Declaración de 1981 se introdujo el artículo 8 para prevenir que pudiera interpretarse como una modificación respecto a los instrumentos internacionales anteriores²⁷. Este precepto venía a corroborar la plena vigencia de los estándares de protección fijados con anterioridad, de modo que como concluye la Relatora Especial de libertad religiosa y de creencias, «la diversidad de las formulaciones utilizadas para referirse al reconocimiento y el desarrollo de la libertad religiosa no constituye una denegación del derecho de cambiar de religión»²⁸.

En conclusión, las disposiciones del artículo 18 del Pacto y otros instrumentos internacionales pertinentes entrañan para los Estados tanto la obligación negativa de abstenerse de adoptar cualquier política o medida coercitiva para cambiar o mantener la religión como también la obligación positiva de garantizar la libertad de religión o de creencias a las personas que estén en su territorio y bajo su jurisdicción frente a las presiones ejercidas por terceras personas²⁹. A pesar de todo, las violaciones y las limitaciones del derecho de una persona a tener o adoptar una religión de su elección son muy frecuentes, según advierte la Relatora Especial de Libertad religiosa y de creencias, y pue-

Los términos del debate se reprodujeron en la redacción del art. 1 de la Declaración de 1981: Irán (UN Doc. A/C.3/36/SR.29, p. 5), Egipto (UN Doc. A/C.3/36/SR.43, p. 9), Irak (UN Doc. A/C.3/36/SR.43, p. 10), Siria (*ibid.*, p. 12), Kuwait y Arabia Saudí se opusieron a incluir las expresiones «cambiar» o «adoptar» una religión y se optó por una redacción paralela al PIDCP 1966. Aportan interesantes comentarios al respecto: TAYLOR, P. M., *Freedom of Religion...*, cit., 27-37; DE JONG, C. D., *The Freedom of Thought, Conscience and Religion or Belief in the United Nations*, cit., 34-55; LERNER, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights*, cit., 128-144; y COMBALÍA, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona: Ed. Gráfica Navarra, 2001, 167-189; GARCÍA-PARDO, D., «Estados islámicos y libertad religiosa», en MOTILLA, A. (ed.), *Islam y derechos humanos*, Madrid: Trotta, 2006, 78-80, 82-87.

²⁶ UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), párr. 5.

²⁷ Este precepto declara: «Nada de lo dispuesto en la presente Declaración se entenderá en el sentido de que restrinja o derogue ninguno de los derechos definidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y en los Pactos internacionales de derechos humanos».

²⁸ Informe presentado al Consejo de Derechos Humanos, 6° período de sesiones (2007) (UN Doc. A/HRC/6/5, párr. 7).

²⁹ Cfr. Informe provisional de la Relatora Especial sobre la libertad de religión o de creencias (UN Doc. A/60/399, párrs. 51-52).

den catalogarse en cuatro categorías³⁰: a) situaciones en las que la *conversión está prohibida por la ley* y sancionada en consecuencia³¹; b) situaciones en las que *funcionarios estatales y diferentes instituciones* (policía, ejército) tratan de convertir, reconvertir o evitar la conversión de determinadas personas, por lo general, miembros de comunidades religiosas minoritarias³²; c) situaciones en que los *miembros de los grupos religiosos* mayoritarios tratan de convertir o reconvertir a miembros de las minorías religiosas³³; d) supuestos de *conversiones «inmorales»* en los que miembros de grupos religiosos recurren a medios como la promesa de un beneficio material, o bien se aprovechan de la situación vulnerable de la persona cuya conversión se persigue³⁴. Según los datos aportados por el *Informe de 2008 sobre libertad religiosa en el mundo* publicado por «Ayuda a la Iglesia necesitada», un porcentaje muy alto de las personas perseguidas o discriminadas hoy a causa de su religión son cristianas³⁵. Y la mayoría de las discriminaciones y persecuciones acontecen en países islámicos, en China y en los países limítrofes. No es posible detenernos ahora en el análisis de todas y cada una de estas vulneraciones de la libertad religiosa. Únicamente centraremos nuestra atención en el último supuesto por ser el que mayores dificultades de delimitación jurídica plantea a las autoridades civiles.

³⁰ *Ibid.* (UN Doc. A/60/399, párrs. 40-45).

³¹ «Una persona que se convierte puede ser detenida y juzgada por “apostasía”, encarcelada y a veces sufrir la pena capital. En algunos países pueden imponerse otras penas, como la suspensión de todos los contratos y derechos de sucesión, la anulación de matrimonios, la pérdida de bienes y la retirada de los niños. También es posible que haya requisitos administrativos que dificulten el cambio de religión o de creencias: en varios casos los conversos no han podido obtener la tarjeta de identidad después de haber cambiado de religión. Aunque la conversión no esté de hecho prohibida por la ley, los conversos pueden ser objeto de hostigamiento o amenazas por parte de los funcionarios estatales y religiosos» (*ibid.*, párr. 43).

³² «Para ello amenazan con matarlos, a ellos o a sus familiares, les privan de libertad y los someten a torturas y a malos tratos, amenazándolos con expulsarlos de sus empleos. En algunos casos los funcionarios trataron de hacer que los creyentes renunciaran a su religión y se adhirieran a la religión aprobada por el Estado» (*ibid.*, párr. 42).

³³ «Estas situaciones abarcan los casos en que los miembros locales del clero dirigen tentativas de convertir a grupos de minorías religiosas, o en que grupos de creyentes atacan a los miembros de las minorías o sus lugares de culto, con objeto de convertirlos» (*ibid.*, párr. 44).

³⁴ «Tales conversiones a veces están prohibidas por la ley y los actos que facilitan la conversión constituyen un delito penal. En algunos países la ley prohíbe la conversión sin autorización previa de las autoridades o define la conversión “forzosa” en términos amplios» (*ibid.*, párr. 45).

³⁵ *Vid.* una detallada descripción de esas violaciones de la libertad religiosa en todos los países del mundo, con independencia del credo profesado, en AYUDA A LA IGLESIA NECESITADA, *Informe 2008 sobre libertad religiosa en el mundo*, Madrid: 2009 (Disponible en: www.ain-es.org/pdf/Informe-Libertad-Religiosa.pdf; última consulta: febrero 2010); y PAOLUCCI, G. y EID, C. (eds.), *Cristianos venidos del Islam. Historias de musulmanes convertidos al catolicismo*, Madrid: Libros Libres, 2007.

3.2. *El derecho a difundir las propias creencias: alcance y límites del proselitismo*

Los debates muestran con claridad que el proselitismo es una de las manifestaciones de la libertad religiosa que genera más desconfianza y con más difícil encuadre jurídico³⁶. Un examen atento permite concluir que las reticencias para reconocer el proselitismo han procedido tradicionalmente de Estados que profesan una religión oficial e imponen la ley religiosa como ley civil (por ejemplo, los países islámicos), o bien adoptan una ideología oficial atea y, por consiguiente, hostil al hecho religioso (China, Corea o Vietnam), o finalmente países que persiguen salvaguardar la unidad nacional protegiendo su identidad cultural y religiosa de injerencias externas, como acontece en Grecia o en algunos países africanos³⁷.

A pesar de todo, los instrumentos internacionales de protección de derechos humanos reconocen el proselitismo como una manifestación básica de la libertad religiosa³⁸. Así lo confirman las soluciones adoptadas por el Comité de Derechos humanos³⁹ y el Tribunal Europeo de Derechos Humanos⁴⁰.

Aunque el ámbito de la libertad de las personas para practicar y difundir su religión o sus creencias es considerable, en casos muy excepcionales se pue-

³⁶ Cfr. CIÁURRIZ, M^a J., *El derecho de proselitismo en el marco de la libertad religiosa*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001, 50.

³⁷ Comparten este diagnóstico: PARLATO, V., *Note sul proselitismo religioso*, en *Studi in onore di F. Finocchiaro*, Padova: Cedam, 2000, 1398-1403; TAYLOR, P. M., *Freedom of Religion...*, cit., 64-70; MUTUA, M. W., «Limitations on Religious Rights: Problematizing Religious Freedom in the African context», en VAN DER VYVER, J. y WITTE, J. (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, The Hague/London: Martinus Nijhoff, 1996, 417-440. Varias constituciones africanas incluyen cláusulas para prevenir actos de evangelización abusiva, en cuya virtud se consideran legítimas ciertas restricciones al derecho de difundir la religión o creencias. *Vid.* las constituciones de Mauricio (art. 11.5.b), Zimbabwe (art. 19.5.b) y Botswana (art. 11.5.b).

³⁸ Según el Relator Especial de libertad religiosa y creencias, Abdelfattah Amor, «el proselitismo es inherente a las religiones, lo que explica la condición jurídica del proselitismo en los instrumentos internacionales y en la Declaración de 1981» (UN Doc. A/51/542/Add.1, párr. 12).

³⁹ En el caso *Docentes de la Tercera orden franciscana c. Sri Lanka*, el Comité sostuvo que «en el caso de numerosas religiones es un principio fundamental el difundir los conocimientos, propagar sus creencias y proporcionar asistencia a otras personas. Esos aspectos son parte de la manifestación individual de la religión y de la libertad de expresión y por ello están protegidos por el párrafo 1 del artículo 18 en la medida en que no estén legítimamente limitados por las medidas adoptadas en virtud del párrafo 3» [Comunicación N° 1249/2004: Sri Lanka, 18 noviembre 2005 (UN Doc. CCPR/C/85/D/1249/2004, párr. 7.2)].

