



***SHARÍA CLÁSICA Y
DERECHOS FUNDAMENTALES
EN EUROPA***

Análisis jurídico de compatibilidad

Madrid, agosto de 2026

"El presente informe no analiza el islam como religión ni a los musulmanes como colectivo, sino la compatibilidad jurídica entre determinadas normas de la tradición clásica de la sharía y el sistema europeo de protección de derechos fundamentales."

El equipo jurídico de Valores

Resumen.....	4
Premisas del análisis jurídico.....	4
1. Marco europeo de referencia.....	5
1.1. Convenio Europeo de Derechos Humanos.....	5
1.2. Consejo de Europa: Resolución 2253 (2019).....	5
1.3. Refah Partisi c. Turquía.....	5
1.4. Molla Sali c. Grecia.....	5
2. Normas y doctrinas en conflicto.....	6
1. Pena por apostasía.....	7
2. Blasfemia e insulto a la religión.....	8
3. Amputación por robo.....	9
4. Cien azotes por zina.....	10
5. Lapidación por adulterio.....	11
6. Flagelación por consumo de alcohol u otras infracciones morales.....	13
7. Criminalización de relaciones homosexuales.....	14
8. Herencia desigual entre hombre y mujer.....	16
9. Testimonio o valor probatorio diferenciado por sexo.....	17
10. Guardianía masculina para contraer matrimonio.....	19
11. Divorcio asimétrico.....	21
12. Obediencia conyugal y manutención condicionada.....	22
13. Justificación o aplicación de violencia física/castigo corporal conyugal.....	24
14. Custodia y guardianía parental desigual.....	27
15. Restricciones asimétricas al matrimonio interreligioso.....	29
16. Ciudadanía o estatus desigual por religión.....	31
17. Restricción del proselitismo no musulmán.....	33
18. Matrimonio infantil o criterio de pubertad.....	35
19. Tribunales o consejos religiosos con jurisdicción coercitiva.....	37
20. Supremacía de la Sharía sobre Constitución, democracia y derechos.....	39
3. Enseñanza en mezquitas europeas: dónde está el límite jurídico.....	43
3.1. Límites derivados de los derechos fundamentales.....	43
3.2. Ámbito protegido por la libertad religiosa.....	44
4. Aplicación al caso español.....	44
4.1. Marco constitucional y legal.....	44
4.2. Libertad religiosa y sus límites en la doctrina del Tribunal Constitucional.....	45
4.3. Libertad para creer, pero no un derecho general a imponer consecuencias jurídicas a terceros.....	46
4.4. Autonomía confesional y límites de la autoridad religiosa.....	46

4.5. El matrimonio islámico: un ejemplo especialmente esclarecedor.....	47
4.6. Poligamia, igualdad y orden público español.....	48
4.7. Aplicación concreta a la sharía.....	49
4.8. Resumen de jurisprudencia española.....	50
5. Conclusiones.....	51
6. Bibliografía.....	52
Jurisprudencia española.....	53

Resumen.

La cuestión jurídicamente relevante no es si el islam puede existir o enseñarse en Europa, lo protege la libertad religiosa, sino qué ocurre cuando determinadas reglas de la Sharía clásica pretenden adquirir eficacia coercitiva, sustituir la ley democrática o reducir derechos individuales.

La Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, en su Resolución 2253 (2019), señaló que ciertas disposiciones de Sharía están en clara contradicción con el Convenio Europeo de Derechos Humanos y enumeró, entre otros, los derechos a la vida, a no sufrir tortura, a un juicio justo, a la vida privada y familiar, a la libertad religiosa, a la libertad de expresión, a contraer matrimonio, a la propiedad, a la igualdad y a la abolición de la pena de muerte. También afirmó que reglas de Sharía sobre divorcio y herencia son claramente incompatibles con el Convenio por discriminación de sexo o religión.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en *Refah Partisi y otros c. Turquía* (Gran Sala, 2003), consideró legítima la defensa de un orden democrático frente a un proyecto político orientado a instaurar Sharía y un régimen teocrático. El Tribunal distinguió así entre la práctica religiosa individual, protegida, y la sustitución del orden jurídico democrático por un sistema religioso coercitivo.

Las veinte materias analizadas a continuación no tienen todas la misma fuente ni idéntica aplicación contemporánea. Algunas se apoyan directamente en el Corán; otras proceden de hadices o del fiqh clásico; y otras son desarrollos de determinadas escuelas o legislaciones estatales. Precisamente por ello se identifica la fuente en cada apartado.

Premisas del análisis jurídico.

- Creer que una conducta es pecado está protegido por la libertad religiosa.
- Enseñar una doctrina religiosa, incluso impopular, no equivale automáticamente a vulnerar derechos.
- Imponer coactivamente una pena, una inferioridad jurídica o una restricción de libertad contraria al CEDH sí entra en conflicto con el orden europeo.
- Una norma religiosa voluntaria puede tener efectos privados cuando el Derecho civil lo permite; nunca puede eliminar garantías imperativas ni derechos indisponibles.
- El análisis debe aplicarse del mismo modo a cualquier religión o sistema ideológico.

1. Marco europeo de referencia.

1.1. Convenio Europeo de Derechos Humanos.

Los derechos que aparecen repetidamente en el contraste son: art. 2 (vida), art. 3 (prohibición de tortura y penas inhumanas o degradantes), art. 5 (libertad), art. 6 (juicio justo), art. 8 (vida privada y familiar), art. 9 (pensamiento, conciencia y religión), art. 10 (expresión), art. 12 (matrimonio), art. 14 (no discriminación), Protocolo n.º 1 art. 1 (propiedad), Protocolo n.º 7 art. 5 (igualdad entre cónyuges) y Protocolos 6 y 13 (abolición de la pena de muerte).

1.2. Consejo de Europa: Resolución 2253 (2019).

La Asamblea Parlamentaria sostiene que no cabe una excepción religiosa o cultural cuando están en juego los derechos humanos. También mostró preocupación por consejos de Sharía que, aun actuando informalmente, pueden ejercer presión comunitaria y discriminar a mujeres en divorcio y herencia.

1.3. Refah Partisi c. Turquía.

La Gran Sala del TEDH sostuvo que un partido orientado a introducir la Sharía difícilmente puede considerarse conforme con el ideal democrático que subyace al Convenio cuando su proyecto sustituye el pluralismo jurídico común y la igualdad ciudadana por un orden teocrático. Este precedente no convierte en ilícita la religiosidad musulmana, se refiere a la institucionalización coercitiva de un sistema contrario a garantías del Convenio.

1.4. Molla Sali c. Grecia.

La Gran Sala del TEDH, en *Molla Sali c. Grecia* (19 de diciembre de 2018), declaró vulnerado el artículo 14 CEDH, en relación con el artículo 1 del Protocolo n.º 1, por la aplicación de normas sucesorias de Sharía a una ciudadana griega perteneciente a la minoría musulmana. El marido de la demandante había otorgado testamento conforme al Código Civil griego, pero los tribunales terminaron aplicando el derecho sucesorio islámico debido a su pertenencia a la minoría musulmana, lo que privó a la viuda de tres cuartas partes de la herencia que aquel le había dejado. El TEDH consideró que esa diferencia de trato carecía de justificación objetiva y razonable y destacó la importancia del derecho de los miembros de una minoría a optar voluntariamente por el Derecho común.

2. Normas y doctrinas en conflicto.

N.º	Regla/doctrina	Fuente principal	Derecho afectado	Grado de conflicto
1	Pena por apostasía.	Hadiz + fiqh clásico	CEDH 9; 2 si es capital	Máximo
2	Pena por blasfemia/insulto religioso.	Fiqh y legislación contemporánea	CEDH 9 y 10; 2 si es capital	Muy alto
3	Amputación por robo.	Corán 5:38 + fiqh hudud	CEDH 3	Máximo
4	Flagelación por zina.	Corán 24:2 + fiqh	CEDH 3, 8	Máximo
5	Lapidación por adulterio.	Hadices + fiqh clásico	CEDH 2 y 3; Protocolos 6/13	Máximo
6	Penas corporales por alcohol u otros actos.	Hadices + fiqh	CEDH 3	Máximo
7	Criminalización de relaciones homosexuales.	Fiqh clásico; legislaciones diversas	CEDH 8 y 14	Muy alto
8	Desigualdad sucesoria por sexo.	Corán 4:11	CEDH 14; P1-1	Alto
9	Valor probatorio diferenciado por sexo.	Corán 2:282 / desarrollos de fiqh	CEDH 6 y 14	Alto
10	Tutela/guardianía masculina para matrimonio.	Fiqh; leyes de estatuto personal	CEDH 8, 12, 14	Alto
11	Divorcio asimétrico.	Fiqh; leyes de estatuto personal	CEDH 8, 14; P7-5	Alto
12	Obediencia conyugal y manutención condicionada.	Fiqh; estatuto personal	CEDH 8, 14; P7-5	Alto
13	Justificación o aplicación de violencia física/castigo corporal conyugal.	Corán 4:34 y lecturas clásicas	CEDH 3, 8, 14	Máximo si legitima violencia
14	Custodia/guardianía parental desigual.	Fiqh; estatuto personal	CEDH 8 y 14	Alto
15	Matrimonio interreligioso asimétrico.	Corán 2:221; 5:5 + fiqh	CEDH 9, 12, 14	Alto como prohibición estatal

N.º	Regla/doctrina	Fuente principal	Derecho afectado	Grado de conflicto
16	Estatus jurídico desigual para no musulmanes.	Fiqh clásico (dhimma/jizya)	CEDH 9 y 14	Máximo como ciudadanía desigual
17	Restricción del proselitismo no musulmán.	Legislaciones basadas en religión	CEDH 9 y 10	Muy alto
18	Matrimonio infantil o basado en pubertad.	Determinadas doctrinas/leyes de estatuto personal	CEDH 8, 12; derechos del menor	Máximo
19	Jurisdicción religiosa paralela coercitiva.	Fiqh + consejos/tribunal es religiosos	CEDH 6, 8, 14	Muy alto
20	Supremacía de la ley religiosa sobre democracia y derechos.	Proyecto teocrático de Sharía estatal	Estructura completa del CEDH	Sistémico

1. Pena por apostasía.

La apostasía , el abandono de la religión islámica por quien previamente la profesaba, constituye uno de los conflictos más evidentes entre determinadas formulaciones del derecho islámico clásico y el sistema europeo de derechos fundamentales.

Hay que hacer, sin embargo, una precisión importante. El Corán no establece de forma simple y directa una pena terrenal de muerte por abandonar el islam. La consideración de la apostasía como conducta penalmente sancionable procede principalmente de determinados hadices y de la elaboración posterior de las distintas escuelas de *fiqh*. Tampoco existió una posición absolutamente uniforme acerca de los requisitos, las circunstancias o las consecuencias jurídicas de la apostasía. Lo cierto es que una parte relevante de la jurisprudencia islámica clásica terminó asociándola a penas de extrema gravedad.

El problema que esto plantea en Europa no ofrece demasiadas dudas. El artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protege la libertad religiosa, pero esa libertad no consiste solamente en poder profesar una religión. Comprende expresamente la libertad de cambiar de religión o de creencia. Difícilmente podría hablarse de verdadera libertad religiosa si abandonar la confesión en la que una persona nació, fue educada o creyó durante una parte de su vida pudiera acarrearle una sanción penal, civil o comunitaria.

Si esa sanción llega a ser la muerte, ya no estamos únicamente ante una cuestión de libertad religiosa. Entran en juego el artículo 2 del Convenio y los Protocolos n.º 6 y n.º 13, que han llevado al sistema europeo a la abolición de la pena capital.

No se trata, además, de un debate exclusivamente histórico. El informe recoge el caso de Arabia Saudí, donde informes recientes de la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional han señalado que la apostasía y la blasfemia continúan figurando entre las conductas susceptibles de pena capital y cuya justificación oficial se vincula a principios religiosos.

El límite jurídico europeo está aquí perfectamente definido: nadie puede ser castigado, privado de derechos, amenazado o sometido a coacción por abandonar una religión. Y sería un error reducir esa garantía a la inexistencia de una condena penal. La libertad de conciencia también debe quedar protegida frente a mecanismos coercitivos de carácter familiar, comunitario o institucional.

Nada de ello impide que una confesión considere la apostasía un pecado, la censure conforme a su doctrina o intente persuadir a quien pretende abandonar la fe. Eso pertenece al ámbito de la libertad religiosa. Lo que no resulta admisible es transformar esa valoración religiosa en un instrumento de coacción contra la persona.

Porque el derecho a creer pierde buena parte de su significado si no existe también el derecho a dejar de creer.

2. Blasfemia e insulto a la religión.

La protección de los sentimientos religiosos plantea un problema especialmente delicado porque obliga a separar dos realidades que con frecuencia se confunden. Una cosa es proteger a las personas frente a amenazas, violencia o incitación al odio por razón de sus creencias. Otra, bastante diferente, es proteger a una religión frente a la crítica, la irreverencia o incluso la ofensa.

Las doctrinas islámicas sobre blasfemia se desarrollaron fundamentalmente a través del *fiqh* y adoptaron formulaciones distintas según las escuelas jurídicas y los periodos históricos. Sería inexacto, por ello, presentar la pena por blasfemia como el resultado de una única disposición coránica que estableciera universalmente una sanción determinada. La realidad jurídica es bastante más compleja. Ahora bien, esa complejidad histórica deja de ser la cuestión principal cuando tales doctrinas se incorporan al Derecho penal y permiten perseguir a alguien por lo que ha dicho, escrito o manifestado acerca del islam, sus textos sagrados o sus figuras religiosas.

Es entonces cuando entramos de lleno en el terreno de los derechos fundamentales. Los artículos 9 y 10 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protegen, respectivamente, la libertad de pensamiento, conciencia y religión y la libertad de expresión. La primera pertenece al creyente, pero también al no creyente y

a quien cambia de convicciones. La segunda garantiza un espacio para la crítica, la discrepancia y la discusión sin el cual difícilmente puede existir una sociedad verdaderamente plural.

Esto no convierte la libertad de expresión en un derecho sin límites. Una amenaza contra musulmanes, una llamada a agredirlos o aquellas formas de incitación al odio que entren en los supuestos previstos por la legislación pueden ser perseguidas. Pero en esos casos **el Derecho protege a las personas y sus derechos, no la intangibilidad de una doctrina religiosa**. La diferencia no es menor.

El contraste con algunos ordenamientos contemporáneos permite comprender mejor el alcance del problema. Ya hemos mencionado el caso de Arabia Saudí, respecto del cual la Comisión de Estados Unidos para la Libertad Religiosa Internacional ha documentado la existencia de delitos de blasfemia respaldados por una justificación religiosa. Cuando la respuesta penal puede alcanzar la pena capital, el conflicto deja de afectar solamente a las libertades de conciencia y expresión: entra también en juego el derecho a la vida y el rechazo europeo de la pena de muerte.

Una religión puede considerar una expresión blasfema, pecaminosa o profundamente ofensiva. Sus creyentes pueden rechazarla, responder a ella, discutirla e intentar convencer a los demás de que es moralmente inadmisibles. Todo eso forma parte también de una sociedad libre. Lo que no puede reconocerse a ninguna confesión es la facultad de convertir la ofensa a sus creencias en fundamento suficiente para castigar coercitivamente a quien las critique, cuestione o niegue.

En una sociedad democrática protegemos a las personas en el ejercicio de sus creencias; no colocamos las creencias fuera del alcance de la discusión.

3. Amputación por robo.

En este caso no existe la misma dificultad para localizar la fuente que hemos encontrado en la apostasía o la blasfemia. Corán 5:38 contiene la referencia al corte de la mano del ladrón y de la ladrona como respuesta al robo. A partir de ese precepto, el *fiqh* desarrolló durante siglos las condiciones necesarias para la aplicación de la pena: naturaleza y valor de lo sustraído, circunstancias del hecho, requisitos probatorios, existencia de necesidad y otras exigencias que variaron entre escuelas y periodos históricos.

