

# TEOCRACIAS (ANTIGUAS Y CONTEMPORÁNEAS) Y PERSECUCIONES RELIGIOSAS\*

Arturo Calvo Espiga  
*Universidad de Málaga*

**SUMARIO:** 1. UNA CUESTIÓN PROPEDÉUTICA. 2. SOBRE LAS TEOCRACIAS EN LA HISTORIA DE ORIENTE MEDIO. 2.1. Mesopotamia y Babilonia. 2.2. El altar antecede al trono. 3. EL PROBLEMA DE LAS TEOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS. 4. TEOCRACIA Y SOCIEDAD CERRADA: A MODO DE CONCLUSIÓN.

Especialmente en el pasado, dado el carácter profundamente religioso de los pueblos, la *religión* infundía los propios valores en las dimensiones organizativas fundamentales de sus respectivas sociedades, llegando incluso, en algunos casos, a asumir el gobierno directo y el control político de las mismas, además del espiritual. Y no sólo porque, según el contrastado tópico histórico, el templo fuera, en el orden social y jurídico, anterior al palacio, sino porque, a lo largo de la historia e incluso en tiempos recientes, la religión ha ordenado sociedades e instituciones políticas como sucedió en algunos territorios afectos a la Reforma protestante y acontece hoy en no pocos Estados islámicos<sup>1</sup>. Ahora bien, la realidad es que prácticamente en la totalidad de los casos históricos de fricciones entre poder sacerdotal y poder político no puede apreciarse

---

\* El presente texto recoge, sin añadido o modificación alguna aunque teniendo en cuenta que en la exposición oral siempre suele introducirse alguna licencia oratoria o digresión explicativa, el texto de mi intervención en el Seminario Internacional *Libertad religiosa en el siglo XXI: amenazas y retos presentes y futuros*, celebrado el 5 de abril de 2018, en la UC3M-Campus de Getafe. La exposición cuyo texto se ofrece se realizó en el ámbito de la tercera mesa dedicada a Oriente Medio, circunstancia que explica y justifica el contenido de la misma.

<sup>1</sup> Cf. Calvo Espiga, A., "Religión y poder político: una perspectiva histórica", en Asensio Sánchez, M. A., Calvo Espiga, A., Meléndez-Valdés Navas, M. y Parody Navarro, J. A., *Fenómeno religioso y ordenamiento jurídico*, Tecnos, Madrid 2017, pp. 13-15.

una neta delimitación de las esferas de ejercicio de ambos. Ambas instituciones desarrollan sus funciones y competencias de modo bastante confuso e indistinto. Confusión constatable en hechos conocidos ya desde el comienzo mismo de la historia y que se confirma a medida que la documentación escrita se va haciendo más precisa y concreta:

“Ni siquiera en la sociedad clásica va a desaparecer esta confusión de poderes político-religiosos, por lo que, tanto en Grecia como en Roma, Religión y Estado forman una unidad difícilmente disociable: no en vano los historiadores vemos en Maquiavelo el primer discurso político y retrasamos hasta Montesquieu la conversión de la política en un discurso científico”<sup>2</sup>.

Quizás por ello, la relación dialéctica entre los *poderes* ejercidos por las *religiones organizadas* presentes en distintos contextos humanos y la estructura política o gobierno de las propias comunidades sociales ha sido seña de identidad indeleble en la historia de la humanidad. Relación que ha quebrado en ocasiones precisamente por la identificación de la organización política de la sociedad con la estructura organizativa de alguna o algunas de las religiones presentes en ella. No todas las religiones, sin embargo, han tenido la pretensión de identificarse con la sociedad política y de instaurar un dominio sobre ella: en el caso del Cristianismo, por ejemplo, se formuló, ya desde la palabra del mismo Cristo, una nítida teoría de la distinción entre poder político y poder religioso con la afirmación de “*dar a César lo que es de César y a Dios lo que es de Dios*”:

“El cristianismo tiene justamente la notable particularidad de ser una religión que es sólo religión, una religión y nada más. Las otras religiones son religiones y... a veces cualquier otra cosa. El budismo, si es una religión — algunos prefieren evitar el término— es una religión y una forma de sabiduría, el sintoísmo es una religión y un legitimismo, el judaísmo es una religión y un pueblo, el Islam es una religión y una ley.