⁴⁰ Según el Tribunal, «la libertad de manifestar la religión (...) implica, en principio, el derecho de intentar convencer al prójimo, por ejemplo por medio de una “enseñanza”, sin que “la libertad de cambiar de religión o de convicción” consagrada por el artículo 9, tenga que quedar en letra muerta» (Kokkinakis v. Grecia [Ser. A] N° 260-A [1993], párr. 31).

den imponer ciertas limitaciones de conformidad con el párrafo 3 del artículo 18 del Pacto. El criterio sobre la legalidad de una prohibición de cualquier acto motivada por las creencias o la religión es pues muy estricto. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos ha proporcionado algunas orientaciones respecto de la distinción entre la persuasión religiosa permitida, por una parte, y la coacción, por la otra⁴¹. Ahora bien, sólo extremas y raras formas de proselitismo pueden considerarse coercitivas. Por ello no es posible trazar una ecuación automática entre proselitismo y coerción que, por principio, someta a sospecha la difusión de las creencias religiosas, considerándola una actividad delictiva y punible, como ocurre en Grecia y en otros países. Comparto con Taylor que ni una interpretación sistemática del Pacto de 1966 ni la Observación n° 22 del Comité de Derechos Humanos abogan en esa dirección⁴².

Las interferencias sobre la libertad de elegir o mantener una religión a las que alude el párrafo 2° del artículo 18 del Pacto no son tanto las provenientes de la actividad misionera de particulares, cuanto las de origen público o estatal, a diferencia de las previstas en el artículo 5 del Pacto –repicadas en el artículo 17 del Convenio europeo– donde sí aparecen mencionadas fuentes públicas y privadas de coerción: las provenientes de «un Estado, grupo o individuo», afirman los textos. A esta misma conclusión conduce la Observación General del Comité, que sólo alude a medidas o políticas *públicas* (educación, asistencia médica, derechos políticos, etc.) que pueden interferir de manera directa o indirecta en la libertad religiosa de los individuos⁴³.

⁴¹ Como sostuvo en el caso *Kokkinakis*, «es imprescindible distinguir el testimonio cristiano del proselitismo abusivo. El primero corresponde a la verdadera evangelización, que en una relación elaborada en 1956 en el seno del Consejo ecuménico de las Iglesias, es considerado como “misión esencial” y “responsabilidad de cada cristiano y de cada Iglesia”. El segundo representa la corrupción o deformación del primero. Puede consistir en ofrecer ventajas materiales o sociales para conseguir adeptos a una Iglesia, o en presionar de manera abusiva a las personas en situación de necesidad, o en el recurso a la violencia o al “lavado de cerebro”; se trata de métodos que no se concilian con el respeto debido a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión de los demás» (*Kokkinakis v. Grecia* [Ser. A] N° 260-A [1993], párr. 48).

⁴² Cfr. TAYLOR, P. M., *Freedom of Religion...*, cit., 45-48.

⁴³ Según el Comité de Derechos Humanos, «el párrafo 2 del artículo 18 prohíbe las medidas coercitivas que puedan menoscabar el derecho a tener o a adoptar una religión o unas creencias, comprendidos el empleo o la amenaza de empleo de la fuerza o de sanciones penales para obligar a creyentes o no creyentes a aceptar las creencias religiosas de quienes aplican tales medidas o a incorporarse a sus congregaciones, a renunciar a sus propias creencias o a convertirse. Las políticas o prácticas que tengan los mismos propósitos o efectos, como por ejemplo, las que limitan el acceso a la educación, a la asistencia médica, al empleo o a los derechos garantizados por el artículo 25 y otras disposiciones del Pacto son igualmente incompatibles con el párrafo 2 del artículo 18. La misma protección se aplica a los que tienen cualquier clase de creencias de

No obstante, el proselitismo, como todos los derechos, está sujeto a unos límites derivados de la incapacidad natural o minoría de edad del sujeto sobre el que se ejerce el proselitismo o de los medios ilícitos («inmorales o engañosos», los denomina el Tribunal Europeo) con los que se lleva a cabo, como, por ejemplo: el intrusismo profesional, las lesiones a la integridad física o psíquica, a la libertad personal o patrimonial. Como expuso el juez Pettiti en su voto particular, «los únicos límites al ejercicio de este derecho son los que corresponden al respeto a los derechos de los demás en la medida en que haya tentativa de forzar el consentimiento de la persona o de usar procedimientos de manipulación»⁴⁴. Cuestión distinta –prosigue el juez– es «atribuir al Estado la posibilidad de arrogarse el derecho de juzgar la fragilidad de una persona para sancionar el proselitismo, lo que puede ser peligroso si es utilizado por un Estado autoritario»⁴⁵. Convengo con el juez Martens que «autorizar a los Estados a inmiscuirse en el “conflicto” que supone el proselitismo, haciendo de él una infracción penal, no sólo iría contra la estricta neutralidad que los Estados deben observar en la materia, sino que crearía un riesgo de discriminación cuando existe una religión dominante»⁴⁶. La Relatora Especial de libertad religiosa y creencias mantiene esta misma postura. En su opinión, «no sería aconsejable penalizar los actos no violentos realizados por agentes no estatales en el contexto de la manifestación de la propia religión, porque esto podría abrir el camino a la persecución de las minorías religiosas. Recomienda que los casos de conversiones supuestamente “inmorales” se aborden caso por caso, examinando el contexto y las circunstancias de cada situación particular, tratándolos de conformidad con la legislación penal y civil»⁴⁷. Precisamente para evitar estos riesgos los textos internacionales abogan por una protección generosa del proselitismo y de la actividad misionera, como «expresión legítima de una religión o creencia»⁴⁸.

carácter no religioso» [Observación General n° 22 (48) (UN Doc. CCPR/C/21/Rev.1/Add.4 (1993), párr. 5)].

⁴⁴ Opinión parcialmente concordante del juez Pettiti, *Kokkinakis v. Grecia* (Ser. A) N° 260-A (1993), párr. 14. La Relatora Especial de libertad religiosa y creencias se pronuncia en el mismo sentido al referirse a la actividad misionera y a otras formas de propagar la religión: «esa actividad no puede considerarse una violación de la libertad de religión y de creencias de los demás si todas las partes interesadas son personas adultas capaces de razonar por sí solas y si no hay ninguna relación de dependencia o jerarquía entre los misioneros y los objetos de sus actividades» (UN Doc. A/HRC/6/5, párr. 17).

⁴⁵ Opinión parcialmente concordante del juez Pettiti, *Kokkinakis v. Grecia*, cit., párr. 6.

⁴⁶ Opinión parcialmente disidente del juez Martens, *Kokkinakis v. Grecia*, cit., párr. 15.

⁴⁷ Informe de la Relatora Especial de la Libertad religiosa y de creencias (UN Doc. A/HRC/6/5, párr. 8).

⁴⁸ *Ibid.*, párr. 17.

4. LA PERSPECTIVA JURÍDICO-RELIGIOSA DE LA CONVERSIÓN

La configuración jurídica del derecho de libertad religiosa que venimos exponiendo, concebida como un ámbito inmune de coacción frente a los poderes públicos y frente a terceros que garantiza a las personas la libre adhesión a un credo y la posibilidad de actuar en coherencia, se convierte paradójicamente en un «punto de llegada» para unas civilizaciones, y en un «punto de partida» para otras. Constituye un punto de llegada para la civilización occidental o greco-romana, inspirada y radicalmente transformada por el cristianismo. Esta religión se convirtió en «un “vector de la modernidad” porque “la modernidad era una posibilidad del Evangelio”»⁴⁹. Pero el pleno reconocimiento de este derecho humano sigue siendo un verdadero desafío para algunas civilizaciones orientales, como la islámica, y para algunos estados inmersos durante casi un siglo en regímenes totalitarios ateos, como Corea, Vietnam o China.

Aquí radica una parte importante de la conflictividad actual del derecho de libertad religiosa y, en concreto, del derecho a cambiar de religión. El consenso universal alcanzado se manifiesta débil porque es ajeno a las diferentes concepciones de libertad religiosa y del modo de entender la relación entre el poder político y la religión subyacentes en las diferentes culturas y ordenamientos jurídicos estatales.

4.1. *Los presupuestos: derecho y religión en las tradiciones judía, cristiana e islámica*

Los derechos judío, canónico e islámico comparten un rasgo común: los tres fundan su legitimación última en la voluntad divina, y no en la voluntad humana, como sucede en los ordenamientos seculares. Los tres son sistemas jurídicos basados en normas dadas por el mismo Dios que exigen obediencia absoluta, incluso cuando entran en colisión con las normas establecidas por el poder humano. Junto a esta superioridad, el derecho divino está dotado de las notas de inmutabilidad, plenitud y universalidad⁵⁰. Ésta última es la menos unívoca y la que nos aporta más claves para entender la complejidad y las di-

⁴⁹ BEN ACHOUR, Y., *Normes, foi et loi en particulier dans l'Islam*, Túnez: Cérès, 1993, 114. Tomo la cita de FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 177.

⁵⁰ Cfr. FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 129. Este autor tiene el mérito de haber abordado con un gran rigor científico el estudio comparado de los derechos religiosos. Gran parte de las reflexiones aquí contenidas son deudoras de su excelente trabajo.

vergencias en el modo de concebir el derecho a cambiar de religión en cada una de las tres religiones citadas.