Esas condiciones son relevantes si queremos describir con rigor el derecho islámico clásico. No sería correcto presentar la amputación como una consecuencia automática de cualquier robo. La jurisprudencia islámica estableció requisitos que podían restringir considerablemente su aplicación y existieron diferencias entre las distintas tradiciones jurídicas.

Pero ninguna de esas precisiones modifica la cuestión que interesa a este informe. Si la amputación se contempla como una pena que puede imponerse

jurídicamente a una persona, su incompatibilidad con el sistema europeo de derechos fundamentales es frontal.

El artículo 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos prohíbe la tortura y las penas o tratos inhumanos o degradantes. Se trata, además, de una prohibición absoluta. El Estado puede castigar el robo y establecer penas proporcionadas a su gravedad; lo que no puede hacer es utilizar la mutilación deliberada del cuerpo del condenado como instrumento de justicia penal.

No estamos tampoco ante una discusión que pueda darse por cerrada simplemente porque la institución tenga un origen histórico. El informe recoge la existencia contemporánea de legislaciones que conservan penas *hudud* de esta naturaleza y cita, entre otros ejemplos, el Código Penal iraní documentado por Naciones Unidas. Otra cuestión, que debe analizarse siempre con prudencia, es su aplicación efectiva: que una pena esté prevista en la legislación, que un tribunal llegue a imponerla y que finalmente sea ejecutada son realidades diferentes. Por eso, cuando se mencione un país concreto, habrá que atender a su legislación vigente y a su práctica judicial.

Para nuestro análisis, sin embargo, basta con algo anterior: el reconocimiento jurídico de la amputación como pena ya resulta incompatible con el estándar europeo de integridad física y dignidad humana, aunque su ejecución sea excepcional.

Esto no impide estudiar Corán 5:38, explicar su contexto, analizar cómo fue interpretado por las distintas escuelas o discutir qué significado puede tener hoy para un creyente. Tampoco corresponde al Estado europeo borrar un texto religioso porque contenga una pena que su ordenamiento rechaza. Su estudio pertenece a los ámbitos de la libertad religiosa, académica y de expresión.

La frontera aparece cuando se abandona el terreno de la creencia, la enseñanza o el análisis histórico y se pretende recuperar la amputación como una sanción jurídicamente legítima. Quien ha cometido un delito puede perder su libertad en los términos establecidos por la ley. No pierde por ello su dignidad ni su derecho a la integridad física.

4. Cien azotes por zina.

En este punto la fuente es directa. El Corán 24:2 establece cien azotes como castigo para la *zina*, término que hace referencia a relaciones sexuales ilícitas dentro de la concepción jurídica y moral islámica.

El desarrollo posterior del *fiqh* precisó qué conductas quedaban comprendidas en esa categoría, qué requisitos probatorios debían cumplirse y en qué circunstancias podía imponerse la pena.

Esas precisiones no son menores. La jurisprudencia islámica clásica estableció exigencias probatorias especialmente severas para determinados supuestos y las distintas escuelas no resolvieron de manera idéntica todas las cuestiones relacionadas con la *zina*.

Tampoco debe confundirse esta pena con la lapidación por adulterio, que analizaremos en el apartado siguiente y cuyo fundamento jurídico tradicional se encuentra principalmente en los hadices y el *fiqh*, no en una orden equivalente contenida en el Corán.

Pero una vez hecha esa distinción, el problema que plantea el castigo de los cien azotes desde la perspectiva europea es difícilmente discutible. El artículo 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos prohíbe la tortura y las penas o tratos inhumanos o degradantes. Castigar deliberadamente el cuerpo de una persona mediante cien latigazos entra en conflicto frontal con esa garantía. Y, tratándose además de una sanción vinculada a la conducta sexual, entra también en juego el artículo 8 del Convenio, que protege la vida privada.

Aquí aparece una diferencia de fondo entre la moral religiosa y el poder coercitivo del Estado. Una confesión puede establecer para sus fieles una determinada ética sexual, considerar pecaminosas las relaciones fuera del matrimonio y enseñar las consecuencias espirituales que atribuye a esas conductas. Eso forma parte de la libertad religiosa. Otra cosa muy distinta es convertir esa valoración moral en una pena física.

No estamos hablando únicamente de una institución histórica. Como recoge este informe, la flagelación continúa apareciendo en ordenamientos que han incorporado penas *hudud* o castigos corporales de inspiración islámica, aunque su regulación y su aplicación efectiva varían considerablemente de un país a otro.

Por esa misma razón, cualquier afirmación sobre su utilización actual debe hacerse país por país y atendiendo a la legislación vigente y a la práctica judicial real.

Para Europa, sin embargo, esa diversidad no altera la conclusión. Ningún tribunal, autoridad religiosa o comunidad puede imponer legítimamente azotes como consecuencia de una conducta sexual, ni la fundamentación religiosa de la pena puede utilizarse para excepcionar la protección que el Convenio reconoce a toda persona.

La cuestión puede expresarse de una manera muy sencilla: Europa no determina qué debe considerar pecado una religión; sí determina qué puede hacerse físicamente a una persona en nombre de ese pecado.

5. Lapidación por adulterio.

La lapidación por adulterio requiere comenzar por una aclaración que resulta esencial para la precisión de este informe: **el Corán no establece la lapidación como**

pena por adulterio. Como hemos visto en el apartado anterior, Corán 24:2 prescribe la flagelación para la *zina*. La lapidación —*rajm*— tiene una fundamentación diferente y procede principalmente de determinados hadices y de su incorporación posterior al derecho islámico clásico a través del *fiqh*.

Las distintas escuelas jurídicas desarrollaron las condiciones para su aplicación y establecieron requisitos probatorios particularmente exigentes. Esa elaboración histórica debe explicarse porque forma parte de la realidad de la institución que estamos examinando. Pero ni la dificultad de la prueba ni las restricciones introducidas por la jurisprudencia clásica alteran la naturaleza de la pena: hablamos de provocar deliberadamente la muerte de una persona mediante lapidación como castigo por una conducta sexual considerada ilícita. Ante una pena de estas características, el contraste con el sistema europeo es inmediato. El artículo 2 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protege el derecho a la vida y el artículo 3 prohíbe la tortura y las penas o tratos inhumanos o degradantes. A ello se añaden los Protocolos n.º 6 y n.º 13, que consagran la abolición de la pena de muerte dentro del sistema europeo de protección de derechos.

Tampoco podemos tratar la lapidación como una institución que únicamente pertenece a los libros de historia. Ha permanecido prevista en códigos penales o reconocida por la jurisprudencia de algunos Estados que incorporan normas de derecho islámico. Ahora bien, aquí hay que distinguir cuidadosamente tres situaciones que no son equivalentes: que una pena figure en un ordenamiento, que sea impuesta por un tribunal y que llegue efectivamente a ejecutarse. La frecuencia, los requisitos y la práctica varían entre países, por lo que cualquier afirmación referida a un Estado concreto debe comprobarse conforme a su legislación y jurisprudencia vigentes. Esa cautela no debilita el argumento; lo hace más preciso.

La libertad religiosa tampoco plantea aquí una dificultad especial. Una confesión puede considerar el adulterio un pecado grave, predicar contra él y establecer pautas morales para quienes libremente decidan seguirlas. Puede existir incluso una reprobación estrictamente religiosa de esa conducta. Ninguna de esas posibilidades autoriza, sin embargo, a una autoridad pública o comunitaria a disponer de la vida o de la integridad física de una persona como castigo por haber infringido una norma sexual de origen religioso.

Hay una razón que va más allá de la propia lapidación. En el Estado de Derecho europeo, la dignidad humana no depende del comportamiento moral de quien es titular de ella. Los derechos fundamentales no protegen únicamente a quien actúa conforme a las convicciones de la mayoría. Protegen también a quien adultera, a quien abandona una religión, a quien la critica o a quien decide incumplir voluntariamente los preceptos de su propia comunidad religiosa.

De ahí que la calificación de conflicto máximo recogida en la tabla resulte plenamente justificada. No estamos ante una institución que necesite una adaptación

técnica para poder producir efectos jurídicos en Europa. La ejecución de una persona mediante lapidación es incompatible con el sistema europeo de derechos fundamentales, con independencia de la tradición religiosa o jurídica que se invoque para justificarla.

6. Flagelación por consumo de alcohol u otras infracciones morales.

Aquí la distinción entre norma religiosa y sanción jurídica resulta especialmente importante. El Corán prohíbe el consumo de alcohol, pero no establece para esa conducta una pena corporal concreta equivalente, por ejemplo, a los cien azotes previstos en Corán 24:2 para la *zina*.

La flagelación asociada al consumo de alcohol y a determinadas infracciones morales procede principalmente de la Sunna, los hadices y de su posterior elaboración por el *fiqh*. Atribuir directamente al texto coránico una pena que tiene ese origen sería, por tanto, incorrecto.

Que la fuente sea distinta no cambia, sin embargo, el problema jurídico que plantea su aplicación. Una religión puede prohibir a sus fieles el consumo de alcohol. Puede considerarlo pecado, predicar la abstinencia e incluso establecer consecuencias de naturaleza estrictamente religiosa para quienes incumplan ese precepto. Todo ello forma parte de la libertad religiosa y de la autonomía de las confesiones.

La situación cambia por completo cuando esa prohibición moral se transforma en una sanción corporal. Golpear deliberadamente a una persona como castigo por haber consumido alcohol supone utilizar su cuerpo como instrumento de la pena. Ahí entra directamente en juego el artículo 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos, cuya prohibición de la tortura y de las penas o tratos inhumanos o degradantes no depende de que la conducta sancionada sea considerada inmoral por una mayoría, una religión o incluso por el propio condenado.

Existe además una diferencia que conviene mantener muy clara. Los Estados europeos pueden regular determinadas conductas relacionadas con el alcohol. Pueden sancionar la conducción bajo sus efectos, establecer límites de edad, restringir su venta o intervenir cuando su consumo provoca daños a terceros. En esos casos no se está castigando un pecado ni imponiendo una moral religiosa: se protegen bienes jurídicos mediante normas generales sometidas a las garantías propias del Estado de Derecho.

La flagelación responde a una lógica diferente. Cuando se impone como castigo corporal por la vulneración de una norma moral o religiosa, la cuestión ya no consiste en determinar si el Estado puede regular una conducta, sino qué medios puede utilizar legítimamente para castigarla. Y el sistema europeo establece aquí un límite que no admite excepciones: la integridad física de la persona no puede convertirse en objeto de una pena corporal.

Este punto permite ver con bastante claridad una distinción que atraviesa todo el informe. Europa no necesita compartir la valoración moral que una religión hace del alcohol, ni tampoco impedir que esa religión la enseñe a sus fieles.

Lo que exige el sistema de derechos fundamentales es que la observancia de esa moral no pueda imponerse mediante violencia física o castigos corporales.

7. Criminalización de relaciones homosexuales.

Este es uno de esos puntos en los que debemos medir muy bien las palabras. No porque el conflicto jurídico sea menor, sino precisamente porque es necesario distinguir aquello que pertenece a la libertad religiosa de aquello que afecta directamente a los derechos de las personas.

Una religión tiene derecho a mantener su propia concepción moral de la sexualidad. Puede considerar determinadas relaciones sexuales contrarias a sus preceptos, explicarlo a sus fieles y defender públicamente esa posición. Que una sociedad democrática no comparta una doctrina religiosa no convierte esa doctrina, por sí sola, en ilícita. Pero de ahí no se deriva el derecho a transformar una convicción moral en una norma penal contra quien no la comparte.

En el caso del islam, el Corán aborda las relaciones entre personas del mismo sexo fundamentalmente a través del relato del pueblo de Lot, entre otros pasajes en 7:80-84 y 26:165-166. La interpretación islámica mayoritaria entendió tradicionalmente estos textos como una condena de las relaciones sexuales entre varones. Hay, sin embargo, una precisión que no podemos omitir: **el Corán no establece en esos pasajes una pena penal concreta para las relaciones homosexuales**. Las sanciones corporales o capitales que encontramos en determinadas formulaciones del derecho islámico proceden de los hadices, del *fiqh* y de las soluciones desarrolladas posteriormente por las distintas escuelas jurídicas.

Ni siquiera dentro del derecho islámico clásico existió una respuesta completamente uniforme. Los juristas discutieron la calificación de estas conductas y las penas que podían corresponderles. Por eso sería poco riguroso hablar de una única «pena islámica por homosexualidad». Lo que sí podemos afirmar es que determinadas construcciones clásicas del *fiqh* legitimaron castigos de extrema gravedad por relaciones sexuales consentidas entre personas del mismo sexo y que, todavía hoy, algunos Estados continúan criminalizándolas.

Europa tomó hace tiempo otro camino jurídico. El Tribunal Europeo de Derechos Humanos estableció que la criminalización de las relaciones homosexuales consentidas entre adultos supone una injerencia injustificada en la vida privada protegida por el artículo 8 del Convenio. Cuando, además, existe una diferencia de trato basada en la orientación sexual, entra en juego el artículo 14.

Y esto tiene una consecuencia que me parece importante subrayar: no hace falta llegar a la flagelación o a la pena de muerte para que exista una vulneración de derechos fundamentales. Convertir en delito una relación sexual consentida entre dos adultos ya plantea, por sí mismo, una incompatibilidad con la protección europea de la vida privada. Si a esa criminalización se añaden penas corporales o la pena capital, entramos además en el ámbito de los artículos 2 y 3 del Convenio y de la abolición europea de la pena de muerte.

No estamos hablando únicamente de historia. Existen todavía Estados que criminalizan las relaciones homosexuales y algunos ordenamientos de inspiración islámica contemplan sanciones especialmente graves. Pero tampoco debemos caer aquí en una generalización que debilitaría el informe: no existe una única legislación de «los países musulmanes». Las penas previstas, su alcance y su aplicación efectiva difieren considerablemente de un Estado a otro. Cada ordenamiento debe ser examinado por separado.

Llegamos entonces a la cuestión que probablemente más nos interesa en Europa: qué ocurre cuando estas doctrinas se enseñan o predicán dentro de nuestras sociedades.

Un imam puede enseñar que su religión considera ilícitas las relaciones homosexuales. Una iglesia cristiana puede sostener una doctrina moral semejante. Un rabino puede explicar la posición de su tradición religiosa. Y quien considere esas doctrinas equivocadas, injustas o discriminatorias tiene exactamente el mismo derecho a criticarlas. Eso es libertad religiosa y libertad de expresión, y una sociedad plural tiene que ser capaz de convivir con convicciones profundamente enfrentadas.

Lo que cambia completamente la naturaleza del problema es pasar de «mi religión considera esta conducta pecado» a «quien realiza esta conducta debe ser castigado, perseguido o privado de derechos». Ahí ya no estamos discutiendo teología.

Una persona homosexual no pierde un solo derecho fundamental porque una religión considere moralmente incorrecta su conducta. No puede ser agredida, amenazada, castigada ni discriminada jurídicamente por ello. Tampoco puede reclamarse legítimamente que el Estado convierta una doctrina religiosa sobre la sexualidad en una norma penal aplicable a todos.

Esta distinción permite defender dos libertades al mismo tiempo, y creo que debemos decirlo sin complejos: la libertad de una comunidad religiosa para conservar y enseñar su doctrina moral y la libertad de una persona homosexual para vivir sin ser perseguida, castigada o privada de derechos por esa doctrina. Una no exige destruir la otra.

El sistema europeo de derechos humanos no tiene como misión corregir la teología de las religiones. Su obligación es otra: garantizar que ninguna teología, sea

cual sea la religión que la invoque, se convierta en poder coercitivo sobre los derechos y la vida privada de los demás.

8. Herencia desigual entre hombre y mujer.

En materia de herencia encontramos una diferencia importante respecto de varios de los puntos anteriores: aquí existe una regla que aparece expresamente en el propio texto coránico. Corán 4:11 establece, para determinados supuestos sucesorios, una participación del varón equivalente a la de dos mujeres.