El cristianismo no es una ley. En el cristianismo está muy clara la distinción entre normas (derecho y moral) de una parte y la religión de otra. Cosa que no sucede en otras religiones. El historiador Fustel de Coulanges lo escribió en 1964 en su importante libro sobre la *Ciudad antigua*: “el cristianismo es la primera religión que no ha pretendido que el derecho dependiese de sí misma”. Pensaba, sobre todo, en la religión de las ciudades (Estados) antiguas. Es más, en el cristianismo no existen *Halakha* o *shari’a* cristianas. No existe un derecho estricta y propiamente cristiano. Hay cristianos que practican el

---

<sup>2</sup> Fernández Ubifia, J., “San Cipriano y el Imperio”, *Estudios Eclesiásticos* 57, 1982, p. 66.

derecho y buscan además y por ello conseguir en la vida y en la sociedad el máximo de justicia”<sup>3</sup>.

Principio *dualista* que, en su propio origen y en su devenir histórico, no ha sido siempre de fácil interpretación y aplicación. Ya en el siglo primero San Pablo, por ejemplo, urgía la obediencia a las autoridades políticas motivando teológicamente su ruego con la afirmación del principio de que *todo poder viene de Dios*, sin que ello implicara confusión alguna entre el poder temporal y la autoridad sagrada. Con su afirmación, el Apóstol se mantiene en el plano originario de la creación, no en el de la sacralización del poder temporal. Sacralización que fue denunciada por los primeros cristianos hasta el ofrecimiento martirial de sus vidas frente a las autoridades romanas que revestidas de sacralidad *totalizante* imponían no sólo un ordenamiento jurídico sino también una religión determinada. El cristiano, en definitiva, se rebelaba ante el poder político que pretendía suplantarse a Dios en el ejercicio de la autoridad:

“Desde sus mismos orígenes la Iglesia ha estado marcada con el signo de la libertad. La libertad proclamada en la Iglesia ya desde la época apostólica era, a la vez, interior y exterior. Interior, porque en Cristo, por la gracia, el hombre es hecho hijo de Dios y partícipe de la vida trinitaria; consecuentemente, la postura del cristiano frente a los demás ha de estar siempre informada por la caridad y ha de ser vivida en la libertad. Exteriormente, la Iglesia exigía libertad para sus fieles, frente a la represión política y a la persecución, fundada en que Cristo mismo pedía a sus seguidores el cumplimiento de sus deberes cívicos siempre que esto no les supusiera la comisión de un pecado e invocando el conocido pasaje de Mt. 22, 21. Es decir, en la opinión de las primeras generaciones cristianas el poder secular estaba perfectamente diferenciado y separado del mundo religioso, y el Estado no tenía ningún derecho a exigir de sus ciudadanos la profesión de un credo religioso concreto, en tanto que estos cumplieren todos sus deberes personales respecto a aquel. La distinción absoluta entre la comunidad cristiana y el Estado, derivada de la configuración de la Iglesia como comunidad sacramental de fe y amor, que brotaba de la predicación de Cristo, fundamentaba para los primeros cristianos sus pretensiones de libertad y tolerancia de su religión frente a la autoridad del Imperio romano. También *ad intra*, es decir, en lo que afectaba a los miembros de la comunidad, la postura eclesial era de amplia tolerancia y sólo cuando ya en pleno medioevo la Iglesia se había impuesto en toda Europa, la comunidad cristiana comienza a dar muestras de intolerancia incluso para sus

---

<sup>3</sup> Terré, F. y Brague, R., “Il cattolico e il diritto”, en Raspanti, A. (coord.), *Diritto, giustizia, legalità*, Donzelli Editore, Roma 2014, pp. 27-28).

propios miembros sin que ello permita afirmar de manera absoluta que ya en el mencionado periodo la Iglesia era intolerante"<sup>4</sup>.

## 1. UNA CUESTIÓN PROPEDEÚTICA

Una vez constatado el hecho de la íntima relación que a lo largo de la historia han mantenido los denominados poderes temporales con la religión, pso a la presentación del asunto que se me ha encomendado. A fin de delimitar el ámbito de esta intervención se hace necesario partir de una definición, al menos *descriptiva*, de *teocracia*. Bien entendido que, de ninguna manera, pretendo que la misma sea exhaustiva sino que, en el mejor de los casos, nos ayude a delinear un primer marco referencial que señale las coordenadas que delimitan y, en lógica consecuencia, limitan los términos de mi exposición. Otro de los límites viene determinado por la propia circunscripción del objetivo asignado a la ponencia y al entorno en que había de desarrollarse: el marco geopolítico del así denominado Oriente Medio, lugar en que, de forma especial aunque no exclusiva, se asiste a una radical confrontación entre postulados teocráticos y ejercicio del derecho de libertad religiosa.