A primera vista, la universalidad del mensaje y del derecho divino parece indicar que la ley puesta por Dios se dirige a todos los hombres, pero *de hecho* sólo vincula en su integridad y con plenitud a una parte de la humanidad: aquellos que han conocido y aceptado la revelación divina. Esas peculiaridades conducen a que cada uno de los tres ordenamientos religiosos mantenga criterios diferentes, incluso contrastados, en lo relativo a la pertenencia religiosa y al estatuto escatológico del infiel, esto es, aquel que está fuera de la respectiva revelación. A esta diferencia sustancial se añaden otras vinculadas a la extensión y grado de concreción del derecho divino en cada caso, al respectivo reconocimiento y vinculación con el derecho natural de los tres derechos religiosos y, finalmente, al diferente proceso de secularización al que se han visto sometidos cada uno de ellos. Todas estas diferencias corroboran que la conformación de la relación derecho-religión no es fruto sólo del contexto histórico en el que se han ido formando los ordenamientos, sino que también depende de la noción de derecho divino sobre el que se sustentan⁵¹.

4.2. Alcance y significado de la libertad religiosa en los derechos religiosos

El derecho de libertad religiosa es un concepto moderno, indisociable del derecho a la igualdad y no discriminación, que junto a la distinción de los poderes político y religioso, constituyen los pilares de la laicidad estatal. Este patrimonio de la modernidad hunde sus raíces en la afirmación cristiana de la intrínseca bondad, racionalidad y autonomía de las realidades terrenas, la cual garantiza y posibilita la independencia de la religión del poder político, y viceversa. Los asuntos temporales, la política y las instituciones jurídicas de la ciudad terrena responden a una lógica interna, autónoma e independiente de la religión. Estos principios distinguen el cristianismo de todas las civilizaciones antiguas, incluido el judaísmo y el islam⁵². Si bien las tres religiones monoteístas encuentran en sus respectivos fundamentos los valores de humanidad que definen y protegen las actuales declaraciones de derechos humanos⁵³.

⁵¹ *Ibid.*, 144.

⁵² Cfr. RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid: Rialp, 2009, 25-31; FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 274-280, 309-310.

⁵³ Sobre la concepción judía e islámica de la dignidad y los derechos humanos: *vid.* cfr. DAUBE, D., «The Rabbis and Philo on Human Rights», en SIDORSKY, D. (ed.), *Essays on Human Rights: Con-*

No obstante, sería ingenuo afirmar sin mayores precisiones que el cristianismo ha reconocido y defendido siempre el derecho de libertad religiosa. Supondría simplificar en exceso el largo y tortuoso proceso histórico que ha sufrido este derecho en la civilización occidental y, más concretamente, en la aceptación por parte de la Iglesia católica del proyecto liberal, constitucionalista y laico⁵⁴. La Iglesia no podía aceptar un poder político indiferente ante la verdad religiosa. Ni tampoco le resultaba aceptable una concepción de libertad y de derechos civiles que comportaba una equiparación de todas las creencias religiosas. En la perspectiva de la Iglesia decimonónica, tales libertades –situar los derechos de la persona por encima de los derechos de la verdad– presuponían la negación de la verdad de la religión cristiana, lo que en el caso de las naciones católicas equivalía a una apostasía colectiva y pública⁵⁵. No es posible detenerse ahora en este punto. La evolución dentro de la Iglesia durante los últimos dos siglos en esta materia se caracteriza por una lenta pero continua y progresiva toma de conciencia de los condicionamientos históricos que la acompañaron y por una creciente liberación de ellos, que culmina finalmente con el Concilio Vaticano II y el magisterio social postconciliar⁵⁶. La De-

temporary Rights and Jewish Perspectives, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979, 234-246; POLISH, D. F., «Judaism and Human Rights», en *Human Rights in Religious Traditions*, New York: The Pilgrim Press, 1982, 40-45; KONVITZ, M. R., *Judaism and human rights*, 2 ed. New York: W.W. Norton, 2001; OTHMAN ALTWAIJRI, A., *Human Dignity in the Light of Islamic Principles*, Islamic Educational, Rabat: Scientific and Cultural Organization (ISESCO), 1999.

⁵⁴ Como advierte Rhonheimer, «sin variaciones en su esencia doctrinal y dogmática, tales principios han encontrado a lo largo de la historia interpretaciones y aplicaciones muy divergentes e incluso, si pensamos en el Concilio Vaticano II, mutuamente contradictorias» (RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, cit., 32). El citado autor describe los avatares históricos de esos principios en pp. 35-106.

⁵⁵ Este fue el argumento esgrimido por el Papa Pío VI para condenar en la Encíclica *Quos aliquantum*, el 3 de octubre de 1791, la Declaración francesa de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789.

⁵⁶ Vid. la detallada descripción de esa evolución histórica en RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad*, cit., 79-106. Convengo con él que «el mérito del Concilio Vaticano II está en haber superado la identificación entre libertad religiosa e indiferentismo y agnosticismo típica de la doctrina preconiliar. En el contexto del Magisterio eclesial, se trata de un paso epocal, que sólo puede entenderse con la “hermenéutica de la reforma” que requiere Benedicto XVI» (*ibid.*, 177-178). El autor hace referencia al Discurso de Navidad que Benedicto XVI pronunció ante la Curia romana el 22 de diciembre de 2005, donde ejemplifica la denominada «hermenéutica de la reforma» operada en el Concilio Vaticano II a partir de la doctrina sobre la libertad religiosa. En dicha ocasión el Papa sostuvo: «el Concilio Vaticano II, con su nueva definición de la relación entre la fe de la Iglesia y determinados elementos básicos del pensamiento moderno, ha reelaborado o corregido algunas decisiones tomadas en el pasado». Como advierte Rhonheimer, esta corrección no implica una discontinuidad en la doctrina católica sobre fe y moral, no significa una nueva orientación dogmática, pero sí supone una corrección de su doctrina sobre la misión,

claración conciliar *Dignitatis Humanae* sobre libertad religiosa ya no se centra en el derecho de la *verdad*, sino en el derecho de la *persona* a seguir la propia conciencia en materia de práctica religiosa, libremente y sin injerencia ni coerción del Estado o de persona alguna, aun en el caso de que su conciencia sea errónea desde el punto de vista de la verdad religiosa⁵⁷. El fundamento de este derecho radica en la dignidad humana y en el deber común de todos los hombres de buscar la verdad religiosa y de adherirse libremente a ella⁵⁸. Este respeto a la libertad religiosa de todas personas «es una exigencia de la misma fe católica y de la caridad de Cristo, un elemento constitutivo de la evangelización y, por lo tanto, un bien que hay que promover sin separarlo del compromiso de hacer que sea conocida y aceptada libremente la plenitud de la salvación que Dios ofrece al hombre en la Iglesia»⁵⁹.

Este planteamiento es ajeno al derecho islámico clásico. En primer lugar, porque los derechos humanos en el islam tienen un carácter sagrado; se fundan esencialmente en la *Sharia* y sólo de forma secundaria en la común dignidad humana. De esta importante premisa se derivan algunas restricciones y limitaciones *religionis causae* contrarias a las normas internacionales de derechos humanos⁶⁰. La libertad religiosa está referida necesariamente a la verdadera re-

funciones y límites del Estado, así como acerca de un derecho civil fundamental –derecho de la persona y no de la verdad– que implica una limitación de la soberanía y de la competencia del Estado en cuestiones religiosas (*ibid.*, 171-172). El mismo cardenal Ratzinger llegó a afirmar: «algunos juicios del Magisterio podían justificarse en el momento en el que se pronunciaron, porque las afirmaciones hechas contenían aserciones verdaderas profundamente enlazadas con otras que no eran seguras. Solamente el tiempo ha permitido hacer un discernimiento y, después de serios estudios lograr un verdadero progreso doctrinal» (RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia...*, cit., 105).

⁵⁷ La Declaración *Dignitatis Humanae* proclama que «el derecho a la libertad religiosa no se funda en la disposición subjetiva de la persona, sino en su misma naturaleza. Por lo cual, el derecho a esta inmunidad permanece también en aquellos que no cumplen la obligación de buscar la verdad y de adherirse a ella, y su ejercicio, con tal de que se guarde el justo orden público, no puede ser impedido» (núm. 2).

⁵⁸ «El derecho a la libertad religiosa –sostiene la Declaración– está realmente fundado en la dignidad misma de la persona humana, tal como se la conoce por la palabra revelada de Dios y por la misma razón natural» (Declaración *Dignitatis Humanae*, núm. 2). No obstante, advierte la Congregación para la Doctrina de la Fe, «el respeto a la libertad religiosa y su promoción en modo alguno deben convertirse en indiferencia ante la verdad y el bien. Más aún, la propia caridad exige el anuncio a todos los hombres de la verdad que salva» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización*, 3 de diciembre de 2007, n. 10).

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cfr. MOTILLA, A., *Las Declaraciones de Derechos Humanos de organismos internacionales islámicos*, en *Islam y derechos humanos*, cit., 30-33; GEROSA, L., «Libertà religiosa e diritto comparato», en FERRARI, S. y NERI, A. (eds.), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Lugano: EUPRESS FTL, 2007, 286-287.

ligión, el Islam, que se considera la religión natural del hombre: todos nacen musulmanes. Desde esta perspectiva, las Declaraciones islámicas de derechos humanos conciben la libertad en materia religiosa como libertad para poder cumplir con las obligaciones que la ley prescribe⁶¹. Por este motivo, para hacer efectivo este derecho, se señala como un deber de los Estados islámicos facilitar medios materiales y morales a las minorías musulmanas que residen en países extranjeros. Pero este planteamiento conlleva un reconocimiento diferenciado de los derechos humanos según las creencias, de manera que el estatuto de los no musulmanes es más próximo a la tolerancia que a la plena libertad religiosa: no son iguales a los musulmanes sino únicamente tolerados, en el mejor de los casos⁶². La diversa pertenencia religiosa tiene importantes consecuencias jurídicas tanto en el ámbito del derecho público y como en el del derecho privado. La *Sharia* es la fuente principal de la legislación en los Estados islámicos y en muchos casos se aplica a todos los ciudadanos con independencia de su pertenencia confesional. Ello provoca serias restricciones en el pleno disfrute de los derechos de ciudadanía de los no musulmanes y, al mismo tiempo, atenta contra su derecho a la igualdad y no discriminación. Además, por lo general, sus ordenamientos sólo garantizan la libertad de culto –no la libertad religiosa– y únicamente a quienes profesan las religiones del Libro⁶³. Por último, el abandono del Islam no está reconocido como una dimensión del derecho de libertad religiosa en ningún caso. La apostasía comporta efectos civiles –sobre todo en materias relacionadas con el estatuto personal– y penales, que pueden llegar hasta la aplicación de la pena capital en algunos países.