Pero digamos exactamente lo que dice y no más. Afirmar que «el hombre hereda siempre el doble que la mujer» sería una simplificación incorrecta del derecho sucesorio islámico. No existe una única distribución aplicable a todas las herencias. Las combinaciones de herederos, grados de parentesco y cuotas son diversas y hay situaciones en las que esa proporción no se produce. El objeto de este apartado es mucho más concreto: determinar si puede aceptarse jurídicamente en Europa que el sexo de una persona establezca por sí mismo una cuota hereditaria diferente.

Una persona puede organizar su patrimonio de acuerdo con sus convicciones religiosas dentro de los límites establecidos por la legislación civil. Puede considerar moralmente justo favorecer a un hijo, a una hija o a cualquier otro familiar y adoptar las decisiones patrimoniales que el Derecho permita. Ahí estamos hablando de autonomía personal.

Otra cosa muy diferente es que sea la ley la que diga que una mujer debe recibir menos precisamente porque es mujer.

No estamos planteando una hipótesis construida para este informe. La Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa se ocupó expresamente de la cuestión en su Resolución 2253 (2019), donde incluyó determinadas reglas de Sharía sobre herencia entre aquellas susceptibles de entrar en clara contradicción con el Convenio Europeo de Derechos Humanos por establecer diferencias basadas en el sexo o en la religión. Jurídicamente entran en juego, sobre todo, el artículo 14 del Convenio y el artículo 1 del Protocolo n.º 1, relativo a la protección de la propiedad.

Pero existe un caso que explica mucho mejor el problema que cualquier formulación teórica: ***Molla Sali contra Grecia***.

Chatitze Molla Sali estaba casada con un ciudadano griego perteneciente a la minoría musulmana de Tracia. Su marido otorgó testamento ante notario conforme al Código Civil griego y dejó a su esposa la totalidad de sus bienes. Tras su fallecimiento, sus hermanas impugnaron el testamento alegando que, debido a su pertenencia a la comunidad musulmana, la sucesión debía regirse por el derecho islámico.

Y eso fue lo que terminó ocurriendo. Las reglas sucesorias de la Sharía se aplicaron en lugar de respetarse plenamente el testamento civil, con una consecuencia

muy concreta: Molla Sali perdió tres cuartas partes de la herencia que su marido había decidido dejarle.

El asunto llegó al Tribunal Europeo de Derechos Humanos. La Gran Sala declaró por unanimidad que Grecia había vulnerado el artículo 14 del Convenio, en relación con el artículo 1 del Protocolo n.º 1. La demandante había sufrido una diferencia de trato vinculada a la pertenencia de su marido a una minoría religiosa.

A nuestro juicio, ésta es una de las sentencias más importantes para comprender todo este informe, porque nos obliga a mirar el problema desde una perspectiva que a veces se olvida. Proteger una comunidad religiosa no significa entregar a esa comunidad los derechos individuales de quienes pertenecen a ella.

Un musulmán europeo puede querer organizar voluntariamente determinados aspectos de su vida conforme a sus convicciones religiosas y el ordenamiento debe respetar ese espacio siempre que se mantenga dentro de la ley. Pero pertenecer al islam no puede significar quedar jurídicamente encerrado dentro de un régimen religioso que la persona no ha elegido para resolver sus derechos civiles.

Eso es precisamente lo que hace que *Molla Sali* trascienda el derecho sucesorio. La protección de las minorías religiosas no consiste únicamente en garantizar que puedan conservar sus tradiciones. Consiste también en garantizar que cada uno de sus integrantes conserve individualmente la posibilidad de acudir al Derecho común y disfrutar de los mismos derechos que cualquier otro ciudadano.

Por eso debemos separar dos situaciones que jurídicamente no tienen nada que ver. Una mujer musulmana puede decidir libremente distribuir su patrimonio conforme a sus creencias dentro de los márgenes establecidos por la legislación. Lo que no puede hacer un Estado europeo es asignarle menos derechos patrimoniales por ser mujer o someterla obligatoriamente a un régimen sucesorio diferente por pertenecer a una determinada religión.

En definitiva, la libertad religiosa permite elegir vivir conforme a una fe; no permite que el Estado decida que esa fe reduce los derechos civiles de quien la profesa.

9. Testimonio o valor probatorio diferenciado por sexo.

Hay una frase que se repite con frecuencia cuando se habla de esta cuestión: «en el islam, el testimonio de una mujer vale la mitad que el de un hombre». Es una afirmación demasiado rotunda y, formulada así, no describe correctamente lo que dice el Corán.

Corán 2:282 trata de una situación concreta: la documentación de una deuda. En ese contexto dispone que se recurra a dos hombres como testigos y, si no hubiera dos hombres, a un hombre y dos mujeres, de manera que si una de ellas yerra o se

confunde, la otra pueda recordárselo. Eso es lo que dice el texto y a eso debemos atenernos.

A partir de ese pasaje, el *fiqh* desarrolló posteriormente reglas sobre testimonio y prueba. Su alcance no fue idéntico en todas las materias ni tampoco entre las distintas escuelas jurídicas. Convertir Corán 2:282 en una especie de regla universal según la cual cualquier declaración realizada por una mujer tiene necesariamente la mitad de valor jurídico que la de un hombre sería, por tanto, una simplificación que este informe no debe cometer.

Ahora bien, una vez hecha esa precisión, aparece una pregunta mucho más sencilla: ¿puede un tribunal atribuir de antemano distinto valor a la palabra de dos personas únicamente porque una es hombre y la otra mujer?

En el sistema europeo la respuesta debe buscarse, entre otros, en los artículos 6 y 14 del Convenio Europeo de Derechos Humanos. El primero protege el derecho a un proceso equitativo; el segundo impide diferencias discriminatorias en el disfrute de los derechos reconocidos por el Convenio. Una regla procesal que otorgara, como principio general, menor fuerza probatoria a la declaración de una mujer por razón de su sexo resultaría difícilmente conciliable con ambos principios.

Pero dejemos por un momento los artículos y pensemos en lo que ocurre realmente dentro de un juzgado.

Una mujer puede comparecer como víctima de un delito. Puede ser testigo de lo sucedido, demandante, demandada o parte en un procedimiento que afecte a sus hijos, su patrimonio o su libertad. Cuando declara ante un juez, la credibilidad de lo que dice tendrá que valorarse por su coherencia, por las circunstancias del caso, por las demás pruebas y, en definitiva, por los mismos criterios con los que se examina la declaración de cualquier otra persona.

Lo que no puede existir es una presunción previa de menor credibilidad por haber nacido mujer.

Y esto permite situar correctamente el objeto del informe. Nadie propone prohibir el estudio de Corán 2:282. Puede explicarse qué dice el versículo, cuál era el contexto económico al que se refería y cómo fue interpretado durante siglos por las distintas tradiciones jurídicas islámicas. Un creyente puede incluso considerar que ese precepto debe orientar voluntariamente determinados actos de su vida privada, siempre dentro de la legislación aplicable.

La situación es radicalmente diferente cuando una interpretación religiosa pretende entrar en un tribunal y convertirse en regla procesal obligatoria. En ese momento ya no estamos ante la libertad de una persona para organizar su vida conforme a sus convicciones, sino ante el poder del Estado para decidir cuánto vale jurídicamente la palabra de cada ciudadano.

Existen sistemas jurídicos de inspiración islámica que han establecido diferencias probatorias por razón de sexo en determinadas materias. También aquí debemos ser rigurosos: ni todos los países musulmanes mantienen esas reglas ni, allí donde existen, tienen necesariamente el mismo alcance. Este informe no necesita generalizar para llegar a una conclusión. Basta con preguntarnos qué ocurriría si una regla de esa naturaleza pretendiera producir efectos jurídicos en Europa.

Y ahí sí debemos ser terminantes: **ante un juez, una mujer no puede empezar con menos credibilidad que un hombre por el simple hecho de ser mujer.**

El conflicto que recoge la tabla, por tanto, no está en la existencia de Corán 2:282 ni en que una confesión religiosa explique o enseñe ese versículo. Está en convertir una determinada interpretación religiosa en una norma procesal que sitúe de partida a hombres y mujeres en posiciones jurídicas diferentes. Es ahí donde aparecen los artículos 6 y 14 del CEDH y donde se justifica la calificación de conflicto alto recogida en el informe.

10. Guardianía masculina para contraer matrimonio.

Decir simplemente que «la mujer musulmana necesita permiso de un hombre para casarse» sería una forma demasiado fácil —y poco rigurosa— de abordar esta cuestión. La figura del *wali*, o tutor matrimonial, existe en el derecho islámico clásico, pero ni su función ni las consecuencias jurídicas de su intervención han sido entendidas de la misma manera por todas las escuelas.

En buena parte del *fiqh* suní tradicional, el *wali* es normalmente un familiar masculino de la mujer y desempeña un papel relevante en la celebración del matrimonio. Las escuelas malikí, shafíi y hanbalí han considerado, con diferencias entre ellas, que su intervención forma parte de los requisitos necesarios para la validez matrimonial. La tradición hanafí adoptó una posición distinta y reconoció a la mujer adulta y jurídicamente capaz un margen considerablemente mayor para celebrar por sí misma su matrimonio. Esa diferencia no es secundaria: demuestra que tampoco aquí podemos hablar con rigor de una única regla islámica aplicable en todo tiempo y lugar.

También debemos ser precisos respecto de su fundamento. No existe un versículo coránico que establezca sencillamente que una mujer adulta carece de capacidad para contraer matrimonio sin autorización masculina. La construcción jurídica del *wali* procede fundamentalmente de determinados hadices y de la elaboración que posteriormente realizaron las distintas escuelas de *fiqh*.

Hasta aquí estamos describiendo una institución religiosa y su evolución jurídica. La pregunta que interesa a este informe es otra: ¿qué ocurre si la voluntad de una mujer adulta y plenamente capaz deja de ser suficiente para decidir con quién puede casarse?

Ahí cambia por completo la naturaleza del problema.

El artículo 12 del Convenio Europeo de Derechos Humanos reconoce el derecho a contraer matrimonio conforme a las leyes nacionales que regulan su ejercicio. Y el propio Tribunal Europeo de Derechos Humanos sitúa el consentimiento en el núcleo de ese derecho: el consentimiento matrimonial es condición para contraer matrimonio en los Estados miembros del Consejo de Europa y un matrimonio impuesto contra la voluntad de uno de los contrayentes vulnera, con carácter general, el derecho de quien no ha consentido.

La cuestión, por tanto, no es si una mujer puede querer escuchar a su padre, a su familia o a una autoridad religiosa antes de casarse. Naturalmente que puede. Tampoco existe vulneración alguna porque una tradición religiosa atribuya al *wali* una función ceremonial, espiritual, familiar o de consejo cuando la mujer adulta acepta libremente esa intervención.

Incluso puede ocurrir que una creyente considere personalmente que contraer matrimonio con la intervención de su *wali* es una exigencia de su propia fe. Impedirle hacerlo voluntariamente también afectaría a su libertad religiosa.

El conflicto aparece cuando el consejo se convierte en poder de veto. Si una mujer adulta, con plena capacidad jurídica y que presta libremente su consentimiento, quiere casarse con una persona determinada, la negativa de un tutor religioso o familiar no puede convertirse por sí sola en un impedimento civil que sustituya su voluntad. En el ordenamiento europeo, la capacidad jurídica de una mujer adulta no puede quedar subordinada a la autorización de un hombre por razón de su sexo.

Hay además que separar esta cuestión del matrimonio forzado, aunque ambas puedan llegar a encontrarse. No toda intervención de un *wali* significa que exista coacción. Sería incorrecto afirmarlo. Pero si esa institución se utiliza para imponer un matrimonio que la mujer rechaza, o para impedirle contraer aquel que libremente ha elegido, dejamos de hablar de una práctica religiosa voluntaria y entramos en el ámbito de los derechos individuales.

El Consejo de Europa define precisamente el matrimonio forzado por la ausencia de consentimiento libre y pleno de al menos uno de los contrayentes y considera que no puede justificarse por tratarse de una tradición o costumbre.

Esto nos lleva a una conclusión que me parece importante para el conjunto del informe. La libertad religiosa protege también a la mujer que quiere vivir conforme a una tradición religiosa conservadora. Puede solicitar la intervención de un *wali*, seguir el consejo de su familia y celebrar su matrimonio de acuerdo con los ritos de su confesión.

Pero esa misma libertad protege a la mujer que dice no. No hay verdadera libertad religiosa si solo reconocemos la libertad de obedecer una norma religiosa y olvidamos la libertad individual de no seguirla. Y no hay igualdad jurídica si la decisión

matrimonial de una mujer adulta necesita una autorización masculina que no exigiríamos a un hombre en las mismas condiciones.

Por eso el conflicto que analiza este punto no está en la existencia histórica del *wali*, ni en su estudio, ni siquiera en su utilización voluntaria dentro de una comunidad religiosa. Está en atribuirle efectos coercitivos capaces de sustituir la voluntad jurídicamente válida de una mujer adulta.

11. Divorcio asimétrico.

La desigualdad jurídica no siempre adopta la forma más evidente. No hace falta que una norma diga que el hombre puede divorciarse y la mujer no. También existe desigualdad cuando ambos pueden poner fin al matrimonio, pero uno dispone de una vía mucho más amplia, sencilla o autónoma que el otro.

Eso es precisamente lo que debemos analizar en el derecho islámico clásico.

Tradicionalmente, el marido ha dispuesto del *talaq*, una facultad mediante la cual puede repudiar a su esposa e iniciar la disolución del matrimonio sin necesidad de acreditar las mismas causas que históricamente se han exigido a la mujer. Esto no significa que la esposa carezca de mecanismos para divorciarse. Los tiene, y sería incorrecto afirmar lo contrario. Entre ellos se encuentra el *khul'*, que puede comportar la devolución de la dote u otra compensación, además de distintas formas de disolución judicial basadas en causas reconocidas por el *fiqh*.

Por tanto, la discusión sería no consiste en preguntar si «la mujer musulmana puede divorciarse». Esa pregunta está mal planteada. La cuestión es en qué condiciones puede hacerlo y si esas condiciones son equivalentes a las del marido.

También aquí debemos distinguir el Corán del desarrollo jurídico posterior. El texto coránico contiene numerosas disposiciones sobre el divorcio —entre ellas 2:229-232 y buena parte de la sura 65— y regula períodos de espera, posibilidades de reconciliación, obligaciones económicas y distintas circunstancias de la separación. Pero el sistema jurídico que terminó atribuyendo facultades diferentes al marido y a la mujer fue desarrollado ampliamente por el *fiqh*. No sería riguroso colocar bajo la etiqueta «el Corán dice» todo lo que posteriormente construyó la jurisprudencia islámica.

Llegados a este punto, el contraste europeo se entiende bastante bien. El artículo 8 del Convenio protege la vida privada y familiar; el artículo 12, el derecho a contraer matrimonio; y el artículo 14 prohíbe la discriminación en el disfrute de los derechos reconocidos por el Convenio. Para esta materia existe además una disposición especialmente significativa: el artículo 5 del Protocolo n.º 7, que reconoce a los cónyuges igualdad de derechos y responsabilidades de carácter civil entre sí durante el matrimonio y en caso de disolución.

Eso no obliga a borrar la dimensión religiosa del divorcio. Dos musulmanes pueden considerar importante que la ruptura de su matrimonio civil vaya acompañada también de un divorcio religioso. Otras confesiones tienen igualmente sus propias normas y procedimientos sobre la disolución o consideración religiosa del vínculo matrimonial. Mientras esa dimensión permanezca en el terreno de la conciencia, de la práctica religiosa y de la libre decisión de quienes participan en ella, forma parte del pluralismo que Europa debe proteger.

El problema aparece cuando dejamos de hablar de consecuencias religiosas y empezamos a hablar de derechos civiles diferentes.