El hecho de haber centrado esta exposición, de forma prioritaria, en la antigüedad de estos pueblos radica en la calidad de sus textos jurídicos y en la circunstancia de que, según el parecer comúnmente admitido por la mayoría de los historiadores, Mesopotamia (la tierra entre ríos) sería la cuna de la civilización neolítica y, consecuentemente, de la civilización tal como se concibe en Occidente. La fidelidad al género académico en que se desarrolla esta exposición exige un especial rigor y una extremada ascética en su extensión. He procurado ceñirme a una síntesis quizás excesivamente magra pero, al menos por mi parte, con la intención y esperanza que ayude a suscitar curiosidad, interrogantes, reflexión y diálogo. Recurrir al pasado, aun cuando pueda resultarnos tan lejano como aquel en que tendrá lugar esta inmersión, no debiera constituir nunca una especie de pseudoerudita huida hacia un inútil arqueologismo, por estético que pudiera resultar, sino que, por el contrario, ha de servir para descubrir

---

<sup>4</sup> Calvo Espiga, A., *Implicaciones jurídico-canónicas de la relación entre la Iglesia y la Comunidad política*, Eset, Vitoria 1984, p. 52.

las fuentes y veneros de actitudes y *tradiciones* que condicionan no pocas de nuestras opciones ideológicas actuales.

Al margen de otras formalidades y por fidelidad a la sede en que se pronuncian estas palabras, entenderé por *teocracia* el ordenamiento político (y derivadamente jurídico) en el que el poder, en su más amplio sentido de legislativo, ejecutivo y judicial, se ejercita, en nombre de una autoridad divina, por personas que se presentan como representantes e incluso, en algunos casos, como encarnación, de la divinidad en la tierra. Los regímenes teocráticos se fundan, pues, en la *teologización* absoluta de la vida social, del ordenamiento jurídico y del sistema político.

Constante lógica de los sistemas teocráticos es la posición prevalente que en ellos goza la *jerarquía sacerdotal*. Me refiero a jerarquía *sacerdotal* en sentido amplio de *liderazgo religioso*. Indudablemente, existen y han existido regímenes teocráticos en cuyas sociedades no existe un sacerdocio en el sentido estricto de la palabra o una jerarquía sacerdotal como depositarios y administradores únicos de la sacralidad religiosa. Caso emblemático lo constituyen, en la actualidad, teocracias como la iraní o la postulada por el DAES.

Jerarquía que, directa o indirectamente, controla toda la vida social tanto por lo que se refiere al ámbito de lo sagrado como a los aspectos profanos. Es decir, en el régimen teocrático nos hallamos ante una concepción *monista* del Universo y de la sociedad. La absoluta subordinación de todas las dimensiones de la vida a lo que podría denominarse los entornos espirituales (meta-terrenales) determina, en la mayoría de los casos, la concreción de las teocracias en *hierocracias* o gobierno de los sacerdotes, siempre, como ya se ha indicado, en su significación amplia: a ellos, pues, se les confía no sólo la salvación de sus espíritus sino también el bienestar material del pueblo.

## 2. SOBRE LAS TEOCRACIAS EN LA HISTORIA DE ORIENTE MEDIO

La historia ofrece casos evidentes de teocracias, algunas de las cuales incluso han pervivido e incluso perviven en nuestros días: el Tibet del Dalai Lama, el Japón imperial, el Egipto de los faraones y, en cierto modo, la organización política del pueblo judío durante el periodo profético-sacerdotal.

La historia del pueblo judío nos orienta hacia una teocracia que podríamos denominar como teocracia *atemperada*, en el sentido de que el poder se ejerce no por quien se considera encarnación de la divinidad sino por representantes directos de la misma, cuya responsabilidad fundamental consiste en que se respete y se viva según la ley *dictada* por la divinidad. Semejante al judío es el caso de las monarquías mesopotámicas y babilónicas de donde, por otra parte, proceden las primeras compilaciones normativas entre las conocidas hasta el momento<sup>5</sup>.

### 2.1. Mesopotamia y Babilonia

Con toda probabilidad, una de las primeras expresiones jurídicas a las que, aunque muy primitivas, puede aplicársele el apelativo de compilación se debe a un tal Entemena que reinó en la ciudad de Lagaš, situada en la Baja Mesopotamia, en torno al 2400 a. C. También se conservan, siempre referidas a la ciudad de Lagaš, algunas decisiones de carácter jurídico atribuidas a Urukagina (c. 2350 a. C.). Otro tanto acontece con Gudea de Lagaš (c. 2140 a. C.). Para encontrar un *código* o colección de leyes realizada con una cierta metodología, aunque no publicó un *código* completo de leyes sino una serie de leyes que completaban las hasta entonces vigentes, se ha de esperar a las leyes de Ur-Nammu que reinó en Summer entre el 2112 y el 2095 a. C. A lo largo de este periodo puede considerarse a Lipit-Ishtar (1868-1857 a. C) como el único gran legislador, apelativo que se encuentra en varias inscripciones contemporáneas. De la posterioridad de Lipit-Ishtar poco se puede añadir desde el punto de vista de la actividad legislativa de los monarcas sumerios.