El judaísmo mantiene una posición intermedia, muy condicionada por el carácter nacional y étnico de la religión, identificada con un pueblo de manera mucho más profunda e inseparable que en el resto de las religiones de tipo

⁶¹ Cfr. COMBALÍA, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, cit., 153-156. Ilustran estas afirmaciones la Declaración de El Cairo de los Derechos Humanos en el Islam (1990) de la Organización de la Conferencia Islámica: Art. 10: «El Islam es la religión natural del hombre. Éste no debe ser sometido a ninguna forma de presión. Su pobreza e ignorancia no pueden ser aprovechadas para obligarle a cambiar de religión o a hacerse ateo». Art. 24: «Todos los derechos y libertades enunciados en este Documento están subordinados a las disposiciones de la ley islámica». Art. 25: «La ley islámica es la única fuente de referencia para interpretar o clarificar cualquier artículo de esta Declaración».

⁶² Cfr. COMBALÍA, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, cit., 59, 162-165; ALDEEB ABU-SÄHLICH, S. A., *Stato, religione e diritto dell'uomo nel mondo musulmano*, en *Islam e diritti umani. Un (falso?) problema*, a cura di M. NORDIO y G. VERCELLINI, Venecia: 2005, 45.

⁶³ Cfr. ALUFFI BECK-PECCOZ, R., «La libertà religiosa come diritto universale. La prospettiva islamica», en *Anuario DiReCom* 5 (2006) 120.

étnico-político. De ello se deriva su rasgo más peculiar: la exclusión de todas las demás religiones y el rechazo de cualquier tipo de sincretismo o asimilación, así como el ser una religión esencialmente no proselitista. La ley judía, al igual que la ley islámica, no admite la categoría de libertad religiosa reconocida al ser humano en la Declaración Universal de 1948⁶⁴. Según Cohn, la premisa de la que emana toda la ley judía —«no hay más fe verdadera que la judía»—, implica necesariamente una intolerancia religiosa⁶⁵. Sin embargo, después de un largo debate en el seno de la tradición judía, los miembros de las religiones monoteístas —como el cristianismo y el islam— fueron clasificados como «extranjeros» y se les reconocieron los correspondientes derechos conforme a esa condición: «al extranjero que viva con vosotros lo miraréis como a uno de vosotros y lo amarás como a ti mismo» (Lev 19:34, Deut 10:19)⁶⁶. El derecho talmúdico desarrollado durante siglos en las escuelas rabínicas distingue entre los extranjeros convertidos al judaísmo y los extranjeros no conversos. Sin embargo, logró una igualdad casi total entre los judíos originarios y los convertidos; esto prácticamente eliminó las normas del derecho bíblico que habían sido previstas y destinadas para ser aplicadas en particular a los extranjeros no convertidos⁶⁷. Sea cual fuere la motivación teológica de este cambio, Cohn sostiene que la ley bíblica destaca entre los sistemas jurídicos de todos los tiempos como un modelo de no discriminación frente a los extranjeros: «Dios mismo les ama (Deut 10:18) y los protege (Ps 146:9), y su opresión es un delito grave y un pecado abominable (Ex 22:20, 23: 9; Lev 19:33; Jer 7:6. 22:3; Zach 7:10)»⁶⁸.

4.3. *Pertenencia y disidencia en los derechos religiosos*

A pesar de estas diferencias, los tres derechos religiosos proclaman expresamente la libertad para adherirse a la verdad religiosa mediante la conversión y proscriben el uso de la coacción. Sin embargo, la propagación de las propias creencias mediante el apostolado, el proselitismo o las actividades misioneras no tiene el mismo alcance en cada una de las tres religiones monoteístas (se nace judío o musulmán y se llega a ser cristiano), como tampoco la

⁶⁴ Cfr. TRAER, R., *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1991, 104-105; MAOZ, A., «Religious freedom as a basic human right. The Jewish perspective», en *Anuario DiReCom* 5 (2006) 103-112.

⁶⁵ Cfr. COHN, H. H., *Human Rights in Jewish Law*, New York: KTAV Publishing House, 1984, 157.

⁶⁶ *Ibid.*, 160.

⁶⁷ Cfr. TRAER, R., *Faith in Human Rights...*, cit., 105.

⁶⁸ COHN, H. H., *Human Rights in Jewish Law*, cit., 165-166.

libertad para abandonar las propias creencias, pues los efectos religiosos y civiles de la apostasía difieren de manera notable en cada uno de los tres derechos religiosos.

a) *Conversión y apostasía en el Derecho judío*

Conforme a la Ley judía es judío el nacido de padres judíos o el convertido al judaísmo. La religión se hereda por línea materna; luego en el caso de matrimonios dispare, la prole seguirá siempre la situación jurídica de la madre. La conversión implica la adhesión sincera a los principios del judaísmo y la intención de practicar sus mandamientos. Un tribunal (*Beth Din*) de tres miembros debe valorar la sinceridad de los motivos y, en su caso, aceptarla; el proceso concluye con la circuncisión para los varones y la inmersión ritual⁶⁹.

Uno de los problemas más agudizados en la sociedad judía actual es el estatuto privilegiado conferido a los tribunales judíos ortodoxos en el Estado de Israel en detrimento de las otras comunidades judías no ortodoxas, como la reformada o conservadora. Estas instituciones no tienen estatuto oficial y sus rabinos no pueden officiar matrimonios en Israel. Tampoco son reconocidas en el país las conversiones autorizadas por ellos, lo que plantea serios problemas a los inmigrantes judíos no ortodoxos que quieren adquirir la nacionalidad del Estado de Israel acogiéndose a la Ley del Retorno⁷⁰. Esta realidad pone de manifiesto la trascendencia incluso civil que puede llegar a adquirir una conversión ajustada o no a la ley judía (*Halakha*). La cuestión es especialmente relevante para las personas que han contraído un matrimonio de religión dispar, expresamente prohibido en el Talmud⁷¹. Sin embargo, el número de este tipo de matrimonios se ha incrementado de manera notable en el Estado de Israel como consecuencia de la intensa inmigración de países con una fuerte asimilación. Las

⁶⁹ Cfr. FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 238.

⁷⁰ Cfr. Informe de la Relatora Especial de Libertad religiosa y de creencias sobre su visita a Israel y al territorio palestino ocupado (UN Doc. A/HRC/10/8/add.2, párrs. 45-50). *Vid.* también el informe presentado el 9 de abril de 1998 por el Gobierno de Israel en aplicación del art. 40 del Pacto Internacional de Derechos civiles y políticos (UN Doc. CCPR/C/81/Add.13, párr. 576).

⁷¹ *Vid.* Det. 7, 3-4. T.B., *Avodà Zharà* 36b. Es uno de los 613 preceptos negativos de origen bíblico. El motivo principal de esta prohibición consiste en evitar caer en la idolatría y en la asimilación, lo que impediría al pueblo elegido cumplir su misión divina. Esas uniones carecen de valor jurídico para la ley judía, son nulas e ilegítimas, simples uniones de hecho que no cambian el status jurídico del individuo. Por consiguiente, si el esposo/a judío después se casa con otra/o judía/o no necesitará un divorcio, desde el punto de vista de la ley judía. Cfr. MORDECHAI RABELLO, A., *Introduzione al diritto ebraico...*, cit., 120-124.

autoridades civiles y religiosas se han visto así obligadas a resolver los casos en que un judío contrae matrimonio con una mujer no judía y desea que su esposa e hijos se conviertan al judaísmo, entre otras razones, para que el matrimonio surta efectos religiosos y civiles en el Estado de Israel. A priori el Talmud prohíbe convertir a una persona que toma esta decisión para poder casarse con un judío/a, pues estas circunstancias no garantizan la sinceridad ni la completa libertad en su decisión de convertirse. No obstante, las autoridades rabínicas (*Poskim*) –las únicas competentes para declarar si una situación determinada es conforme a la ley judía–, han tratado de resolver esta cuestión de diversos modos⁷².

Por cuanto se refiere al abandono de la fe judía, según el derecho judío la apostasía es técnicamente imposible: «un judío, aunque haya pecado, permanece siempre judío»⁷³. En la práctica, un judío de nacimiento no tiene derecho a renunciar a su judaísmo, al igual que ocurre con el judío converso. El hijo de un apóstata es considerado judío. Si uno o ambos esposos casados conforme a la ley judía apostatan del judaísmo con posterioridad, ese matrimonio sigue siendo válido, y sólo podrán volverse a casar si el primer matrimonio se disuelve por la muerte de uno de los cónyuges o mediante el divorcio obtenido conforme a la ley judía, sin que quepa recurrir al divorcio civil⁷⁴. Como es lógico, el no judío puede convertirse y ser admitido al matrimonio, pero esto no es un efecto del matrimonio en sí sino de la conversión. De igual modo, la conversión del marido judío a otra religión no comporta *ipso facto* la disolución del matrimonio porque un judío nunca deja de serlo; pero supone reconocer a la mujer el derecho a solicitar el *get* o repudio, aunque sigue siendo necesario que el marido apóstata se lo conceda para poder contraer un nuevo matrimonio. Las obligaciones derivadas del levirato se mantienen aun en caso de apostasía del hermano difunto. Por último, la apostasía también comporta la pérdida de algunos derechos específicos de los judíos: el apóstata queda excluido de la herencia paterna (aunque no es una cuestión pacífica) y se le niegan las honras fúnebres. Por otra parte, se autoriza a los judíos a hacer préstamos con interés a los apóstatas (prohibido entre judíos)⁷⁵.