Si para alcanzar jurídicamente el mismo resultado una mujer debe acreditar causas que no se exigen al marido, obtener una autorización que él no necesita, devolver cantidades que a él no se le reclaman o renunciar a derechos económicos como condición para recuperar una libertad que el marido puede ejercer unilateralmente, la diferencia deja de ser meramente ritual. Se convierte en una desigualdad jurídica basada en el sexo.

Y no se trata de una preocupación que hayamos construido nosotros. La Resolución 2253 (2019) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa menciona expresamente determinadas reglas de Sharía relativas al divorcio entre las cuestiones que plantean problemas de compatibilidad con el Convenio por las diferencias existentes entre los derechos de hombres y mujeres.

Hay además una situación menos visible, pero que no deberíamos ignorar. Una mujer puede estar perfectamente divorciada ante la legislación civil de un Estado europeo y continuar siendo considerada casada por su comunidad religiosa. Por sí mismo, eso pertenece al ámbito doctrinal de la confesión: el Estado no puede obligar a una religión a modificar su teología matrimonial.

Pero imaginemos que esa consideración religiosa va acompañada de amenazas, presiones graves, privación efectiva de derechos o mecanismos destinados a impedir que esa mujer rehaga libremente su vida. Entonces ya no basta con decir que se trata de un asunto interno de la comunidad religiosa. El elemento relevante pasa a ser la **coacción**. Ese es, en realidad, el límite que este informe pretende establecer.

Europa no tiene que decidir qué significado espiritual debe atribuir el islam, o cualquier otra religión, al matrimonio y al divorcio. Pero sí tiene la obligación de garantizar que la libertad civil para salir de un matrimonio no dependa de que quien quiera ejercerla sea hombre o mujer.

12. Obediencia conyugal y manutención condicionada.

La expresión «obediencia de la mujer al marido» necesita ser manejada con cuidado. Utilizada sin más, puede dar una imagen demasiado simple de una cuestión jurídica bastante más compleja. Una religión puede proponer un determinado modelo

de matrimonio, distribuir de manera diferente las responsabilidades familiares e incluso enseñar que marido y mujer tienen deberes distintos. Nada de eso constituye, por sí solo, una vulneración de derechos fundamentales.

La cuestión que nos interesa comienza en otro lugar: qué ocurre cuando esos deberes dejan de ser morales o religiosos y se convierten en una relación de subordinación con consecuencias jurídicas para la mujer.

El punto de partida vuelve a estar en Corán 4:34. El versículo utiliza el término *qawwamun* para describir la posición de los hombres respecto de las mujeres y la vincula, entre otros elementos, a su responsabilidad económica. Aparece también el término *nushuz*, cuya traducción e interpretación ha sido discutida y que encontramos vertido como desobediencia, rebeldía o incumplimiento grave de determinadas obligaciones conyugales. Sobre estos conceptos, el *fiqh* clásico construyó posteriormente un sistema de derechos y deberes matrimoniales en el que la manutención proporcionada por el marido podía quedar relacionada con determinadas obligaciones de convivencia y obediencia de la esposa.

Aquí hay que hacer una separación muy clara porque será fundamental para entender el apartado siguiente. En este punto no estamos analizando si Corán 4:34 permite o no golpear a la esposa. Esa controversia, incluida la interpretación del término *wa-dribuhunna*, corresponde al punto 13. Ahora estamos hablando de otra cosa: de poder jurídico dentro del matrimonio.

¿Qué sucede si la denominada desobediencia conyugal permite privar a la esposa de determinados derechos económicos? ¿Qué ocurre si el marido dispone de facultades sobre la convivencia que ella no tiene respecto de él? ¿O si negarse a obedecer determinadas decisiones del esposo produce consecuencias legales específicamente para la mujer? Es ahí donde la institución adquiere relevancia desde la perspectiva de los derechos fundamentales. El propio texto actual del informe identifica precisamente esas posibles consecuencias.

Tampoco podemos hablar de esta cuestión como si hoy existiera un único código de familia islámico. No existe. Los países de mayoría musulmana han seguido evoluciones legislativas muy diferentes y algunas reformas han modificado profundamente instituciones procedentes del derecho clásico, mientras otros ordenamientos conservan una parte mayor de ellas. Decir simplemente «esto es lo que establece la Sharía para todas las mujeres musulmanas» sería tan impreciso como innecesario para nuestro análisis. No necesitamos esa generalización para llegar al problema jurídico europeo.

El matrimonio no convierte a uno de los cónyuges en autoridad civil sobre el otro. Los artículos 8 y 14 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protegen la vida privada y familiar y la igualdad en el disfrute de los derechos reconocidos por el Convenio. Y el artículo 5 del Protocolo n.º 7 resulta especialmente significativo:

reconoce expresamente la igualdad de derechos y responsabilidades de carácter civil entre los esposos durante el matrimonio y en caso de disolución. Esto no significa que Europa deba imponer a todos los matrimonios una determinada forma de organizar su vida privada.

Una mujer puede considerar, desde sus convicciones religiosas, que tiene determinados deberes hacia su marido. Puede incluso querer organizar su matrimonio conforme a una concepción tradicional de los papeles de hombre y mujer. Del mismo modo, un hombre puede entender que su religión le impone una especial responsabilidad económica respecto de su esposa. Mientras esas decisiones sean realmente libres, pertenecen a quienes forman ese matrimonio, no al Estado.

Y ésta es una distinción que considero esencial. Defender la igualdad de la mujer no consiste en decirle cómo tiene que vivir su matrimonio. Consiste precisamente en reconocerle capacidad para decidirlo. Puede elegir una vida familiar tradicional. Puede elegir otra completamente diferente. Lo que no puede ocurrir es que una norma jurídica le diga que, por ser esposa, debe obedecer a su marido y perder derechos si decide no hacerlo.

Ahí desaparece la voluntariedad. La convicción religiosa se transforma en subordinación jurídica y la diferencia de funciones deja de ser una elección personal para convertirse en una diferencia de derechos basada en el sexo.

Por eso, para analizar cualquier institución de este tipo, yo haría una pregunta muy concreta: ¿qué le ocurre jurídicamente a la mujer que dice que no?

Si la respuesta es «nada, porque se trata de un deber moral que ella decide libremente asumir», seguimos dentro del ámbito de la libertad religiosa y personal.

Si la respuesta es que pierde derechos, que su autonomía queda jurídicamente limitada o que la voluntad del marido puede imponerse sobre la suya porque el ordenamiento le reconoce autoridad sobre ella, entonces estamos ante otra cosa. Casarse no convierte a un adulto en autoridad civil sobre otro. Esa es la frontera que debe quedar clara.

13. Justificación o aplicación de violencia física/castigo corporal conyugal.

Corán 4:34 es probablemente uno de los pasajes más controvertidos cuando se aborda la posición de la mujer dentro del matrimonio en la tradición islámica. Precisamente por eso hay que tratarlo con rigor. Tan incorrecto sería utilizarlo para afirmar que el islam obliga a los hombres a golpear a sus esposas como ignorar que, durante siglos, una parte importante de la jurisprudencia islámica interpretó este versículo como fundamento de alguna forma de corrección física del marido sobre la mujer.

El pasaje se refiere a una situación de *nushuz* de la esposa y establece una secuencia que tradicionalmente se ha entendido como amonestación, separación en el lecho y, finalmente, *wa-dribuhunna*. Es esta última expresión la que concentra buena parte de la controversia.

La interpretación clásica más extendida del verbo *daraba* en este contexto fue «golpear». Sobre esa lectura trabajaron numerosos comentaristas y juristas musulmanes, aunque introduciendo restricciones sobre la intensidad, finalidad y circunstancias en las que podía producirse. Se establecieron limitaciones destinadas a evitar lesiones, se excluyó el rostro y se formularon otras condiciones dirigidas a restringir el alcance del castigo. Esas precisiones deben mencionarse porque forman parte del *fiqh* clásico y permiten conocer la doctrina en sus propios términos. Pero tampoco deben ocultar la conclusión histórica que se desprende de ella: una parte relevante de aquella tradición jurídica admitió alguna forma de corrección física del marido sobre su esposa.

El debate, sin embargo, no terminó con los juristas clásicos. En el islam contemporáneo existen interpretaciones muy diferentes de *wa-dribuhunna*. Autores y estudiosos musulmanes rechazan que deba entenderse como autorización para golpear; otros recurren a significados alternativos del verbo, a la conducta atribuida al propio Mahoma respecto de sus esposas o a una interpretación del versículo a la luz de principios coránicos más amplios sobre el matrimonio, la misericordia y el buen trato. Existen igualmente instituciones y autoridades musulmanas que condenan expresamente la violencia contra la mujer.

Esta diversidad interpretativa importa. No sería serio atribuir a todos los musulmanes una lectura determinada de Corán 4:34, y mucho menos trasladar automáticamente una interpretación jurídica elaborada hace siglos al comportamiento de millones de hombres musulmanes actuales. Una doctrina histórica, una interpretación religiosa y la conducta individual de un creyente son tres realidades diferentes.

Pero reconocer esa diversidad no resuelve la cuestión que aquí interesa. La pregunta es mucho más concreta: ¿qué ocurre cuando Corán 4:34 se interpreta o se enseña como fundamento de un derecho del marido a ejercer violencia física o imponer un castigo corporal a su esposa? En este momento, la discusión deja de ser exclusivamente teológica.

El sistema europeo de derechos humanos protege a la mujer frente a la violencia con independencia de las razones culturales, familiares o religiosas invocadas para justificarla. El artículo 3 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protege frente a los malos tratos; el artículo 8 alcanza la integridad física y moral y la vida privada y familiar; y el artículo 14 adquiere especial relevancia cuando la violencia o la falta de protección presentan un componente discriminatorio por razón de sexo.

La jurisprudencia europea ofrece aquí una referencia especialmente significativa. En ***Opuz c. Turquía***, el Tribunal Europeo de Derechos Humanos examinó una prolongada situación de violencia doméstica y declaró vulnerados los artículos 2 y 3 del Convenio, apreciando además una violación del artículo 14 en relación con esos preceptos. El Tribunal abordó la violencia sufrida en aquel contexto como una forma de violencia de género y discriminación contra las mujeres. El caso resulta particularmente útil porque muestra que la violencia dentro del matrimonio o de la familia no pertenece a un espacio privado situado fuera de la protección de los derechos fundamentales.

La misma orientación aparece reforzada por el Convenio de Estambul. Su planteamiento resulta especialmente pertinente para esta cuestión: la cultura, la costumbre, la religión, la tradición o el denominado «honor» no pueden invocarse como justificación de actos de violencia contra las mujeres.

Esto permite responder también a una objeción que aparece con frecuencia cuando se discute la interpretación clásica de Corán 4:34. Desde el punto de vista jurídico europeo, el problema no desaparece calificando el golpe de «leve», «simbólico» o «correctivo».

La cuestión de fondo es anterior a la gravedad de la lesión: consiste en determinar si puede reconocerse al marido una facultad de corrección física sobre su esposa que ella tenga el deber de soportar. No puede.

El matrimonio no reduce la integridad física de la mujer ni concede al marido una potestad disciplinaria sobre su cuerpo. Una conducta que constituiría violencia si procediera de cualquier otra persona no adquiere legitimidad porque se produzca dentro del matrimonio, y tampoco porque quien la ejerce invoque para justificarla una determinada interpretación religiosa.

Hay que distinguir, sin embargo, esa conclusión de otra cuestión esencial para una sociedad democrática: estudiar una doctrina no equivale a aplicarla ni a defenderla.

Corán 4:34 puede ser leído, explicado y estudiado. Puede enseñarse cuál fue su interpretación clásica, qué dijeron las diferentes escuelas jurídicas, qué restricciones establecieron los juristas y por qué numerosos autores musulmanes contemporáneos rechazan hoy aquella lectura o proponen interpretaciones diferentes. Ocultar la existencia de esa controversia no protegería los derechos de las mujeres; simplemente impediría conocer una parte de la historia jurídica y religiosa del islam.

Otra cosa muy distinta es enseñar a un menor, a una pareja o a una comunidad que el marido posee, por mandato religioso, una facultad legítima para golpear o castigar físicamente a su esposa. En ese supuesto ya no estaríamos limitándonos a explicar un texto, una doctrina o una controversia histórica. Estaríamos legitimando

una conducta frente a la cual el ordenamiento europeo tiene la obligación de proteger a la persona que pueda sufrirla.

Esta diferencia es decisiva. La libertad religiosa protege el derecho a creer, interpretar, enseñar y discutir textos religiosos, incluso cuando contienen concepciones profundamente alejadas de las que predominan en la sociedad europea. Pero esa libertad no convierte una prescripción religiosa en una excepción a los derechos fundamentales de otra persona.

Por eso no es necesario que las instituciones europeas decidan cuál de las interpretaciones de *wa-dribuhunna* es teológicamente correcta. Esa discusión corresponde, ante todo, a los creyentes, estudiosos y autoridades religiosas.

El límite jurídico es otro y resulta mucho más sencillo de establecer: ningún marido tiene derecho a golpear a su esposa; ninguna interpretación religiosa puede otorgarle jurídicamente ese derecho y ninguna mujer puede recibir menos protección frente a la violencia porque quien la ejerce invoque una tradición, una cultura o una religión.

14. Custodia y guardiania parental desigual.

Cuando se produce una separación, es fácil plantear la discusión como un conflicto entre los derechos del padre y los derechos de la madre. Pero hay alguien cuya posición jurídica debe estar por encima de esa disputa: **el hijo**.

Esta idea resulta especialmente útil para analizar el régimen clásico islámico de custodia y guardiania, porque las categorías utilizadas por el *fiqh* no coinciden exactamente con las que empleamos actualmente en los ordenamientos europeos.

La jurisprudencia islámica tradicional distinguió entre *hadana* y *wilaya*. La primera se refiere fundamentalmente al cuidado cotidiano del menor; la segunda, a la tutela o guardiania jurídica y, por tanto, a la capacidad para adoptar determinadas decisiones en su nombre. Confundir ambas instituciones conduce fácilmente a conclusiones equivocadas.

Por eso no sería correcto resumir este punto diciendo que «el padre tiene la custodia de los hijos». En numerosas formulaciones del derecho clásico, la madre ha tenido preferencia para la *hadana* durante los primeros años de vida del menor. Esa preferencia, sin embargo, no significaba necesariamente igualdad jurídica entre ambos progenitores. La *wilaya* correspondió tradicionalmente al padre o a la línea masculina, mientras que la conservación de la *hadana* por parte de la madre podía depender de circunstancias como la edad o el sexo del hijo, un nuevo matrimonio de la mujer u otros requisitos desarrollados de manera diferente por las distintas escuelas.

Tampoco estamos ante un régimen contenido íntegramente en una disposición coránica. Buena parte de estas reglas procede de los hadices y, sobre todo, de la

extensa elaboración realizada por el *fiqh*. Y tampoco existe hoy un único modelo de derecho de familia aplicable en todos los países de mayoría musulmana.

Dicho esto, el problema jurídico europeo puede formularse de una manera bastante sencilla. Un juez puede otorgar la custodia a la madre. Puede otorgársela al padre. Puede establecer una custodia compartida, limitar determinadas facultades de cualquiera de los progenitores o, en circunstancias graves, privar a uno de ellos de ciertos derechos parentales.

Lo decisivo no es quién gana. Lo decisivo es por qué. Una resolución sobre custodia o responsabilidad parental debe atender a las circunstancias concretas del menor y de sus progenitores. Su edad, sus necesidades, su seguridad y estabilidad, la relación que mantiene con cada uno, la capacidad de ambos para atenderlo y, cuando corresponda, la propia opinión del niño son elementos que pueden resultar relevantes. Lo que no debería decidir el resultado de antemano es una presunción según la cual el hombre, por ser hombre, está destinado naturalmente a ejercer la autoridad jurídica sobre los hijos y la mujer, por ser mujer, a desempeñar únicamente determinadas funciones de cuidado.