Las Leyes de Ešnunna son un compendio legislativo de la antigua Mesopotamia, que data de la primera mitad del siglo XVIII a. C. Se trata de una compilación de leyes hallada en la ciudad-Estado *mesopotámica* de Ešnunna y es atribuida a algún rey desconocido de la misma, quizás Bilalama o Dadusha. En cualquier caso fueron compiladas a comienzos del *periodo paleobabilónico*. A esta familia de compilaciones legales pertenece el mucho más conocido Código de Hammurapi (no Hammurabi, aunque realmente debiera escribirse Hammu-rapi). El Código Hammurapi, creado en torno al 1750 a. C. (según la *cronología* media) por el rey de

---

<sup>5</sup> Cf. Pettinato, G., *Ebla: Nuovi orizzonti della storia*, Rusconi, Milán 1986, passim.

Babilonia *Hammurapi*, es uno de los conjuntos de *leyes* más antiguos que se han encontrado y uno de los ejemplares mejor conservados de este tipo de documentos creados en la antigua *Mesopotamia*. Precisamente la promulgación de este código le ha valido la inmortalidad al rey, pues su segunda gran obra, la construcción del imperio, no le sobrevivió por muchos años pues la decadencia del imperio empezó con su sucesor Samsu-ilūna (1749-1712 a. C.).

Las compilaciones referidas regulan, a tenor de los fragmentos conservados, tanto asuntos civiles como penales y administrativos. Así, por ejemplo, las Leyes de Ur-Nammu:

“§1. Si un hombre comete homicidio, sea condenado a muerte...”

§6. Si un hombre violenta a la mujer, todavía virgen, de otro, sea condenado a muerte.

§7. Si una mujer casada comete adulterio *seduciendo* a un hombre (?) sea condenada a muerte y el amante no sea castigado...

§10. Si un hombre se divorcia de una mujer con la que se había casado después de enviudar aquella debe darle media mina de plata...

§29. Si un hombre cultiva abusivamente el terreno de otro y no se presenta al juicio que el propietario ha promovido contra él, pierde todo derecho al reembolso del dinero invertido”<sup>6</sup>.

## 2.2. *El altar antecede al trono*

A semejanza de sumerios y babilonios también en Asiria y entre los hititas encontramos compilaciones de normas mediante las que los reyes regulan distintos aspectos de la vida social de sus países<sup>7</sup>. Al margen de los contenidos concretos de las mismas, lo que interesa resaltar en esta sede es el hecho de que siempre los reyes-legisladores se autodenominan *representantes* y *siervos* (en sentido oriental) *de la divinidad* a la que continuamente invocan como auténtico fundamento de las leyes que promulgan. Se ha de tener en cuenta que en el Oriente antiguo cuando alguien se autocalifica o es calificado como *siervo* de un señor no equivalía a lo que posteriormente y en otros ambientes se ha entendido como siervo en sentido de *esclavo*. Antes al contrario, la denominación de

---

<sup>6</sup> Saporetti, Cl., *Antiche leggi. I "codici" del vicino Oriente Antico*, Rusconi, Milán 1998, pp. 115-119.

<sup>7</sup> Cf. Bernabé, A. y Álvarez-Pedrosa, J—A. (ed.), *Historia y leyes de los hititas*, Akal, Madrid 2000, pp. 163-220.

*siervo* era equivalente a persona de plena confianza, a quien su señor le encomienda las tareas de especial relevancia en la administración de su casa y patrimonio. Incluso, como es el caso de Hammurapi, se atribuyen títulos que eran propios de la divinidad como el de *protector de los pobres*. A medida que el palacio, o la gobernanza, se hacen más complejos con mayor frecuencia acude el legislador a la cobertura que le ofrece el templo como materialización de la religión. Todos los pueblos de la civilizada Mesopotamia, cuna de la civilización occidental, eran profundamente religiosos y sus creencias impregnaban no sólo su vida personal sino, sobre todo, la social y la política.