⁷² Analiza con detalle algunas de esas soluciones: MORDECHAI RABELLO, A., *Introduzione al diritto ebraico...*, cit., 125-132. Vid. también COHEN, J. S., *Intermarriage and Conversion. A Halakbic solution*, New Jersey: 1987.

⁷³ T.B. Sanhedrin 44a.

⁷⁴ Cfr. MORDECHAI RABELLO, A., *Introduzione al diritto ebraico...*, cit., 112 y 124.

⁷⁵ Cfr. FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 239. Incluso históricamente se llegó a justificar por el derecho judío la muerte del apóstata basándose en Dt. 13, 2-16.

b) *Conversión y apostasía en el Derecho islámico*

Al igual que prescribe el Derecho judío, la pertenencia a la religión musulmana puede originarse por nacimiento o por conversión⁷⁶. Aunque con una particularidad que le distingue de aquél: toda persona nace musulmana aunque las contingencias de la vida puedan conducirle por otros derroteros. En particular, es musulmán el hijo de padres musulmanes. En el caso de matrimonios mixtos, el hijo conserva la religión del progenitor musulmán.

La conversión al islam sólo requiere la recitación de la *shabada* o profesión de fe en Alá como único Dios y en Mahoma su Mensajero. A continuación se da un nombre musulmán al convertido que suele inscribirse en un registro en las mezquitas⁷⁷. El Corán prohíbe de forma categórica el uso de la coacción (*ikrah*): «No cabe coacción en religión. La buena dirección se distingue claramente del descarrío» (II, 256)⁷⁸. La mayoría de los teólogos musulmanes sostienen que la conversión forzada queda invalidada sistemáticamente y se considera una falta grave intentar imponer la fe islámica. La ausencia de coacción no exime al musulmán del deber de propagar el islam mediante la *jihad*. No existe, sin embargo, unanimidad acerca del significado y alcance de esta institución, como advierte Combalá. Algunos la interpretan –incluso hoy– como una llamada a la lucha armada por motivos religiosos; otros sostienen que significa esfuerzo, lucha interior, para obtener la aprobación de Dios y diseminar su mensaje a través de la persuasión y el consejo. «Sólo después de la *hégira*, la *jihad* se consideró legítima, pero no con la finalidad de forzar a la conversión, sino de proteger al naciente Estado islámico»⁷⁹.

En sentido estricto, una persona musulmana no puede dejar de serlo nunca: es libre para pertenecer al islam pero no para abandonarlo. No obs-

⁷⁶ Cfr. HIDAYATULLAH, M. y HIDAYATULLAH, A. (eds.), *Mulla Principles of Mohamedan Law*, Bombay: Tripathi, 1977, 19.

⁷⁷ Cfr. FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 241.

⁷⁸ Este mismo principio parece en otras suras anteriores a la Hégira: «Y di: la verdad [viene] de vuestro Señor: así pues, quien quiera, que crea, y quien quiera, que la rechace» (18: 29). «Y si tu Señor quisiera creerían todos los que están en la tierra. ¿Acaso puedes tú obligar a los hombres a que sean creyentes? Ningún alma puede creer si no es con permiso de Al-lâh. (10: 99-100)». *Vid.* también las siguientes suras del Corán: 39: 41; 50: 45; 88: 21-22. Sin embargo, existe un debate en el seno del Islam porque algunos defienden que estos versículos han sido abrogados por otros posteriores, principalmente el 9: 74, que castiga la apostasía.

⁷⁹ COMBALÁ, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, cit., 67-69, 89-90. *Vid.* también GUTIÉRREZ ESPADA, C., *El Yihad: concepto, evolución y actualidad*, Instituto Teológico de Murcia OFM, Murcia: Espigas, 2009.

tante, conviene precisar que frente a la imposibilidad cristiana de poder renegar de la fe aún en peligro de muerte, el derecho coránico prevé la *taqiyyah*, en cuya virtud se permite negar «exteriormente» la fe islámica en situaciones de angustia grave, peligro o miseria⁸⁰. En estos casos de constricción y amenaza grave cabe confesar otra fe sólo con las palabras pero manteniéndose interiormente vinculado a la fe islámica, pues –afirman– Dios conoce el interior de los corazones. Pero no existe unanimidad en la cultura islámica para establecer qué, cuándo y por qué peligros puede recurrirse a la *taqiyya*. No está claro si se trata de una mera facilitación concedida por indulgencia divina o de un verdadero deber (por ejemplo, para salvar el honor de una mujer o la vida de un hombre musulmán) en beneficio particular o de la comunidad. Por lo general, se acepta que pueden recurrir a ella las mujeres, los niños, los enfermos y todas aquellas personas que no son totalmente libres y fuertes, pero no los hombres autosuficientes que sufren amenazas dentro de los límites de lo soportable. La casuística del derecho islámico en estas situaciones es amplia⁸¹.

Al margen de estas situaciones puntuales, el Corán utiliza dos términos para referirse a la apostasía: *irtadda*⁸², cuyo significado es «renegar, volver sobre los propios pasos» y *al-kufr ba'd al-islam*⁸³, que se traduce por «infidelidad después de haber pertenecido al islam»⁸⁴. Ambos conceptos sitúan en un mismo plano o nivel al musulmán de nacimiento o por conversión que deja de serlo⁸⁵. El dere-

⁸⁰ El fundamento coránico de la *taqiyya* se encuentra en la sura de la Abejas 16:106: «Quien no crea en Alá luego de haber creído –no quien sufra coacción mientras su corazón permanece tranquilo en la fe, sino quien abra su pecho a la incredulidad–, ese tal incurrirá en la ira de Alá y tendrá un castigo terrible».

⁸¹ Cfr. ALDEEB ABU-SAHLIEH, S. A., *Introduction à la société musulmane. Fondaments, sources et principes*, Paris: Eyrolles, 2005, 285-303. Aborda esta institución en el contexto histórico CIPOLLONE, G., *Cristianità e Islam. Cattività e liberazione in nome di Dio*, 3 ed. Roma: Ed. Pontificia Università Gregoriana, 2003, 291-292.

⁸² Vid. suras: 2:217, 5:54 y 47:25.

⁸³ Aparece en las suras 2:108-109, 2:161-162, 3:90-91, 3:177, 4:137, 4:167, 5:73, 9:66, 9:74, 16:106 y 25:55.

⁸⁴ Tomo las referencias de KHALIL SAMIR, S., en PAOLUCCI, G. y EID, C. (eds.), *Cristianos venidos del Islam...*, cit., 19-21.

⁸⁵ Cfr. ABOU'L-HASAN'ALI MAWERDI, *Les statuts gouvernementaux ou Règles de droit public et administratif* (traducidos y anotados por E. Fagnan), Paris: Éditions de Patrimoine arabe et islamique, 1982, 109. Es posible también la apostasía colectiva, situación que se presentó sobre todo a la muerte de Mahoma cuando numerosas tribus abandonaron el Islam que habían adoptado por interés económico o político. En estos casos el territorio donde residen los apóstatas pasa a ser declarado *dar riddah*, país de apostasía, y goza de un estatuto menos favorable que el reservado a un país enemigo (*dar barb*). Se les puede someter a esclavitud y los prisioneros pueden ser ejecutados. Cfr. *ibid.*, 112 y 115.

cho islámico considera la apostasía o infidelidad después de haber pertenecido al Islam una «muerte civil» y un delito que comporta importantes consecuencias jurídicas: impide contraer matrimonio coránico y determina la disolución inmediata del matrimonio. Si uno de los dos esposos apostata tiene lugar un repudio irrevocable, incluso cuando el marido abraza la religión de la mujer⁸⁶. Por consiguiente, las relaciones sexuales entre cónyuges son delictivas y los eventuales hijos son considerados ilegítimos. Comporta la pérdida de la custodia y la patria potestad sobre sus hijos, la exclusión de la disposición de los propios bienes y de los derechos sucesorios así como del rito musulmán del sepelio⁸⁷.

El efecto más grave de la apostasía es el castigo de pena de muerte, sustituida para las mujeres por la pena de prisión. Sólo el arrepentimiento del apóstata impide la ejecución⁸⁸. El apóstata se convierte en enemigo –un peligro, en cuanto instrumento *fitnab*, de sedición– de su familia y de su nación o comunidad. El fundamento de esta pena es muy discutido en el seno de la propia comunidad islámica, entre liberales y radicales, porque no aparece claro en el Corán ni en la Sunna. Según Samir Khalil, de las catorce veces que la apostasía aparece mencionada, sólo siete hablan de castigo y se hace referencia siempre a algo que ocurre en el más allá, nunca durante la vida. Sólo en un versículo, en la sura del Arrepentimiento, se prescribe «un castigo doloroso en esta vida y en la otra»⁸⁹, pero ni siquiera se explicita la pena a infligir al apóstata. No es-

⁸⁶ Cfr. MILLIOT, L. y BLANC, F. P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, Paris: Dalloz, 2001, 349.