Entran aquí en juego los artículos 8 y 14 del Convenio Europeo de Derechos Humanos: protección de la vida privada y familiar y prohibición de diferencias discriminatorias en el disfrute de los derechos reconocidos por el Convenio. Pero junto a ellos aparece un principio que cambia por completo la forma de abordar este asunto: el **interés superior del menor**.

Ese principio obliga a abandonar una pregunta que durante siglos pareció natural: «¿A quién corresponden los hijos?». Los hijos no corresponden a nadie. Los progenitores tienen derechos, naturalmente, pero también responsabilidades. Y cuando existe un conflicto entre ellos, la decisión no debería utilizar al menor como premio de una disputa matrimonial ni adjudicarlo conforme a una jerarquía predeterminada entre hombre y mujer.

Esto tampoco significa que el Estado deba intervenir en la organización cotidiana de cualquier familia que distribuya de manera tradicional las funciones paternas y maternas. Una familia musulmana puede hacerlo. También puede hacerlo una familia cristiana, judía, agnóstica o sin adscripción religiosa alguna. Si ambos progenitores lo deciden libremente y los derechos de los hijos quedan protegidos, el ordenamiento no necesita imponerles un modelo doméstico diferente.

La dificultad aparece normalmente cuando desaparece el acuerdo. Tras una separación o un divorcio, una regla religiosa no puede resolver automáticamente que la madre tiene menor capacidad jurídica sobre sus hijos porque la guardanía corresponde por principio al varón. Tampoco debería perder la custodia por el mero hecho de contraer un nuevo matrimonio, rehacer su vida o apartarse de una

determinada expectativa religiosa si esas circunstancias, consideradas en el caso concreto, no acreditan un perjuicio para el menor.

Y exactamente la misma cautela debe operar en sentido contrario. La igualdad no consiste en sustituir una preferencia automática por el padre por una preferencia automática por la madre.

Si una madre no está en condiciones de proteger adecuadamente a sus hijos, el hecho de ser mujer no puede favorecerla. Si es el padre quien no está en condiciones de hacerlo, tampoco puede beneficiarle el hecho de ser hombre. El criterio debe ser individual y estar conectado con los derechos y necesidades del menor, no con una presunción general sobre el sexo de quien ejerce mejor la autoridad familiar.

Aquí está, a mi juicio, el verdadero contraste entre ambos modelos. Una tradición religiosa puede conservar su propia concepción de la maternidad, la paternidad y las responsabilidades familiares. Lo que no resulta compatible con el estándar europeo es convertir esas concepciones en presunciones jurídicas automáticas que sustituyan el examen individual del caso.

Porque cuando una familia se rompe, el hijo no es un derecho que se adjudica al padre o a la madre. Es una persona cuyos propios derechos deben ocupar el centro de la decisión.

15. Restricciones asimétricas al matrimonio interreligioso.

Imaginemos una situación perfectamente posible en cualquier ciudad europea. Una mujer musulmana adulta decide casarse con un hombre cristiano. O judío. O agnóstico. O ateo. Ambos son mayores de edad, quieren casarse libremente y cumplen todos los requisitos establecidos por la legislación civil.

¿Puede una autoridad religiosa considerar que ese matrimonio es contrario a las normas de su confesión? Naturalmente. ¿Puede negarse a celebrarlo conforme al rito islámico? También.

La pregunta cambia por completo cuando dejamos el terreno religioso: ¿puede esa misma norma impedir que la mujer contraiga matrimonio civil con la persona que libremente ha elegido? Para responder con rigor conviene conocer primero de dónde procede la regla.

Corán 2:221 contiene una prohibición de matrimonio con politeístas mientras no crean. Corán 5:5, por otra parte, permite expresamente al varón musulmán casarse con mujeres de la denominada «Gente del Libro», categoría referida tradicionalmente, de manera principal, a judías y cristianas. A partir de estos y otros elementos, el *fiqh* clásico terminó consolidando una diferencia importante: el hombre musulmán podía contraer matrimonio con una mujer judía o cristiana, mientras que a la mujer

musulmana no se le reconoció, en la interpretación jurídica tradicional mayoritaria, una posibilidad equivalente respecto de un hombre no musulmán.

Hay aquí una precisión que no debemos sacrificar por hacer más contundente el argumento. El Corán no contiene literalmente una disposición que diga: «la mujer musulmana no puede casarse con un cristiano o un judío». Esa prohibición fue construida mediante la interpretación conjunta de distintos pasajes y consolidada posteriormente por el *fiqh*. Existen además autores musulmanes contemporáneos que cuestionan esa interpretación tradicional y proponen otras lecturas.

Precisado el origen, podemos entrar en el problema jurídico. Y en este caso son, en realidad, dos problemas distintos.

El primero tiene que ver con la religión: la posibilidad de contraer matrimonio queda condicionada por la confesión de la persona elegida.

El segundo añade una cuestión de sexo: la restricción tradicional no funciona igual para el hombre musulmán que para la mujer musulmana.

De ahí la relevancia conjunta de los artículos 9, 12 y 14 del Convenio Europeo de Derechos Humanos. Están implicadas la libertad religiosa, el derecho a contraer matrimonio y la prohibición de discriminación. El artículo 12 permite que los Estados regulen legalmente el ejercicio del derecho al matrimonio, pero una restricción que dependiera exclusivamente de la religión de la persona elegida —y que además operase de forma diferente según el sexo del contrayente— plantearía un conflicto evidente con los principios sobre los que descansa el ordenamiento europeo.

Ahora bien, reconocer ese conflicto no significa que el Estado pueda decir a una religión qué matrimonios debe considerar religiosamente válidos. Ese límite funciona en las dos direcciones. Una mezquita puede negarse a celebrar un matrimonio que su doctrina considera ilícito. Lo mismo puede hacer una iglesia u otra confesión dentro de las reglas de su propio culto. Obligar a una autoridad religiosa a celebrar un matrimonio contrario a sus creencias plantearía, a su vez, un problema de libertad y autonomía religiosa.

Pero una cosa es decidir qué matrimonio reconoce una religión y otra decidir qué matrimonio reconoce el Estado. La autoridad religiosa actúa en el primer ámbito. La legislación civil, en el segundo. Y confundirlos supondría permitir que una norma confesional determinara el estado civil de ciudadanos que están sometidos a un ordenamiento común. El propio texto original establece con claridad esa separación.

Existe además una posibilidad que no deberíamos olvidar, porque forma parte de la misma libertad que estamos defendiendo. Una mujer musulmana puede considerar sinceramente que su religión le impide casarse con un no musulmán y decidir, por esa razón, que solamente contraerá matrimonio con un musulmán. Esta

decisión merece respeto, no porque Europa comparta necesariamente la norma religiosa, sino porque **la decisión es de ella**.

La libertad individual incluye también la posibilidad de adoptar voluntariamente pautas religiosas que otros ciudadanos pueden considerar restrictivas, conservadoras o equivocadas. El Estado no está para elegir pareja por esa mujer ni para decirle qué importancia debe conceder a su fe. El problema aparece cuando la decisión deja de pertenecerle.

Si una familia, una comunidad o cualquier otra persona recurre a amenazas o coacciones para impedir que una mujer adulta se case con quien ha elegido, ya no estamos ante el ejercicio de la libertad religiosa de esa mujer. Estamos sustituyendo su voluntad por la voluntad de terceros. Y queda todavía la asimetría.

Si el hombre musulmán puede contraer un determinado matrimonio interreligioso y la mujer musulmana no puede hacerlo en idénticas circunstancias, la diferencia no puede explicarse únicamente por la voluntad de preservar la identidad religiosa de la familia. Existe también una distinción basada en el sexo.

Por eso conviene mantener separados tres planos que a menudo se mezclan: lo que una religión considera matrimonio válido, lo que una persona decide libremente hacer conforme a esa religión y lo que el Estado reconoce jurídicamente como matrimonio.

Los dos primeros pertenecen, dentro de sus límites generales, al ámbito de la libertad religiosa y personal. El tercero pertenece al Derecho. Y ahí la regla debe ser la misma para todos: una confesión puede decir a sus fieles con quién considera lícito casarse pero la ley no puede decidir por ellos con quién les permite casarse.

16. Ciudadanía o estatus desigual por religión.

Este punto necesita una cautela inicial importante. Hablar sin más de «discriminación de los no musulmanes en la Sharía» sería demasiado amplio y, además, mezclaría instituciones surgidas en contextos históricos muy distintos con la situación de las sociedades musulmanas actuales. Lo que debemos analizar es algo más preciso: si la pertenencia religiosa puede justificar que el Estado atribuya derechos y obligaciones diferentes a sus ciudadanos.

En el derecho islámico clásico adquirió especial importancia la figura de la “*dhimma*”. Judíos, cristianos y determinados grupos no musulmanes podían quedar bajo protección de la autoridad musulmana como *ahl al-dhimma*, habitualmente denominados *dhimmíes*, conservando su religión y una cierta autonomía comunitaria a cambio de aceptar un estatuto jurídico específico y, tradicionalmente, el pago de la *jizya*. Corán 9:29 constituye una de las referencias fundamentales para esta institución, posteriormente desarrollada con mucho mayor detalle por el *fiqh*.

Sería un error histórico describir ese sistema únicamente con categorías contemporáneas. En las sociedades medievales —islámicas y no islámicas— la igualdad jurídica universal con independencia de la religión sencillamente no funcionaba como hoy la entendemos. El estatuto de *dhimma* podía proporcionar protección, reconocimiento comunitario y posibilidades de conservar culto, instituciones y normas propias en circunstancias históricas en las que la tolerancia religiosa distaba mucho de constituir una regla general.

Pero reconocer ese contexto no significa que el modelo pueda trasladarse jurídicamente al siglo XXI. La cuestión para nuestro informe no es decidir si la *dhimma* fue más o menos tolerante que otros sistemas de su época. Eso pertenece al debate histórico. La pregunta que debemos hacernos es mucho más actual: ¿sería admisible hoy que un Estado atribuyera derechos, obligaciones fiscales, acceso a determinadas funciones públicas o diferente capacidad jurídica según una persona fuera musulmana, cristiana, judía, atea o perteneciera a cualquier otra confesión?

Desde la perspectiva europea, la respuesta es no. El artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protege la libertad de pensamiento, conciencia y religión. El artículo 14 prohíbe la discriminación en el disfrute de los derechos reconocidos por el Convenio. Y el Protocolo n.º 12 amplía considerablemente esa protección al establecer una prohibición general de discriminación respecto de los derechos reconocidos por la ley.

Esto significa que el Estado no puede organizar la ciudadanía mediante una jerarquía religiosa. No puede existir una categoría jurídica superior por profesar la religión mayoritaria y otra inferior por pertenecer a una minoría o no profesar religión alguna.

Y aquí aparece una cuestión que afecta directamente a la libertad religiosa en las dos direcciones. Un sistema que concede determinados privilegios civiles al musulmán frente al no musulmán no perjudica únicamente al cristiano, al judío o al ateo. También condiciona la libertad del propio musulmán, porque abandonar su religión podría significar perder la posición jurídica asociada a ella. La igualdad ante la ley y la libertad de conciencia están, por tanto, estrechamente relacionadas.

Esto no impide que los Estados mantengan relaciones institucionales diferentes con distintas confesiones cuando existan razones objetivas para ello. España misma contempla constitucionalmente relaciones de cooperación con las confesiones religiosas. Tampoco significa que todas las comunidades religiosas tengan que organizarse internamente de la misma manera. Igualdad jurídica no significa borrar las diferencias religiosas. Significa que esas diferencias no determinen el valor civil de la persona.

Por eso tampoco debemos proyectar automáticamente el estatuto clásico de la *dhimma* sobre los musulmanes contemporáneos. Millones de musulmanes viven hoy

bajo sistemas constitucionales, aceptan la igualdad de ciudadanía y no pretenden restaurar categorías jurídicas medievales. El interés de estudiar la *dhimma* aparece únicamente cuando sus principios se reivindican en la actualidad como fundamento para diferenciar los derechos de las personas según su religión.

Y ésta es exactamente la frontera que interesa a este informe. Una religión puede considerar teológicamente verdadera su propia fe y equivocadas las demás. Puede enseñar que sus creyentes tienen determinados deberes que no corresponden a quienes no pertenecen a ella. Eso forma parte de la libertad religiosa. Lo que no puede trasladarse al Estado europeo es la idea de que esa diferencia espiritual debe convertirse en desigualdad jurídica.

En Europa no hay ciudadanos de primera y de segunda categoría por razón de religión. El musulmán, el cristiano, el judío, el creyente de cualquier otra confesión y quien no cree en ninguna comparecen ante la ley con la misma dignidad y los mismos derechos fundamentales.

17. Restricción del proselitismo no musulmán.

La libertad religiosa se pone verdaderamente a prueba cuando alguien intenta convencer a otro de que sus creencias están equivocadas.

Porque creer no es solamente practicar una religión en privado. También puede significar hablar de ella, enseñarla, defenderla públicamente, intentar transmitirla a otros o, en sentido contrario, escuchar argumentos de otra confesión y decidir que resultan más convincentes que los propios.

Por eso hay que precisar desde el principio qué estamos examinando. El Corán contiene numerosos pasajes relacionados con otras religiones, con la controversia religiosa y con la convivencia entre comunidades, pero no establece un código penal general que castigue todo proselitismo realizado por no musulmanes. Las restricciones que históricamente afectaron a la manifestación pública de otras confesiones procedieron en buena medida del desarrollo del *fiqh*, de las normas asociadas al estatuto de la *dhimma* y, posteriormente, de legislaciones estatales que han sido muy diferentes entre sí.

No sería correcto, por tanto, hablar de una supuesta «norma coránica contra el proselitismo cristiano». Formulada de esa manera, no existe. La cuestión que sí nos interesa aparece cuando un ordenamiento permite que la religión mayoritaria difunda libremente sus creencias, pero restringe la posibilidad de que otras confesiones hagan lo mismo, especialmente cuando sus destinatarios son musulmanes.

El artículo 9 del Convenio Europeo de Derechos Humanos no protege únicamente el acto íntimo de creer. Reconoce también la libertad de manifestar la religión o las convicciones, individual o colectivamente, en público o en privado,

mediante el culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia. El artículo 10 añade la libertad de expresión y, con ella, la posibilidad de comunicar y recibir ideas.

Naturalmente, esto no significa que cualquier conducta realizada bajo la etiqueta de «proselitismo» quede protegida. El Estado puede actuar frente a amenazas, acoso, fraude, violencia, abuso de una posición de poder o cualquier otra forma de coacción ilegítima. La libertad religiosa no incluye el derecho a forzar una conversión ni a hostigar a quien no quiere escuchar.

Pero esa regla tiene que valer para todos. Pensemos en algo muy sencillo. Un musulmán tiene derecho a explicar públicamente por qué considera verdadero el islam e intentar convencer a un cristiano o a un ateo para que se convierta. Un cristiano debe poder hacer lo mismo respecto de un musulmán. Y cualquiera de ellos tiene derecho a contestar: «No me interesa». Eso es pluralismo religioso.

La libertad empieza a vaciarse de contenido cuando funciona solamente en una dirección: cuando convertirse al islam es jurídicamente posible, pero abandonar el islam acarrea consecuencias negativas; o cuando un musulmán puede escuchar libremente argumentos a favor de su propia religión, pero el Estado intenta impedir que otras confesiones se dirijan a él. En esas circunstancias, ya no estamos protegiendo una elección religiosa. Estamos condicionando las opciones entre las que esa persona puede elegir.

Hay aquí una diferencia que no deberíamos perder de vista: proselitismo y coacción son cosas distintas. Intentar convencer no es obligar. Discutir una creencia no es perseguir a quien la sostiene. Predicar no es amenazar. Y esa distinción debe aplicarse con independencia de qué religión esté hablando y de cuál sea la religión de quien escucha.

La cuestión resulta todavía más delicada cuando el propio Estado mantiene una vinculación constitucional con una religión determinada. Esa relación no puede utilizarse para expulsar a las demás confesiones del debate público ni para proteger a la religión mayoritaria frente a la posibilidad de que sus fieles escuchen otras ideas. Y todavía falta alguien en esta discusión: quien no cree.

El artículo 9 protege la conciencia del musulmán y del cristiano, pero también la del agnóstico y la del ateo. Una persona debe poder escuchar argumentos religiosos y rechazarlos. Puede defender públicamente que ninguna religión es verdadera e intentar convencer a otros de esa posición. Lo que no puede ocurrir es que una discrepancia religiosa termine convertida, a través del Estado, en una sanción jurídica.

Quizá la forma más sencilla de comprobar si existe verdadera libertad religiosa sea ésta: no preguntemos solamente qué puede hacer quien pertenece a la religión mayoritaria. Preguntemos qué puede hacer quien discrepa de ella.

Una mezquita tiene derecho a predicar el islam. Una iglesia, el cristianismo. Una sinagoga puede transmitir el judaísmo. Y un ciudadano puede defender públicamente que no cree en ninguna de ellas. Después, la decisión pertenece a cada persona. Porque la libertad religiosa no consiste en que el Estado determine qué verdad debe quedar protegida frente a las demás. Consiste precisamente en que no sea el Estado quien decida qué ideas religiosas pueden competir por la conciencia de sus ciudadanos.

18. Matrimonio infantil o criterio de pubertad.

En pocos asuntos resulta tan importante separar lo que dice el Corán, lo que desarrolló posteriormente el derecho islámico clásico y lo que establecen hoy las legislaciones de los distintos países de mayoría musulmana. Mezclar esos tres planos conduce inevitablemente a afirmaciones que pueden resultar muy contundentes, pero que no son necesariamente ciertas.

Empecemos por una de ellas: el Corán no fija una edad mínima numérica para contraer matrimonio. No establece los dieciséis, los dieciocho años ni ninguna otra edad concreta.

Corán 65:4, uno de los pasajes que aparecen habitualmente en esta discusión, tampoco contiene una orden de casar a menores. El versículo regula la *'idda*, es decir, el período de espera antes de poder contraer un nuevo matrimonio después de una separación, y al hacerlo contempla distintas situaciones. Entre ellas se refiere a quienes «no han menstruado». La interpretación clásica mayoritaria entendió que esa expresión podía comprender a esposas que todavía no habían alcanzado la menstruación.

Éste es un matiz importante. Una cosa es que un texto presuponga o contemple una realidad y otra que ordene realizarla. Confundir ambas cosas sería atribuir al versículo más de lo que realmente dice.

El paso siguiente lo dio el *fiqh*. La jurisprudencia islámica clásica desarrolló un régimen matrimonial en el que la capacidad para contraer matrimonio no quedó necesariamente vinculada a una edad civil mínima establecida numéricamente, como ocurre actualmente en los ordenamientos europeos. Adquirieron importancia otros criterios: la pubertad, la capacidad física, la intervención del tutor y, en determinadas construcciones jurídicas, la distinción entre la celebración del contrato matrimonial y el momento posterior en que podía iniciarse la convivencia conyugal.

Por eso tampoco sería correcto resumir siglos de derecho islámico diciendo simplemente que «el Corán ordena el matrimonio infantil». No lo hace. Lo que sí podemos afirmar es que determinadas construcciones del derecho islámico clásico permitieron históricamente matrimonios a edades inferiores a las que actualmente consideramos necesarias para garantizar la capacidad y un consentimiento verdaderamente libre.

Y es aquí donde debemos tener cuidado con otro error: juzgar una sociedad del siglo VII, del XII o del XV como si hubiera estado sometida a las categorías jurídicas y sociales del siglo XXI. No lo estaba. Tampoco lo estaban las sociedades cristianas europeas de aquellos siglos. Las concepciones sobre la infancia, la mayoría de edad, el matrimonio y la capacidad jurídica han cambiado profundamente a lo largo de la historia. Reconocerlo no significa justificar hoy cualquier práctica histórica. Significa simplemente no hacer mala historia para intentar construir un buen argumento jurídico.

La pregunta que interesa es otra: ¿Puede utilizarse hoy un criterio histórico de pubertad o capacidad física para justificar el matrimonio de una persona que, por su edad y madurez, no dispone de capacidad real para consentirlo?

Ahí la respuesta debe partir de los derechos del menor, no de la antigüedad de la tradición invocada. El matrimonio produce consecuencias personales, familiares, patrimoniales y sexuales de enorme trascendencia. Por eso no basta con que exista una ceremonia, un contrato, la aprobación de un tutor o incluso una manifestación formal de aceptación. Para hablar de consentimiento tiene que existir capacidad suficiente para comprender aquello que se está decidiendo y, sobre todo, libertad efectiva para decir que no.

Éste es probablemente el punto que más me preocupa cuando utilizamos con demasiada facilidad la palabra «consentimiento». Un sí no siempre significa que haya existido una decisión libre. Una menor puede estar sometida a la voluntad de sus padres, depender completamente de ellos, temer las consecuencias de negarse o haber sido educada desde muy pequeña para considerar que no tiene realmente otra opción. La existencia formal de una respuesta afirmativa no elimina por sí sola la posibilidad de coacción familiar, económica, comunitaria o religiosa.

Los artículos 8 y 12 del Convenio Europeo de Derechos Humanos protegen respectivamente la vida privada y familiar y el derecho a contraer matrimonio; el artículo 14 puede entrar también en juego cuando exista una diferencia de trato discriminatoria. A ello debe añadirse la protección específica que corresponde a los menores y el principio de su interés superior.

Y cuando hablamos de niñas aparece además una dimensión que sería irresponsable ignorar. Un matrimonio precoz puede afectar a su continuidad educativa, su autonomía económica y su desarrollo personal. Y si comporta convivencia conyugal y relaciones sexuales cuando la menor carece de capacidad real para decidir libremente sobre ellas, ya no estamos discutiendo simplemente cuál debe ser la edad administrativa para celebrar un matrimonio. **Estamos hablando de integridad, autonomía y protección de una menor.**

Nada de esto permite afirmar que exista hoy una única posición en los países de mayoría musulmana. No existe. Las edades legales, las excepciones judiciales, las

reformas legislativas y el peso que conservan las normas religiosas difieren considerablemente de un Estado a otro. Algunos países han elevado las edades mínimas; otros mantienen excepciones y en otros continúa existiendo un intenso debate político y religioso. Cualquier afirmación sobre un país determinado debe comprobarse atendiendo a su legislación vigente.

También aquí debemos mantener abierta la libertad de estudio y de enseñanza. Una mezquita puede explicar Corán 65:4. Un profesor puede estudiar qué entendieron los juristas clásicos por pubertad y capacidad matrimonial. Un historiador puede analizar por qué aquellas sociedades aceptaban matrimonios que hoy nos resultan difíciles de comprender. Y los propios musulmanes pueden discutir qué significado deben tener actualmente esas fuentes para su religión. Nada de eso supone vulnerar derechos fundamentales.

La frontera aparece cuando una interpretación histórica deja de utilizarse para explicar lo que ocurrió y empieza a utilizarse para justificar lo que debe permitirse hoy. Porque la antigüedad de una norma no aumenta la capacidad de una niña para comprender aquello a lo que está consintiendo. Ni la aprobación familiar sustituye su voluntad. Ni la invocación de una tradición religiosa reduce la obligación del Estado de protegerla cuando esa voluntad no puede considerarse verdaderamente libre.

Una tradición puede explicar por qué una institución existió. No basta para justificar que siga produciendo consecuencias sobre los derechos de una menor. Ninguna interpretación religiosa puede convertir a una niña en esposa antes de que tenga capacidad real y libertad efectiva para decidir si quiere serlo.

19. Tribunales o consejos religiosos con jurisdicción coercitiva.

La existencia de consejos, tribunales u órganos religiosos no plantea, por sí misma, un problema para el sistema europeo de derechos fundamentales. Una comunidad religiosa puede disponer de instituciones internas para interpretar su doctrina, orientar a sus fieles, resolver cuestiones estrictamente religiosas o intervenir en determinadas controversias cuando quienes participan en ellas lo hacen libremente.

La cuestión decisiva es otra: qué autoridad tiene realmente ese órgano y qué ocurre cuando una persona no quiere someterse a ella.

La tradición islámica desarrolló históricamente sus propias instituciones judiciales. El *qadi* administraba justicia y el *fiqh* proporcionaba las reglas aplicables a numerosas materias: matrimonio, divorcio, herencia, obligaciones y otras relaciones jurídicas. Era parte de un sistema jurídico completo y debe comprenderse dentro del contexto político e institucional en el que nació. No tendría demasiado sentido analizar al *qadi* medieval como si hubiera pretendido competir con los tribunales constitucionales de un Estado europeo del siglo XXI.

El problema actual aparece cuando se pretende que una autoridad religiosa ejerza dentro de un Estado europeo una jurisdicción paralela con efectos coercitivos sobre derechos civiles. Conviene precisar bien este extremo porque Europa conoce perfectamente el arbitraje y la mediación. Dos adultos pueden acudir voluntariamente a un tercero para resolver una controversia y, cuando la legislación lo permite, someter determinadas cuestiones a arbitraje. Que el mediador o árbitro tenga además una condición religiosa no convierte automáticamente ese procedimiento en contrario a los derechos fundamentales.

Dos musulmanes pueden acudir a un imam para preguntarle cómo entiende su religión una disputa familiar o patrimonial. Pueden solicitar a un consejo religioso que intervenga en una mediación permitida por la ley. Una mujer puede querer que su divorcio civil tenga también reconocimiento religioso dentro de su comunidad. Todas estas situaciones pueden formar parte de la autonomía personal y de la libertad religiosa.

Hay, sin embargo, una palabra de la que depende prácticamente todo: voluntariamente. La situación cambia si esa mujer no puede acudir libremente a los tribunales ordinarios, si se le obliga a aceptar la decisión del órgano religioso o si su negativa a comparecer ante él lleva aparejada la pérdida de derechos. En ese caso ya no estamos hablando de mediación. Estamos hablando de coacción.

Y la coacción no siempre necesita una amenaza física. Puede existir una presión familiar o comunitaria de tal intensidad que la libertad sea puramente formal. Puede influir la dependencia económica, el miedo a ser expulsado de la comunidad o incluso el convencimiento erróneo de que una decisión religiosa tiene una eficacia civil que jurídicamente no posee. Por eso no basta con comprobar que alguien se ha presentado ante un consejo religioso para concluir que ha aceptado libremente su autoridad.

El Convenio Europeo de Derechos Humanos ofrece aquí varias garantías. El artículo 6 protege el derecho a un proceso equitativo ante un tribunal independiente e imparcial; el artículo 13 exige la existencia de un recurso efectivo para proteger los derechos reconocidos por el Convenio; y el artículo 14 impide que estos mecanismos terminen generando diferencias discriminatorias en el disfrute de esos derechos.

Molla Sali contra Grecia vuelve a ser especialmente útil, aunque por una razón diferente de la examinada al hablar de la herencia. Allí no resultó problemático que una comunidad musulmana conservara sus propias tradiciones religiosas. Lo determinante fue que la pertenencia a esa comunidad terminara provocando la aplicación de un régimen jurídico diferente del Derecho civil común pese a que el fallecido había otorgado testamento conforme a este último. La Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos declaró que la diferencia de trato sufrida por la viuda vulneraba el Convenio.

La enseñanza que deja aquella sentencia va bastante más allá de una disputa sucesoria. Proteger a una minoría religiosa no significa obligar a sus integrantes a vivir jurídicamente dentro de las normas de esa minoría.

Un musulmán europeo debe poder vivir conforme a su religión si así lo desea. Pero conserva igualmente su derecho a recurrir a los tribunales ordinarios, acogerse al Derecho civil y rechazar una decisión religiosa que no quiera aceptar. Pertenecer a una confesión no puede interpretarse como un consentimiento permanente para quedar sometido a sus normas jurídicas.

La cuestión resulta aún más delicada cuando las reglas aplicadas por el órgano religioso establecen diferencias entre hombres y mujeres en materias como divorcio, custodia, matrimonio o herencia. La mera aceptación de una mediación o arbitraje no convierte automáticamente en disponibles derechos que el ordenamiento considera indisponibles ni permite eludir las garantías establecidas contra la discriminación. Habrá que atender en cada caso a las materias que la legislación nacional permite someter a mediación o arbitraje y a los límites que establece para ello.

Por eso expresiones como «prohibir los tribunales de Sharía» necesitan cierta cautela. Pueden dar a entender que lo que se pretende impedir es que una comunidad religiosa disponga de órganos propios o que sus miembros soliciten voluntariamente orientación conforme a sus creencias. No es ése el problema.

Una autoridad religiosa puede aconsejar. Puede emitir una *fetua* para orientar a quien libremente quiera seguirla. Puede participar en una mediación cuando la legislación lo permita.

Lo que no puede tener es capacidad coercitiva para sustituir a los tribunales del Estado, impedir el acceso a ellos o imponer efectos civiles o penales al margen del ordenamiento jurídico.

La distinción es importante porque permite proteger simultáneamente la libertad religiosa y el Estado de Derecho. No se trata de impedir que una persona consulte a su religión sobre cómo debe resolver un conflicto. Se trata de garantizar que siempre conserve la posibilidad jurídica de responder: «no acepto esa decisión y acudo a los tribunales de mi país». La frontera, por tanto, no está en la existencia de una autoridad religiosa. Está en el poder que esa autoridad pretende ejercer sobre quien no quiere someterse a ella.

20. Supremacía de la Sharía sobre Constitución, democracia y derechos.

Este último punto no analiza una pena concreta, una determinada regla matrimonial o una diferencia entre hombres y mujeres. Analiza algo anterior a todo eso: qué norma tiene la última palabra cuando existe un conflicto.

Por eso lo hemos calificado en la tabla como un conflicto sistémico. Si se sostiene que la Sharía, entendida como ordenamiento jurídico de origen divino, debe prevalecer necesariamente sobre la Constitución, las leyes aprobadas democráticamente y las decisiones de los tribunales civiles, el problema ya no afecta únicamente a uno o varios derechos fundamentales. Afecta al fundamento mismo del Estado constitucional.

Conviene, sin embargo, empezar haciendo una distinción que a estas alturas del informe resulta imprescindible. Que un musulmán considere que la ley de Dios está moralmente por encima de cualquier ley humana pertenece, en principio, al ámbito de su conciencia y de su libertad religiosa. Un cristiano puede sostener algo parecido respecto de los mandamientos de su religión; un judío, respecto de la Torá; y cualquier creyente puede considerar que existe una autoridad moral superior al Estado.

Europa no exige a sus ciudadanos que crean que el Parlamento es la máxima autoridad moral del universo.

Lo que exige es otra cosa: que la norma religiosa no sustituya coercitivamente al Derecho común ni permita privar a otros ciudadanos de los derechos que éste les reconoce.

La Sharía clásica no nació como un simple conjunto de recomendaciones espirituales. A través del Corán, la Sunna y, sobre todo, de la enorme elaboración desarrollada por el *fiqh*, reguló durante siglos materias que hoy distinguiríamos como derecho de familia, sucesiones, contratos, procedimiento, derecho penal o relaciones entre comunidades religiosas. En ese contexto histórico, la separación contemporánea entre norma religiosa y norma estatal sencillamente no funcionaba como la entendemos actualmente.

El conflicto aparece cuando ese modelo se propone hoy como orden jurídico superior al constitucional.

Y aquí disponemos de un precedente europeo que no puede ocupar un lugar secundario en este informe: la sentencia de la Gran Sala del Tribunal Europeo de Derechos Humanos en *Refah Partisi y otros contra Turquía*, de 13 de febrero de 2003.

El caso no consistió en que el Tribunal Europeo tuviera que decidir si el islam era compatible con la democracia. Presentarlo de esa manera sería incorrecto. Lo que examinó fue la disolución del Partido de la Prosperidad —Refah— por las autoridades turcas y si esa medida vulneraba la libertad de asociación reconocida por el artículo 11 del Convenio.