⁸⁷ El derecho musulmán prohíbe la sucesión entre musulmanes y no musulmanes, en los dos sentidos. Ello supone que tanto en el caso de conversión al islam como de abandono de esta religión, sólo los herederos musulmanes pueden beneficiarse de la sucesión, el resto quedan privados de ella. Describen estos efectos: LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., «La apostasía como ejercicio de la libertad religiosa: Iglesia católica e Islam», en *Anuario de Derecho eclesiástico del Estado*, 33 (2007) 191-192; FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos...*, cit., 242; MILLIOT, L. y BLANC, F. P., *Introduction à l'étude du droit musulman*, cit., 349-350, 490; ALDEEB ABU-SAHLEH, S. A., «Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman», en *Islamochristiana* 20 (1994) 93-116.

⁸⁸ Para la escuela jurídica hanafita ese período de arrepentimiento es aconsejable pero no obligatorio, por el contrario, para la escuela chiita su observancia es imprescindible: cfr. PETERS, R., *Crime and punishment in Islamic law: theory and practice from the sixteenth to the twenty-first century*, Cambridge University Press, 2005, 65. *Vid.* una detallada descripción del proceso de aplicación de esta pena en SAEED, A. y SAEED, H., *Freedom of religion, apostasy and Islam*, London: 2004, 51-55; RAHMAN, S. A., *Punishment of Apostasy in Islam*, Nueva Delhi: Kitabhavan, 1996, 104-109; TELLEBANICH, S., «L'apostasía nel diritto islamico», en *Daimon. Anuario di diritto comparato delle religioni* 1 (2001) 56-60.

⁸⁹ «Juran por Dios que no han profesado la incredulidad, cuando la verdad es que sí. Han apostado después de haber abrazado el Islam. Aspiraban a algo que no han conseguido y han quedado resentidos sólo por no haber obtenido más que aquello con que Dios y Su Enviado les han enriquecido, por favor Suyo. Sería mejor para ellos que se arrepintieran. Si vuelven la espalda, Dios les infligirá un castigo doloroso en esta vida y en la otra» (9: 74).

tá claro que la apostasía sea uno de los delitos contra la religión castigados con penas fijas (*had*) previstas en el Corán o en la *Sunna* de Mahoma⁹⁰. Estos delitos son considerados especialmente graves porque atentan contra el interés público y quienes incurren en ellos son considerados potenciales enemigos que hay que combatir⁹¹. Por este motivo todo ciudadano musulmán está obligado no sólo a denunciar a los apóstatas ante los tribunales sino que incluso está legitimado para aplicar la justicia por su cuenta si no lo hacen las autoridades; de manera que por esta vía queda justificada la impunidad de los asesinatos de los apóstatas⁹². Lo cierto es que el Corán señala con extrema exactitud el castigo en estos casos, mientras que es muy impreciso para la apostasía. Los liberales sostienen que los versículos coránicos que preservan la libertad de religión no han sido abrogados por ninguno de los que aluden a la apostasía. Por el contrario, los radicales se apoyan en dos *hadith* para justificar la pena capital en los casos de apostasía, el del imán Awazi⁹³ y el de Ikrimah⁹⁴. Ambos *hadith* son referidos por una sola persona y, en general, los ulemas no los consideran válidos para la definición de penas y castigos corporales. En opinión de diferentes expertos, se trata de *hadiths shadda* (extraños, aislados) cuya cadena de transmisión (*isnad*) es dudosa y su contenido contradice la *Sunna* y el Corán⁹⁵.

⁹⁰ Según Khalil Samir, «estas penas se prevén para cuatro delitos: robo (amputación de la mano), adulterio (cien latigazos), acusación falsa (ochenta latigazos) y secuestro (pena de muerte, exilio o detención). Algunos añaden la apostasía y el consumo de bebidas alcohólicas». Cfr. KHALIL SAMIR, S., en PAOLUCCI, G. y EID, C. (eds.), *Cristianos venidos del Islam...*, cit., 22. Las escuelas hanafita y chiita no consideran que la apostasía está sometida a una pena *hadd*: vid. PETERS, R., *Crime and punishment in Islamic law...*, cit., 53 y 65. Vid. también ALDEEB ABU-SAHLIEH, S. A., «Les musulmans face à la peine de mort», en *Alternatives non violentes* 96 (1995) 43-51; IDEM, «Les musulmans face à la violence, le point de vue d'un juriste», en *Alternatives non violentes* 94 (1995) 35-46.

⁹¹ Cfr. PETERS, R., *Crime and punishment in Islamic law...*, cit., 65.

⁹² Según Aldeeb Abu-Sahlieh, «Este derecho del musulmán de recurrir a los tribunales o de sustituir al Estado para castigar al apóstata se basa en el deber de prohibir lo censurable prescrito por el Corán: ¡Que constituyáis una comunidad que llame al bien, ordenando lo que está bien y prohibiendo lo que está mal! Quienes obren así serán los que prosperen (3:4)» (ALDEEB ABU-SAHLIEH, S. A., *Le délit d'apostasie aujourd'hui et ses conséquences en droit arabe et musulman*, cit.). Vid. en el mismo sentido: CHARFI, M., *El Islam y la libertad de conciencia*, cit., 142; SAEED, A. y SAEED, H., *Freedom of religion, apostasy and Islam*, cit., 56.

⁹³ «La sangre de un musulmán no es lícita fuera de los tres casos siguientes: la vida a cambio de la vida; el hombre casado que comete adulterio, quien abandona su religión y se separa de su comunidad».

⁹⁴ «A quien cambie de religión, ejecutadlo».

⁹⁵ Coinciden en la debilidad de las cadenas de transmisión (*isnad*) de los hadices referentes a la apostasía: KHALIL SAMIR, S., en *Cristianos venidos del Islam...*, cit., 26-32; RAHMAN, S. A., *Punishment of Apostasy in Islam*, cit., 64-64; PRADO, A., *Libertad de conciencia y apostasía en el Islam* (Disponible en www.webislam.com; última consulta: abril 2010); CHARFI, M., «El Islam y la libertad de conciencia», en MARZAL, A. (ed.), *Libertad religiosa y derechos humanos*, Barcelona: 2004, 92.

c) *Conversión y apostasía en el Derecho canónico*

En el catolicismo sólo se participa de la fe por el bautismo, esto es, mediante un acto personal, libre y voluntario, de adhesión a la fe católica. No es suficiente, por tanto, ser hijo de padres católicos. Pero nadie puede creer sólo; el creyente ha recibido la fe de otro y debe transmitirla a otro. Por ello la vocación cristiana, por su misma naturaleza, es apostólica y concierne a todos los bautizados⁹⁶. Sin embargo, «a nadie le es lícito jamás coaccionar a los hombres a abrazar la fe católica contra su propia conciencia», proclama el párrafo 2º del canon 748 del Código de Derecho canónico de 1983, recogiendo la doctrina conciliar según la cual «la verdad no se impone de otra manera, sino por la fuerza de la misma verdad»⁹⁷. No cabe tampoco una instrumentalización proselitista de la caridad con ocasión de las actividades educativas, sanitarias, asistenciales o de beneficencia que llevan a cabo las diferentes instituciones católicas⁹⁸.

La apostasía se define por el Código de Derecho canónico como un «rechazo total de la fe cristiana»⁹⁹ que comporta una ruptura de los vínculos de comunión con la Iglesia (c. 205: fe, sacramentos y gobierno pastoral). Constituye un pecado y un delito canónico castigado con la pena más grave, la excomunión *latae sententiae*¹⁰⁰, en la que se incurre *ipso facto* (c. 1314), sin necesidad de que

⁹⁶ El mandato misionero de Jesucristo confiado a su Iglesia es claro: «Id por todo el mundo y proclamad el Evangelio a toda la creación» (Mc 16, 15-16). De ahí se deriva el deber de evangelizar que incumbe a todo cristiano «no es para mí ningún motivo de gloria; es más bien un deber que me incumbe. Y ¡ay de mí si no predicara el Evangelio!» (1 Cor 9, 16; cfr. Rm 10, 14). Cfr. *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 166 y 863. Según la doctrina cristiana, «estimular honestamente la inteligencia y la libertad de una persona hacia el encuentro con Cristo y su Evangelio no es una intromisión indebida, sino un ofrecimiento legítimo y un servicio que puede hacer más fecunda la relación entre los hombres» (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal acerca de algunos aspectos de la evangelización*, cit., n. 6).

⁹⁷ Declaración *Dignitatis humanae*, n. 3. Este principio ya figuraba en las Decretales: D. 74, 3 y 5; X, 5,6,9 y lo reitera la doctrina conciliar: «La Iglesia prohíbe severamente que a nadie se obligue, o se induzca o se atraiga por medios indiscretos a abrazar la fe, lo mismo que vindica enérgicamente el derecho a que nadie sea apartado de ella con vejaciones inicuas» (Concilio Vaticano II, *Decreto Ad gentes*, n. 13).

⁹⁸ En la Encíclica *Deus caritas est*, del 25 de diciembre de 2005, el Papa Benedicto XVI advierte que «la caridad no ha de ser un medio en función de los que hoy se considera proselitismo. El amor es gratuito; no se practica para obtener otros objetivos. (...) Quien ejerce la caridad en nombre de la Iglesia nunca tratará de imponer a los demás la fe de la Iglesia» (n. 31).

⁹⁹ c. 751 CIC 83; c. 1436 CCEO.