Entre los elementos que el Tribunal valoró figuraban las posiciones defendidas por dirigentes del partido respecto de un sistema basado en la Sharía y una pluralidad de sistemas jurídicos vinculados a la pertenencia religiosa. La Gran Sala concluyó que la disolución no había vulnerado el Convenio.

Lo verdaderamente relevante para nuestro análisis está en el razonamiento empleado por el Tribunal. El TEDH señaló que la Sharía, entendida en aquel contexto como un sistema jurídico que reflejaba de manera estable e invariable dogmas y reglas religiosas, era difícilmente conciliable con los principios fundamentales de la democracia tal como resultan del Convenio. El Tribunal prestó especial atención al pluralismo político, a la evolución de las libertades públicas, al papel del Estado en materia religiosa y a determinadas reglas relativas al derecho penal, al procedimiento y a la situación jurídica de las mujeres.

La precisión es importante. El TEDH no declaró “ilegal la Sharía” ni afirmó que el islam fuera incompatible con Europa. Lo que rechazó fue la pretensión de instaurar un sistema político-jurídico basado en principios incompatibles con el orden democrático protegido por el Convenio.

Esta doctrina adquiere todavía más fuerza cuando se pone en relación con la Resolución 2253 (2019) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, que ocupa un lugar central en nuestro marco jurídico. La Resolución recuerda precisamente *Refah Partisi* y señala que existen disposiciones de la Sharía que presentan una clara contradicción con el Convenio Europeo de Derechos Humanos. No habla únicamente de una diferencia abstracta entre modelos jurídicos: menciona derechos concretos.

Entre ellos aparecen el derecho a la vida, la prohibición de la tortura y de los tratos inhumanos o degradantes, el derecho a un proceso justo, el respeto a la vida privada y familiar, la libertad de pensamiento, conciencia y religión, la libertad de expresión, el derecho a contraer matrimonio, la protección de la propiedad, la igualdad y la prohibición de discriminación.

Y ahí es donde este punto 20 se encuentra con los diecinueve anteriores.

Si una autoridad religiosa reclama que la norma sobre apostasía prevalezca sobre la libertad religiosa, volvemos al punto 1. Si pretende castigar la blasfemia por encima de la libertad de expresión, regresamos al 2.

Si reivindica amputaciones, azotes o lapidación como penas legítimas pese a la prohibición europea de los castigos inhumanos, reaparecen los puntos 3, 4, 5 y 6.

Si pretende transformar determinadas concepciones religiosas sobre homosexualidad, herencia, testimonio, matrimonio, divorcio, autoridad marital o custodia en Derecho obligatorio, reaparecen prácticamente todos los apartados que hemos estudiado después.

Por eso la supremacía normativa es el problema que engloba a los demás. Mientras una norma religiosa permanezca en el ámbito de la conciencia y de la adhesión voluntaria, estamos ante libertad religiosa. Cuando pretende convertirse en una norma coercitiva superior a la Constitución, cambia la naturaleza de la cuestión.

Hay además una segunda sentencia de la Gran Sala que completa perfectamente este razonamiento desde otra perspectiva: *Molla Sali contra Grecia*.

En *Refah Partisi* observamos el problema desde arriba: un proyecto político y la relación entre Sharía y orden democrático.

En *Molla Sali* lo vemos desde abajo: qué le sucede a una persona concreta cuando su pertenencia religiosa provoca que se le aplique un régimen jurídico diferente del Derecho civil común.

La combinación de ambas sentencias resulta especialmente esclarecedora. El Estado no debe permitir que una religión sustituya el orden constitucional, pero tampoco puede utilizar la propia religión de un ciudadano para encerrarlo jurídicamente dentro de las normas de su comunidad.

Esto nos conduce a una conclusión que merece formularse con especial cuidado. El Estado constitucional no exige abandonar la Sharía como código moral o religioso personal. Un musulmán puede organizar voluntariamente numerosos aspectos de su vida conforme a ella: rezar, ayunar, consumir alimentos *halal*, realizar determinadas prácticas económicas, distribuir voluntariamente su patrimonio dentro de los límites legales o acudir a una autoridad religiosa para pedir consejo.

Lo que no puede reclamar es que esa decisión personal se convierta en obligación jurídica para los demás. Ni siquiera para otros musulmanes.

Ese último punto es fundamental. La libertad religiosa no pertenece a «la comunidad musulmana» como si todos sus integrantes tuvieran una única voluntad. Pertenece a cada persona. Un musulmán tiene derecho a seguir estrictamente las prescripciones de su religión, pero otro musulmán tiene exactamente el mismo derecho a interpretarlas de otra manera, incumplirlas, cambiar de confesión o abandonar completamente el islam.

Por eso la supremacía de la Constitución no debe entenderse como una declaración de guerra contra la religión. Es precisamente la garantía que permite que personas con religiones diferentes, y personas sin religión, puedan convivir bajo las mismas leyes sin que ninguna imponga coercitivamente su doctrina a las demás.

Ésta es también la razón por la que la separación entre Estado y religión ocupa un lugar tan importante en la Resolución 2253. El Consejo de Europa la reafirma como uno de los pilares de una sociedad democrática. No porque la religión deba desaparecer del espacio público, sino porque el poder coercitivo del Estado no puede quedar sometido a una verdad religiosa determinada.

Llegados al final de los veinte puntos, podemos ya formular la diferencia que atraviesa todo este informe. Creer no es imponer.

Una norma religiosa puede ser sagrada para quien cree en ella. Puede orientar su conciencia, su comportamiento y su manera de entender el mundo. Pero cuando esa norma pretende decidir mediante la fuerza del Estado qué derechos tiene una mujer, qué puede decir un ciudadano, a quién puede amar una persona, qué religión puede abandonar o qué castigo debe sufrir su cuerpo, deja de ser únicamente una cuestión de fe y entra de lleno en el terreno de los derechos fundamentales.

Y en un Estado constitucional europeo, cuando se produce ese conflicto, la última palabra no corresponde a la autoridad religiosa. Corresponde a la Constitución, a la ley democrática y a los derechos fundamentales que protegen por igual a todos los ciudadanos, también, y especialmente, a quienes pertenecen a esa misma religión.

3. Enseñanza en mezquitas europeas: dónde está el límite jurídico.

Una mezquita puede enseñar doctrina confesional. El Estado europeo no puede convertir la ortodoxia religiosa en una obligación de neutralidad teológica. Un imán puede enseñar, por ejemplo, que beber alcohol es pecado, que una determinada conducta sexual es ilícita religiosamente, que la religión islámica es verdadera o que el creyente debería seguir determinadas reglas familiares. Ese contenido, en principio, está protegido por los arts. 9 y 10 CEDH.

El salto jurídico aparece cuando la enseñanza deja de ser una exhortación de conciencia y se transforma en coacción, amenaza, incitación a violencia, discriminación jurídica o creación de una autoridad paralela que pretende sustraer a una persona de derechos indisponibles.

3.1. Límites derivados de los derechos fundamentales.

- No puede legitimarse violencia física contra apóstatas, mujeres, homosexuales, blasfemos o infractores de normas religiosas.
- No puede presentarse una autoridad religiosa como habilitada para imponer penas o privar derechos civiles.
- No puede coaccionarse a una persona para permanecer en una religión, matrimonio o jurisdicción religiosa.
- No puede excluirse a una mujer o no musulmán de la igualdad ante tribunales, propiedad, matrimonio o ciudadanía.
- No puede utilizarse la libertad religiosa para destruir los derechos y libertades de otros; el art. 17 CEDH impide el abuso de derechos.

3.2. Ámbito protegido por la libertad religiosa.

- Oración, ayuno, limosna, peregrinación, alimentación halal y rituales religiosos.
- Doctrina moral sobre sexualidad, familia, alcohol, modestia o prácticas religiosas, siempre sin coacción ilícita.
- Consejo religioso privado y voluntario, cuando no pretende sustituir derechos civiles imperativos.
- Crítica religiosa a leyes o costumbres europeas, del mismo modo que una persona europea puede criticar la Sharía.
- Organización interna de comunidades religiosas dentro de los límites de los derechos fundamentales.

4. Aplicación al caso español.

4.1. Marco constitucional y legal.

En España, la cuestión debe analizarse desde un marco constitucional especialmente claro. Los arts. 1.1, 9.1, 10.1, 14, 15, 16, 18, 20, 24, 25, 27, 32 y 117 CE delimitan un espacio amplio para la libertad religiosa, pero también establecen los límites que ninguna práctica o norma confesional puede sobrepasar.

El punto de partida se encuentra en el art. 16.1 CE, que garantiza «la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades», sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley. Esta garantía debe ponerse en relación con el art. 14 CE, que proclama la igualdad ante la ley y prohíbe expresamente cualquier discriminación por razón de nacimiento, raza, sexo, religión, opinión o cualquier otra condición o circunstancia personal o social.

La **Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa (LOLR)** desarrolla este marco constitucional. Su art. 2 protege, entre otras manifestaciones, la profesión y práctica de las creencias religiosas, la celebración de actos de culto y la enseñanza y difusión de las propias creencias.

A su vez, el art. 6.1 LOLR reconoce a las iglesias, confesiones y comunidades religiosas inscritas plena autonomía y la posibilidad de establecer sus propias normas de organización, régimen interno y régimen de su personal. El propio precepto introduce, sin embargo, una precisión esencial: esta autonomía se reconoce «sin perjuicio del respeto de los derechos y libertades reconocidos por la Constitución, y en especial de los de libertad, igualdad y no discriminación».

A ello se añade el art. 3.1 LOLR, que establece como límite del ejercicio de la libertad religiosa la protección del derecho de los demás al ejercicio de sus libertades

públicas y derechos fundamentales, así como la salvaguardia de la seguridad, la salud y la moralidad pública, elementos constitutivos del orden público protegido por la ley.

La conclusión inicial es, por tanto, sencilla: el ordenamiento español protege ampliamente la libertad religiosa y la autonomía confesional, pero ninguna de ellas opera al margen de la Constitución y de los derechos fundamentales.

4.2. Libertad religiosa y sus límites en la doctrina del Tribunal Constitucional.

El Tribunal Constitucional ha ido perfilando esta cuestión a través de una doctrina suficientemente consolidada. La **STC 177/1996, de 11 de noviembre, FJ 9**, reconoce en la libertad religiosa un ámbito interno, que identifica con un «claustro íntimo de creencias» y un «espacio de autodeterminación intelectual», pero también una dimensión externa que permite a los ciudadanos actuar conforme a sus propias convicciones y mantenerlas frente a terceros.

Esto no significa, sin embargo, que cualquier conducta realizada por motivos religiosos quede automáticamente sustraída a las normas generales del ordenamiento.

La **STC 46/2001, de 15 de febrero, FJ 11**, resulta especialmente importante para establecer los límites. El Tribunal reconoce un amplio espacio de libertad derivado del art. 16 CE, pero rechaza que el orden público pueda convertirse en una cláusula abierta que permita restringir preventivamente la libertad religiosa sobre la base de simples sospechas acerca de comportamientos futuros. Como regla general, la limitación requiere la existencia suficientemente acreditada de un riesgo o peligro para los bienes jurídicos que integran ese orden público, sin perjuicio de la posibilidad excepcional de adoptar medidas preventivas cuando concurren circunstancias objetivas que las justifiquen y resulten proporcionadas.

La **STC 154/2002, de 18 de julio, FFJJ 6 a 8**, vuelve sobre la dimensión externa de la libertad religiosa y recuerda expresamente que se trata de un derecho que no es «ilimitado o absoluto». Su ejercicio debe ponderarse cuando entra en conflicto con los derechos de otras personas o con bienes constitucionalmente protegidos.

Por su parte, la **STC 101/2004, de 2 de junio, FJ 3**, afirma expresamente que «la libertad religiosa tiene una doble dimensión, interna y externa» y conecta su dimensión objetiva con la neutralidad de los poderes públicos derivada del art. 16.3 CE.

La doctrina constitucional dibuja así un equilibrio preciso: la libertad religiosa merece una protección amplia, también en sus manifestaciones externas, pero esa protección convive con los derechos fundamentales de los demás y con los límites constitucionalmente legítimos.

4.3. Libertad para creer, pero no un derecho general a imponer consecuencias jurídicas a terceros.

La **STC 166/1996, de 28 de octubre, FFJJ 2, 4 y 5**, aporta un elemento especialmente útil para delimitar las consecuencias jurídicas de las convicciones religiosas. La sentencia recuerda que la libertad religiosa garantiza un ámbito de actuación con inmunidad frente a la coacción del Estado y de los grupos sociales. Pero también establece que de las obligaciones estatales dirigidas a facilitar el ejercicio de la libertad religiosa no puede deducirse un deber general del Estado de proporcionar prestaciones destinadas a permitir el cumplimiento de los mandatos derivados de las creencias particulares.

Especialmente significativa resulta su doctrina sobre el principio de igualdad: el Tribunal señala que el art. 14 CE reconoce el derecho a no sufrir discriminaciones, pero no un hipotético derecho a imponer o exigir diferencias de trato.

Conviene ser precisos en este punto. La STC 166/1996 no afirma literalmente que la libertad religiosa comporte una prohibición general de «imponer las propias creencias a terceros». Lo que puede extraerse de su doctrina, puesta en relación con el resto de la jurisprudencia constitucional examinada, es que la protección de las propias convicciones religiosas no comporta, por sí misma, un derecho a trasladar a terceros las consecuencias jurídicas derivadas de ellas.

Una persona puede, por tanto, acomodar su conducta a sus convicciones religiosas dentro de los límites constitucionales. Lo que no puede pretender es que la mera existencia de esas convicciones convierta una prescripción religiosa en una obligación jurídica estatalmente exigible frente a quienes no la comparten.

La libertad religiosa protege la creencia y su legítima manifestación. No transforma, por sí sola, la norma religiosa en norma jurídica del Estado.

4.4. Autonomía confesional y límites de la autoridad religiosa.

La autonomía de las confesiones forma parte de la dimensión colectiva de la libertad religiosa. Las comunidades religiosas pueden organizarse, establecer autoridades internas, aprobar sus propias reglas de funcionamiento y resolver cuestiones estrictamente confesionales. Pero autonomía no significa soberanía.

La **STC 340/1993, de 16 de noviembre, FJ 4**, establece una doctrina particularmente clara. Las confesiones religiosas no pueden ser equiparadas al Estado ni ocupar su misma posición jurídica y, en aplicación del art. 16.3 CE, queda vedada cualquier confusión entre funciones religiosas y funciones estatales. Una autoridad religiosa puede ser plenamente reconocida como tal dentro de su confesión, pero no se convierte por ello en autoridad pública.

La jurisprudencia constitucional reciente permite precisar todavía más esta cuestión. La **STC 132/2024, de 4 de noviembre, FFJJ 3 y 4**, examina la relación entre libertad religiosa, autonomía confesional y protección de otros derechos fundamentales. El Tribunal reconoce la importancia constitucional de la autonomía de las asociaciones religiosas, vinculada al art. 16 CE, pero recuerda que las exigencias derivadas de la libertad religiosa y del principio de neutralidad deben conciliarse con la protección jurisdiccional de los derechos fundamentales.

En particular, la sentencia señala que una restricción de derechos fundamentales fundada en la necesidad de salvaguardar la autonomía de una asociación religiosa exige que exista una amenaza probable y seria para dicha autonomía y que la medida resulte proporcionada. Añade que el principio de autonomía religiosa no puede alegarse de forma abusiva, insuficientemente motivada, arbitraria o con una finalidad ajena al legítimo ejercicio de esa autonomía.

La sentencia confirma así que la autonomía confesional dispone de un ámbito constitucionalmente protegido, pero no constituye un espacio ajeno a la tutela de los derechos fundamentales.

Esta cuestión debe ponerse, además, en relación con el art. 117.3 CE, conforme al cual «el ejercicio de la potestad jurisdiccional en todo tipo de procesos, juzgando y haciendo ejecutar lo juzgado, corresponde exclusivamente a los Juzgados y Tribunales determinados por las leyes».