¹⁰⁰ Cfr. c. 1364 § 1º CIC 83; c. 1437 CCEO. Conforme a las modificaciones introducidas en las *Normae de gravioribus delictis*, el 15 de julio de 2010, «compete al Ordinario o Jerarca remitir, en caso necesario, la excomunión *late sententiae*, y realizar el proceso judicial de primera instancia o actuar por decreto extra judicial sin perjuicio del derecho de apelar o de presentar recurso a la Congregación para la Doctrina de la Fe» (art. 2). La Congregación para la Doctrina de la Fe es

vaya precedida de una amonestación o de un proceso judicial o administrativo para su imposición (c. 1341). La finalidad de esta pena es esencialmente medicinal: persigue el futuro regreso a la comunión y no la expulsión del apóstata. Prueba de ello es que a pesar de que obliga al reo a observarla en todo lugar (c. 1351), queda en suspenso en lo que se refiere a la prohibición de recibir los sacramentos y sacramentales durante todo el tiempo en que el reo se encuentre en peligro de muerte (c. 1352. 1) y siempre es posible la readmisión del apóstata a la Iglesia católica, que deberá hacerse mediante un acto formal y externo, previa remisión de la excomunión, cuando el abandono también fue formal¹⁰¹.

Para que surtan los efectos penales no es preciso que la apostasía se haya producido mediante un acto formal de defección de la fe, aunque sí externo (a través de comportamientos que hacen notorio o simplemente público el abandono de la fe¹⁰²) y conlleva las prohibiciones descritas en el canon 1331 CIC 83¹⁰³. Sin embargo, en los supuestos de apostasía mediante un acto formal se añade la declaración de la pena por la autoridad competente adquiriendo con ello sus efectos una mayor extensión y densidad. Para que el abandono formal pueda ser configurado válidamente como una verdadera separación debe tratarse de un acto voluntario, realizado por una persona canónicamente capaz, emitido de modo consciente y libre, y manifestado por el interesado en forma escrita ante la autoridad competente para juzgar sobre la existencia o no en el acto de voluntad del deseo de separarse, esto es, el Ordinario o el párroco propio¹⁰⁴.

el supremo tribunal apostólico para la Iglesia latina, así como también para las Iglesias Orientales, para juzgar estos delitos (art. 8.1).

¹⁰¹ La remisión de la pena no está reservada a la Sede Apostólica (c. 1354 § 3), por lo que puede remitirla el Ordinario u otra persona legítimamente delegada por él (c. 1355 § 1) por escrito (c. 1361 § 2), con discreción y reserva (c. 1361 § 2), pudiéndose imponer una penitencia (c. 1358 § 2). Cfr. MARCHETTI, G., «La riadmissione alla Chiesa cattolica di coloro che hanno abbandonato la piena comunione», en *Quaderni di Diritto ecclesiastico* 20 (2007) 94-104.

¹⁰² El abandono notorio aparece mencionado en los cánones 171 § 1,4º; 194 § 2º; 316 § 1; 694 § 1,1º 1071 § 1,4º y § 2). Hasta la reciente reforma introducida por el Motu propio *Omnium in mentem* de Benedicto XVI, aprobado el 26 de octubre de 2009, la diferencia de este abandono respecto al abandono formal es que en el primero, a pesar de la defección, los bautizados en la Iglesia católica o recibidos en ella estaban obligados a las leyes meramente eclesíásticas (cfr. c. 11), cosa que no ocurría en el segundo caso. En la actualidad esa diferencia ha desaparecido.

¹⁰³ Cfr. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., *La apostasía como ejercicio de la libertad religiosa...*, cit., 183-184.

¹⁰⁴ Estos requisitos fueron precisados por una circular (10279/2006) del Pontificio Consejo para los Textos legislativos, aprobada el 13 de marzo de 2006. Cfr. *Communicationes* 38 (2006) 175-177. Vid. un amplio comentario de los mismos en AZNAR GIL, F. R., «La defección de la Iglesia católica por acto formal: concepto, consecuencias canónicas y regulación en las diócesis españolas», en RODRÍGUEZ CHACÓN, R. (ed.), *Puntos de especial dificultad en Derecho matrimonial canónico, sustantivo y procesal*, Madrid: Dykinson, 2008, 25-70.

Una vez comprobados estos requisitos se procederá a anotar la apostasía en el libro de bautizados (c. 535 § 2). Pero, en coherencia con el principio *semel catholicus, semper catholicus*, «ello no le hará perder la condición bautismal previa ni la subjetividad canónica originaria, que podrá ser recuperada con plenitud en el futuro sin que deba ni pueda ser nuevamente bautizado (c. 864)»¹⁰⁵.

Esta pena conlleva la limitación de algunos derechos del fiel (c. 96): los apóstatas no pueden ser padrinos en los sacramentos del bautismo y de la confirmación (cc. 874 § 1,4º; 893 § 1); no debe autorizarse el bautismo de sus hijos menores salvo que hubiera garantías suficientes de que van a ser educados en la religión católica (c. 868 § 1,2º); a los apóstatas notorios se les deniegan las exequias eclesiásticas, salvo que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento (c. 1184 § 1,1º), así como también cualquier misa exequial (c. 1185)¹⁰⁶. En cualquier caso, el «vínculo sacramental de pertenencia a la Iglesia, dado por el carácter sacramental, es una unión ontológica permanente y no se pierde con motivo de ningún acto o hecho de defección»¹⁰⁷. En coherencia con este postulado, el Motu propio *Omnium in mentem* de Benedicto XVI, aprobado el 26 de octubre de 2009, ha abolido la excepción a la norma general del canon 11 y ha puesto fin a la asimilación en materia matrimonial entre el no bautizado y quien ha abandonado formalmente la religión católica. De modo que, a partir de ahora, la apostasía de uno de los cónyuges carece de repercusiones en el matrimonio: los apóstatas pasan a estar sometidos a las leyes eclesiásticas relativas a la forma canónica del matrimonio (c. 1117), a la exigencia de la dispensa del impedimento de disparidad de cultos (c. 1086) y a la licencia requerida para los matrimonios mixtos (c. 1124)¹⁰⁸. Con lo que en este aspecto se unifica el régimen jurídico canónico del abandono notorio o simplemente público con el del abandono formal.

¹⁰⁵ BUENO SALINAS, S., *Tratado General de Derecho canónico*, Barcelona: Atelier, 2004, 332.

¹⁰⁶ Cfr. AZNAR GIL, F. R., *La defección de la Iglesia católica por acto formal...*, cit., 48-52.

¹⁰⁷ PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Actus formalis defectionis ab ecclesia catholica*, cit., párr. 7.

¹⁰⁸ Entre las motivaciones expuestas en el Motu propio *Omnium in mentem* se aduce que «de la nueva ley parecían nacer, al menos indirectamente, una cierta facilidad o, por así decir, un incentivo a la apostasía en aquellos lugares donde los fieles católicos son escasos en número, o donde rigen leyes matrimoniales injustas que establecen discriminaciones entre los ciudadanos por motivos religiosos». Pero además esa normativa codicial daba lugar a situaciones paradójicas, como la de que un matrimonio civil celebrado entre apóstatas, si reunía los demás requisitos, era válido para la Iglesia, por lo que de él surgía el impedimento de vínculo (c. 1085) y, si lo celebraba con parte bautizada, era sacramento (c. 1055 § 2); siendo además en este caso rato y consumado, es decir, indisoluble (c. 1141).

Para concluir, «las penas que el Derecho canónico asocia al delito de apostasía –sostiene con acierto López-Sidro– son medidas disciplinares internas cuyo fin no es forzar la permanencia en la Iglesia de sus miembros. Por eso sus preceptos y actuaciones no invaden el terreno civil ni pretenden ningún tipo de coacción o castigo secular hacia los apóstatas»¹⁰⁹. Por la misma razón, el principio de separación y el debido respeto a la autonomía de las confesiones religiosas impide que el Estado pueda arrogarse competencias respecto a las consecuencias jurídicas intraeclesiales de las declaraciones de salida de las corporaciones de derecho público (*Kirchenaustritt*), típicas del derecho eclesiástico estatal de Alemania, Suiza y Austria, con el fin de no pagar el impuesto religioso. Como ha declarado el Tribunal Federal de Lausana, en una sentencia de 16 de noviembre de 2007, esa declaración de salida afecta exclusivamente a la reglamentación de la pertenencia jurídico-estatal a la corporación (*Staatskirchenrechtliche*) y no a la de la Iglesia en cuanto tal¹¹⁰. Por consiguiente, el derecho estatal no puede exigir que la salida de la corporación de derecho público presuponga necesariamente una declaración previa de abandono de la Iglesia católica, como tampoco puede interpretarse esa salida *eo ipso* como un *actus formalis defectionis ab Ecclesia Catholica* desde el punto de vista canónico. Entre otras razones, porque –como ya indicamos– el *actus formalis* exige una decisión interna de abandonar la Iglesia manifestada a la autoridad eclesiástica competente; pero además el instituto jurídico de la *Kirchenaustritt* está destinado sólo a la administración ordenada de los impuestos religiosos, y no a cuestiones relacionadas con la pertenencia a la Iglesia. En este sentido, suscribo con Gerosa que tanto desde el punto de vista eclesiológico como desde el canónico, es absolutamente inaceptable sostener una auténtica identidad entre la Iglesia particular y su correspondiente corporación de derecho público¹¹¹.

Con todo, a fin de tutelar la libertad religiosa de los ciudadanos, el Estado debe garantizar en el ámbito del derecho público y del derecho privado, tanto la entrada como la salida de las confesiones religiosas, también en aquellas –como ocurre con la Iglesia católica– donde no hay procedimientos jurí-

¹⁰⁹ LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., *La apostasía como ejercicio de la libertad religiosa...*, cit., 187.

¹¹⁰ La sentencia fue publicada en «SJKR» 12 (2007), pp. 169-176. Tomo la referencia y los comentarios de GEROSA, L., *¿Es inconciliable la identidad laica de los ciudadanos europeos con el monismo islámico? Implicaciones jurídico-institucionales del diálogo interreligioso*, Valencia: EDICEP, 2010, 107-109.

¹¹¹ *Ibid.*, 115.

dicos para la declaración de salida¹¹². Ahora bien, esas garantías jurídicas deben respetar al mismo tiempo la autonomía interna de las confesiones. Esto explica que carezcan de sentido algunas reivindicaciones acontecidas en España solicitando la cancelación de los datos de los apóstatas en los libros de bautismo de las parroquias. Entre otras razones, porque los libros de bautismo no tienen el carácter de ficheros según la redacción del art. 3.b) de la Ley Orgánica 15/99 de Protección de datos y a los efectos de su aplicación, como ha aducido la Agencia española de Protección de Datos¹¹³ y el Tribunal Supremo¹¹⁴. Además, cualquier intromisión del Estado en el modo de dejar constancia de hechos en sus libros parroquiales y en su intangibilidad atentaría contra la plena autonomía interna de las confesiones religiosas, reconocida en el artículo 6 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980.

5. CONCLUSIÓN

El derecho de libertad religiosa y de creencias fue una de las libertades pioneras y uno de los motores que puso en marcha y dinamizó el desarrollo de los derechos humanos en todo el mundo. Han transcurrido más de dos siglos desde entonces y los avances han sido muchos, pero persisten las amenazas de muy diverso tipo provenientes ya sea del fundamentalismo religioso, del laicista o del ateo. Urge, pues, una honda reflexión intelectual sobre la dimensión ética y racional de los derechos humanos, sin componendas religiosas, políticas o ideológicas de ningún signo en cuanto a su interpretación y a su aplicación en beneficio de todas las personas en cualquier parte del mundo. Las religiones tienen, en este sentido, la responsabilidad esencial de demostrar con palabras y con hechos que su mensaje es incontestablemente un mensaje

¹¹² En opinión de Busso, al no existir un derecho subjetivo del fiel a abandonar la Iglesia, tampoco para ésta surge obligación alguna de certificar oficialmente su apostasía. Cfr. BUSO, A. D., «El derecho a la libertad religiosa y la comunicación del abandono a la Iglesia y sus efectos canónicos», en *Anuario Argentino de Derecho Canónico* 10 (2003) 264.

¹¹³ Cfr. Resolución de 23 de mayo de 2006: «la Iglesia católica no posee ficheros de sus miembros ni relación alguna de ellos, puesto que el asiento en Registro bautismal no es identificable con la pertenencia a la Iglesia católica». *Vid.* también la Resolución de 7 de junio de 2007: «el registro bautismal contiene actas de hechos, que hacen referencia al hecho histórico del bautismo de una persona, sin que se identifique a la misma como miembro de la Iglesia católica».

¹¹⁴ Cfr. Sentencia de la Sala de lo Contencioso-Administrativo de 19 de septiembre de 2008, Fundamento Jurídico 4º. En esta sentencia el Tribunal reconoce incluso a la autoridad eclesiástica la facultad de negarse a dejar constancia de que se ejercitó el derecho de cancelación en una nota marginal de la partida bautismal.

de armonía y de comprensión mutua, pues «el nombre de Dios no puede ser más que un nombre de paz, fraternidad, justicia y amor»¹¹⁵. Esa reflexión debe ir acompañada de un serio compromiso cívico, nacional e internacional, que rescate la confianza en la búsqueda de la verdad. Esa verdad nunca puede imponerse desde fuera; el hombre debe hacerla suya mediante un proceso de convicción personal y de diálogo respetuoso con los demás.

¹¹⁵ BENEDICTO XVI, Discurso pronunciado el 6 de noviembre de 2008 con motivo de la clausura del *Foro católico-musulmán*, celebrado en Roma, del 4 al 6 de noviembre de 2008.

Bibliografía

- ALDEEB ABU-SAHLICH, S. A., *Stato, religione e diritto dell'uomo nel mondo musulmano*, en *Islam e diritti umani. Un (falso?) problema*, a cura di M. NORDIO y G. VERCELLINI, Venecia: 2005.
- ALUFFI BECK-PECCOZ, R., «La libertà religiosa come diritto universale. La prospettiva islamica», en *Anuario DiReCom* 5 (2006) 120.
- BEN ACHOUR, Y., *Normes, foi et loi en particulier dans l'Islam*, Túnez: Cérès, 1993.
- BOSSUYT, M. J., *Guide to the «Travaux Préparatoires» of the International Covenant on Civil and Political Rights*, Dordrecht-Lancaster: Martinus Nijhoff, 1987.
- BUERGENTHAL, T., «To Respect and to Ensure: State Obligations and Permissible Derogations», en HENKIN, L. (ed.), *The International Bill of Rights: The Covenant of Civil and Political Rights*, New York-Guildford: Columbia University Press, 1981, 72-91.
- CASANOVA, J., *Oltre la secolarizzazione. Le religione alla riconquista della sfera pubblica*, Bologna: Il Mulino, 2000.
- CIÁURRIZ, M^a J., *El derecho de proselitismo en el marco de la libertad religiosa*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2001.
- COHN, H. H., *Human Rights in Jewish Law*, New York: KTAV Publishing House, 1984.
- COMBALÍA, Z., *El derecho de libertad religiosa en el mundo islámico*, Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2001.
- CONCILIO VATICANO II, «Declaración “Dignitatis Humanae”», en *Documentos del Concilio Vaticano II: Constituciones, Decretos y Declaraciones*, Madrid: Editorial Católica, 1986.
- DAUBE, D., «The Rabbis and Philo on Human Rights», en SIDORSKY, D. (ed.), *Essays on Human Rights: Contemporary Rights and Jewish Perspectives*, Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1979, 234-246.
- DE JONG, C. D., *The Freedom of Thought, Conscience and Religion or Belief in the United Nations (1946-1992)*, Antwerpen-Groningen-Oxford: Intersentia-Hart, 2000.
- FERRARI, S., *El espíritu de los derechos religiosos. Judaísmo, cristianismo e islam*, Barcelona: Herder, 2004.
- GARCÍA-PARDO, D., *La protección internacional de la libertad religiosa*, Madrid: Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense, 2000.

- GARCÍA-PARDO, D., «Estados islámicos y libertad religiosa», en MOTILLA, A. (ed.), *Islam y derechos humanos*, Madrid: Trotta, 2006.
- GEROSA, L., «Libertà religiosa e diritto comparato», en FERRARI, S. y NERI, A. (eds.), *Introduzione al diritto comparato delle religioni*, Lugano: EUPRESS FTL, 2007.
- KONVITZ, M. R., *Judaism and Human Rights*, 2 ed. New York: W.W. Norton, 2001.
- KRISHNASWAMI, A., *Study of Discrimination in the Matter of Religious Rights and Practices* [UN Doc. E/CN.4/Sub.2/200/Rev.1 (1960)].
- LERNER, N., «Toward a Draft Declaration Against Religious Intolerance and Discrimination», en *Israel Yearbook Human Rights* 11 (1981) 185ss.
- LERNER, N., «Proselytism, Change of Religion, and International Human Rights», en *Emory International Law Review* 12 (1998) 483-489.
- LERNER, N., *Religion, Secular Beliefs and Human Rights. 25 Years after the 1981 Declaration*, Leiden-Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 2006.
- MAOZ, A., «Religious Freedom as a Basic Human Right. The Jewish Perspective», en *Annuario DiReCom* 5 (2006) 103-112.
- MUTUA, M. W., «Limitations on Religious Rights: Problematizing Religious Freedom in the African Context», en VAN DER VYVER, J. y WITTE, J. (eds.), *Religious Human Rights in Global Perspective: Legal Perspectives*, The Hague-London: Martinus Nijhoff, 1996.
- OTHMAN ALTWAJRI, A., *Human Dignity in the Light of Islamic Principles*, Islamic Educational, Rabat: Scientific and Cultural Organization (ISESCO), 1999.
- PARLATO, V., «Note sul proselitismo religioso», en *Studi in onore di F. Finocchiaro*, Padova: Cedam, 2000.
- PARTSCH, K. J., «Freedom of Conscience and Expression, and Political Freedoms», en HENKIN, L. (ed.), *The International Bill of Rights: The Covenant of Civil and Political Rights*, New York-Guildford: Columbia University Press, 1981.
- POLISH, D. F., «Judaism and Human Rights», en *Human Rights in Religious Traditions*, New York: The Pilgrim Press, 1982.
- RATZINGER, J., *El elogio de la conciencia. La verdad interroga al corazón*, Madrid: Palabra, 2010.
- RHONHEIMER, M., *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, Madrid: Rialp, 2009.
- RIGAUX, F., «L'Incrimination du Proselytism Face à la Liberté d'Expression», en *Revue Trimestrielle des Droits de l'Homme* 17 (1994) 144.

- SULLIVAN, D. J., «Advancing the Freedom of Religion or Belief through the UN Declaration of the Elimination of Religious Intolerance and Discrimination», en *American Journal International Law* 82 (1988) 487 ss.
- TAYLOR, P. M., *Freedom of Religion. UN and European Rights Law and Practice*, New York: Cambridge University Press, 2005.
- TRAER, R., *Faith in Human Rights: Support in Religious Traditions for a Global Struggle*, Washington, DC: Georgetown University Press, 1991.
- VERDOOT, A., *Naissance et signification de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme*, Louvain-Paris: Nauwelaerts, 1964.
- WALKATE, J. A., «The Right of Everyone to Change His Religion or Belief. Some Observations», en *Netherlands International Law Review* 30 (1983) 154-156.