Por ello, una comunidad religiosa puede disponer de órganos internos de consulta, orientación espiritual, mediación o resolución de cuestiones estrictamente confesionales. Lo que esos órganos no pueden hacer es transformarse en una jurisdicción estatal alternativa ni desplazar las competencias que la Constitución y las leyes atribuyen a los tribunales españoles.

4.5. El matrimonio islámico: un ejemplo especialmente esclarecedor.

El matrimonio islámico permite comprobar de manera muy concreta cómo opera este sistema. España reconoce expresamente la posibilidad de celebrar matrimonio en forma religiosa islámica. El art. 7 de la **Ley 26/1992, de 10 de noviembre, por la que se aprueba el Acuerdo de Cooperación del Estado con la Comisión Islámica de España**, atribuye efectos civiles al matrimonio celebrado según la forma religiosa establecida en la ley islámica cuando concurren los requisitos exigidos por el ordenamiento español, estableciendo asimismo las condiciones necesarias para el pleno reconocimiento de dichos efectos.

La importancia de esta regulación es evidente: España reconoce una forma religiosa islámica de celebración matrimonial, pero es el Derecho español el que determina las condiciones de su eficacia jurídica. La **STC 194/2014, de 1 de diciembre, FJ 5**, resulta especialmente esclarecedora.

El Tribunal Constitucional examinó el caso de un matrimonio celebrado mediante rito islámico sin que se hubieran cumplido los requisitos establecidos por la legislación española para reconocerle validez y eficacia jurídicas.

El Tribunal afirma expresamente que «no todo matrimonio contraído bajo el rito islámico» tiene validez en España. Para ello es necesario cumplir las exigencias establecidas por el ordenamiento español y, en particular, las derivadas del Acuerdo de Cooperación aprobado mediante la Ley 26/1992. La sentencia distingue así entre el cumplimiento de los requisitos propios de la ley islámica y el cumplimiento de las condiciones necesarias para que ese matrimonio tenga reconocimiento en el ordenamiento español.

En el supuesto examinado no se habían cumplido los requisitos correspondientes de capacidad matrimonial exigidos para producir esos efectos. El Tribunal concluyó que aquel matrimonio «carece de validez y eficacia para el ordenamiento jurídico español».

La trascendencia de esta sentencia para el objeto del presente informe es difícil de ignorar. El Estado puede reconocer efectos jurídicos a un acto celebrado conforme a una religión, pero no renuncia por ello a establecer las condiciones que deben cumplirse para que esos efectos se produzcan dentro del ordenamiento español. La norma religiosa puede determinar la validez religiosa del acto; su reconocimiento y eficacia jurídica en España dependen del Derecho español.

4.6. Poligamia, igualdad y orden público español.

La jurisprudencia del Tribunal Supremo permite avanzar un paso más y comprobar qué ocurre cuando una institución admitida por otro sistema jurídico entra en conflicto con principios fundamentales del ordenamiento español. La **STS de 19 de junio de 2008, Sala Tercera, Sección Sexta, recurso de casación 6358/2002, ECLI:ES:TS:2008:3054**, examinó un supuesto relacionado con la adquisición de la nacionalidad española en el que el interesado se encontraba casado simultáneamente con dos mujeres.

El Tribunal Supremo consideró que la poligamia no constituye simplemente una institución distinta o desconocida por el Derecho español, sino una situación incompatible con el orden público español. La sentencia vincula el orden público con los valores fundamentales e irrenunciables sobre los que descansa el ordenamiento jurídico y considera la poligamia incompatible con esos principios, particularmente por la desigualdad entre mujeres y hombres que comporta.

El Tribunal recuerda, asimismo, que el art. 12.3 del Código Civil excluye la aplicación de una ley extranjera cuando resulte contraria al orden público y que el art. 217 del Código Penal sanciona a quien contrae segundo o ulterior matrimonio sabiendo que subsiste legalmente el anterior.

La consecuencia es clara: el respeto a la diversidad religiosa, cultural o jurídica no obliga al Estado español a reconocer instituciones incompatibles con principios fundamentales de su ordenamiento.

Conviene, sin embargo, introducir una precisión. Que la poligamia resulte incompatible con el orden público matrimonial español no significa necesariamente que el ordenamiento deba ignorar, siempre y en cualquier circunstancia, todos los efectos derivados de situaciones familiares constituidas válidamente en otros países.

La jurisprudencia española ha admitido en determinados ámbitos, especialmente en materia de protección social, consecuencias jurídicas limitadas derivadas de situaciones poligámicas constituidas en el extranjero. Esto no supone reconocer la poligamia como institución matrimonial admitida en España, sino resolver determinados efectos jurídicos derivados de situaciones creadas bajo otro ordenamiento.

4.7. Aplicación concreta a la sharía.

Llegados a este punto, la aplicación al objeto del presente informe puede hacerse sin necesidad de extender artificialmente la doctrina de los tribunales. Una mezquita o una comunidad islámica puede enseñar la sharía como parte de su doctrina religiosa, explicar sus normas morales, familiares o sociales, orientar espiritualmente a sus fieles y establecer reglas internas de organización religiosa. Todo ello se encuentra, en principio, dentro del ámbito protegido por el art. 16 CE y por la Ley Orgánica de Libertad Religiosa.

La mera existencia de normas religiosas diferentes de las civiles españolas no constituye, por sí misma, una infracción constitucional. El problema aparece cuando se pretende atribuir a una prescripción religiosa efectos jurídicos coercitivos o vinculantes incompatibles con el ordenamiento español. A la vista del marco constitucional, legal y jurisprudencial analizado, una norma religiosa no puede, por su sola naturaleza confesional:

- desplazar normas imperativas del Derecho español;
- justificar discriminaciones prohibidas por el art. 14 CE;
- desconocer la plena igualdad jurídica entre mujeres y hombres;
- legitimar violencia, amenazas, intimidación o coacciones;
- privar a una persona de su derecho a obtener tutela judicial efectiva;
- atribuir a una autoridad religiosa potestades jurisdiccionales reservadas constitucionalmente al Estado;
- ni imponer a terceros obligaciones jurídicas derivadas exclusivamente de una determinada creencia religiosa.

Tampoco sería jurídicamente correcto afirmar que cualquier consejo religioso, órgano confesional o mecanismo de mediación constituye automáticamente una

«jurisdicción paralela». La denominación que reciba es secundaria. Lo determinante es conocer qué funciones ejerce realmente, qué efectos pretende atribuir a sus decisiones y hasta qué punto existe verdadera libertad para aceptarlas o rechazarlas.

Un órgano islámico de consulta, orientación o mediación puede resultar compatible con el ordenamiento español si la participación es verdaderamente voluntaria, no pretende sustituir a los tribunales, no obstaculiza el acceso a la jurisdicción ordinaria y sus actuaciones respetan los derechos fundamentales y las normas imperativas.

La valoración jurídica sería muy distinta si esos órganos ejercieran de hecho funciones coercitivas, impusieran decisiones sin consentimiento efectivo, generasen discriminaciones contrarias a la Constitución o pretendieran sustraer determinadas materias a la competencia de los jueces y tribunales españoles.

No es, por tanto, el nombre de la institución lo que determina su compatibilidad con el ordenamiento. Son sus funciones, sus efectos y el respeto efectivo de los derechos fundamentales.

4.8. Resumen de jurisprudencia española.

El modelo constitucional español no exige a ninguna confesión religiosa que adapte su doctrina teológica o moral a las concepciones mayoritarias de la sociedad. Sería contradictorio con la propia libertad religiosa. Esta existe precisamente para proteger la posibilidad de creer, enseñar y vivir conforme a convicciones diferentes.

Pero una cosa es reconocer la libertad religiosa y otra muy distinta reconocer una soberanía jurídica confesional.

La jurisprudencia examinada permite apreciar con bastante claridad dónde se encuentra esa frontera.

La **STC 194/2014, FJ 5**, demuestra que incluso cuando España reconoce expresamente el matrimonio celebrado según la forma religiosa islámica, corresponde al ordenamiento español establecer las condiciones necesarias para que ese matrimonio tenga validez y eficacia jurídicas en España.

La **STS de 19 de junio de 2008** muestra el límite desde otra perspectiva: una institución admitida por un ordenamiento extranjero puede no ser reconocida cuando entra en contradicción con principios fundamentales e irrenunciables del orden público español.

Y las **SSTC 340/1993, 166/1996, 177/1996, 46/2001, 154/2002, 101/2004 y 132/2024**, cada una dentro de su ámbito, permiten completar el marco: protección amplia de la libertad religiosa, autonomía de las confesiones, neutralidad del Estado,

límites derivados de los derechos fundamentales y ausencia de equiparación entre las funciones religiosas y las funciones estatales.

De este conjunto normativo y jurisprudencial puede extraerse una conclusión suficientemente sólida: **España protege la libertad de creer, enseñar, practicar y organizarse conforme a una religión, pero esa libertad no permite convertir unilateralmente un sistema normativo religioso en un orden jurídico coercitivo capaz de desplazar las leyes españolas, limitar derechos fundamentales o sustituir la potestad jurisdiccional de jueces y tribunales.**

Aplicado específicamente a la sharía, el problema constitucional no reside, por tanto, en su existencia como doctrina religiosa ni en que sea enseñada o seguida voluntariamente por los creyentes. El límite aparece cuando alguna de sus prescripciones pretende adquirir o ejercer efectos jurídicos incompatibles con la Constitución, los derechos fundamentales, las normas imperativas o los principios esenciales del ordenamiento español.

En definitiva, la libertad religiosa ampara la creencia; la autonomía confesional, la organización interna; pero la eficacia jurídica corresponde al ordenamiento del Estado y queda sometida, en todo caso, a la Constitución y a la ley.

5. Conclusiones.

La formulación más fuerte y defendible no es «la Sharía es ilegal». Esa frase es demasiado amplia, porque Sharía también puede significar prácticas estrictamente espirituales y voluntarias. La formulación correcta podría ser:

«Toda norma de Sharía que pretenda producir en Europa efectos coercitivos contrarios a la vida, la integridad, la igualdad, la libertad religiosa, la libertad de expresión, la vida privada, el matrimonio libre, la propiedad, el juicio justo o la abolición de la pena de muerte es jurídicamente inaplicable; y un proyecto político destinado a sustituir el orden democrático por un régimen teocrático basado en Sharía entra en conflicto con los principios del Convenio Europeo de Derechos Humanos.»

Esta tesis encuentra respaldo en la Resolución 2253 (2019) de la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa y en la jurisprudencia de la Gran Sala del TEDH, particularmente en *Refah Partisi y otros c. Turquía* (2003) y *Molla Sali c. Grecia* (2018), desde perspectivas diferentes: la primera respecto de un proyecto político orientado a instaurar un orden basado en la Sharía incompatible con los principios democráticos del Convenio; la segunda respecto de la aplicación de normas sucesorias islámicas que produjo una discriminación contraria al Convenio.

6. Bibliografía.

Baderin, Mashood A., *Islamic Law: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2021. <https://academic.oup.com/book/31829>

Comisión Islámica de España, *Educación Islámica*, documentación institucional sobre Enseñanza Religiosa Islámica. <https://comisionislamica.org/>

Consejo de Europa, *Convenio Europeo para la Protección de los Derechos Humanos y de las Libertades Fundamentales*, Roma, 4 de noviembre de 1950, y Protocolos adicionales.

<https://www.echr.coe.int/en/web/echr/european-convention-on-human-rights>

Consejo de Europa, *Convenio sobre prevención y lucha contra la violencia contra las mujeres y la violencia doméstica (Convenio de Estambul)*, CETS n.º 210, Estambul, 11 de mayo de 2011.

Consejo de Europa, Asamblea Parlamentaria, Resolución 2253 (2019), *Sharia, the Cairo Declaration and the European Convention on Human Rights*, 22 de enero de 2019.

<https://pace.coe.int/en/files/25353/html>

European Union Agency for Asylum (EUAA), *COI Report – Somalia: Country Focus*, mayo de 2025. <https://www.euaa.europa.eu/publications/coi-report-somalia-country-focus>

Hallaq, Wael B., *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunni Usul al-Fiqh*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

<https://doi.org/10.1017/CBO9780511801266>

Hallaq, Wael B., *An Introduction to Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511801044>

Hallaq, Wael B., *Authority, Continuity and Change in Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511495557>

Hallaq, Wael B., *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511818783>

Human Rights Watch, *Saudi Arabia: Law Enshrines Male Guardianship*, 8 de marzo de 2023. <https://www.hrw.org/news/2023/03/08/saudi-arabia-law-enshrines-male-guardianship>

Resolución de 16 de septiembre de 2022, por la que se publican los currículos de la enseñanza de religión islámica correspondientes a Educación Infantil, Educación Primaria, Educación Secundaria Obligatoria y Bachillerato, *BOE* n.º 228, de 22 de septiembre de 2022. https://www.boe.es/diario_boe/txt.php?id=BOE-A-2022-15418

Sanbar, Sarah, *Marriage Without Safeguards: The Consequences of Iraq's Personal Status Code*, Human Rights Watch, *Commentary*, 24 de febrero de 2026.

<https://www.hrw.org/news/2026/02/24/marriage-without-safeguards-the-consequences-of-iraqs-personal-status-code>

TEDH, *Opuz v. Turkey*, demanda n.º 33401/02, sentencia de 9 de junio de 2009.

<https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-139404>

TEDH, Gran Sala, *Molla Sali v. Greece*, demanda n.º 20452/14, sentencia de 19 de diciembre de 2018. <https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=002-12267>

TEDH, Gran Sala, *Refah Partisi (The Welfare Party) and Others v. Turkey*, demandas n.º 41340/98, 41342/98, 41343/98 y 41344/98, sentencia de 13 de febrero de 2003.

<https://hudoc.echr.coe.int/eng?i=001-60936>

Tribunal Europeo de Derechos Humanos, *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights – Freedom of thought, conscience and religion*, actualización de 5 de marzo de 2026.

https://ks.echr.coe.int/documents/d/echr-ks/guide_art_9_eng

United States Commission on International Religious Freedom (USCIRF), *2026 Annual Report – Saudi Arabia*, 2026.

<https://www.uscirf.gov/resources/saudi-arabia-annual-report-chapters-and-translations>

U.S. Department of State, *2023 Report on International Religious Freedom: Saudi Arabia*, 2024.

<https://2021-2025.state.gov/reports/2023-report-on-international-religious-freedom/saudi-arabia/>

Jurisprudencia española

Tribunal Constitucional

Tribunal Constitucional, **Sentencia 340/1993, de 16 de noviembre**, BOE núm. 295, de 10 de diciembre de 1993. ECLI:ES:TC:1993:340.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 166/1996, de 28 de octubre**, BOE núm. 291, de 3 de diciembre de 1996. ECLI:ES:TC:1996:166.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 177/1996, de 11 de noviembre**, BOE núm. 303, de 17 de diciembre de 1996. ECLI:ES:TC:1996:177.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 46/2001, de 15 de febrero**, BOE núm. 65, de 16 de marzo de 2001. ECLI:ES:TC:2001:46.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 154/2002, de 18 de julio**, BOE núm. 188, de 7 de agosto de 2002. ECLI:ES:TC:2002:154.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 101/2004, de 2 de junio**, BOE núm. 151, de 23 de junio de 2004. ECLI:ES:TC:2004:101.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 194/2014, de 1 de diciembre**, BOE núm. 11, de 13 de enero de 2015. ECLI:ES:TC:2014:194.

Tribunal Constitucional, **Sentencia 132/2024, de 4 de noviembre**, BOE núm. 294, de 6 de diciembre de 2024. ECLI:ES:TC:2024:132.

Tribunal Supremo

Tribunal Supremo, Sala de lo Contencioso-Administrativo, Sección Sexta, **Sentencia de 19 de junio de 2008**, recurso de casación núm. 6358/2002. ECLI:ES:TS:2008:3054.