El antiquísimo Código de Ur-Nammu legitima y justifica con una referencia a la relación existente ente quien legisla y los dioses el sentido y la fuerza vinculante de las normas promulgadas: *"Cuando los dioses An y Enlil concedieron al dios Nanna el gobierno sobre Ur, Ur-Nammu, generado por la diosa Ninsun, ha ofrecido a su madre que lo ha parido..."*. Otro tanto acontece con el Código de Lipit-Ištar: *"Cuando el grande An, padre de los dioses, y el dios Enlil, rey de los pueblos, señor del destino, han dado un reino esplendoroso y la realiza sobre Sumer y Akkad a la diosa Ninisima, hija de An... han proclamado a Lipit-Ištar príncipe del reino, el pastor que escucha, llamado por su nombre por el dios Nunnamir, para imponer la justicia en el reino..."*. La misma tónica siguen las leyes de Ešnunna en las que se invoca a los dioses Enlil y Ninazu como fundamento de la realeza de Ešnunna.

Hammurapi introduce sus leyes con un largo exordio en el que se presenta, en su papel de legislador, como auténtico portavoz de los dioses con una extensa genealogía histórica, cuya referencia completa excede los límites de esta exposición. He aquí alguno de los pasajes del importante proemio:

*"... los dioses Anu y Enki, para mejorar el bienestar del pueblo, me han llamado a mí, Hammurapi, el príncipe devoto que venera a los dioses, para que proclamase la justicia en el país, destruyese el mal y la maldad, no permitiese al fuerte oprimir al débil y surgiese como el dios Šamaš (Sol) sobre la humanidad para iluminar al país.*

*Yo soy Hammurapi, el pastor, elegido por el dios Enlil, que acumula abundancia y prosperidad, que provee en todo a Nipur, la ciudad que une el cielo y la tierra y que devotamente se ocupa del templo Ekur... Soy estirpe real, generado por el dios Šin (Luna) que trata con magnificencia a la ciudad de Ur, soy el humilde y suplicante que lleva abundancia al templo Ekišnugal. Soy el rey sabio que escucha al dios Šamaš (Sol), soy el fuerte, el que garantiza los cimientos de la*



*ciudad de Sippar, que adorna con frondosidad el templo de la diosa Aja, el que enriquece el templo Ebabbar para el dios Šamaš (Sol), su aliado; soy el señor que ha hecho vivir a la ciudad de Uruk, que procura agua en abundancia a su pueblo, que ha ensalzado la supremacía del templo Eanna, que acumula ofrendas para el dios Anur y la diosa Ištar. Soy el protector del pueblo, el que ha reunido a las gentes dispersas de la ciudad de Isin, que hasta ha abrumado de riquezas al templo Egalmah".*

### 3. EL PROBLEMA DE LAS TEOCRACIAS CONTEMPORÁNEAS

Para acercarse adecuadamente a los interrogantes y problemática que hoy pueda plantear la teocracia a los sistemas jurídicos contemporáneos se ha de partir de una primera diferencia entre los ordenamientos de tradición romano-cristiana en la que se delimita con suficiente claridad la competencia, la eficacia y el área de aplicación de las normas religiosas respecto a las estatales, de los ordenamientos de tradición oriental y más en concreto, por lo que puede afectarnos más directa e inmediatamente, a las judía y musulmana en las que, sobre todo en el caso de esta última, el propio significado de *religioso* y *secular* no corresponde exactamente al que ambos términos han asumido en la cultura cristiana occidental contemporánea. Si bien, se ha de reconocer que ello no significa que ignoren por completo la distinción entre ambos tipos de derecho.

Como sucedió en Roma a través de la distinción entre *ius* y *fas*, o en la Europa tardo-medieval mediante la elaboración de un derecho natural de base filosófica, en el Occidente europeo se llega, ya hace varios siglos, a una clara separación entre preceptos *sacros* y derecho *laico*. Sin embargo, en otros ámbitos lejanos a la tradición del occidente europeo no se produce esta separación y, como señalara Max Weber, en aquellos ordenamientos extraños a la filosofía griega y a la romanización todavía perdura una intrincada mezcla de carácter unilateralmente teocrático, en la que ideales religiosos y preceptos rituales se confunden e identifican con aspiraciones y normas de carácter jurídico. Confusión que origina una inextricable maraña de obligaciones y deberes en que resulta imposible discriminar entre lo ético o moral y lo jurídico, enredándose las exhortaciones y orientaciones morales con los preceptos jurídicos. Weber insiste en el hecho de que la consecuencia necesaria de esta situación es la gene-

ración de un derecho esencial y específicamente no formal a causa de la mezcla de realidades hermenéuticamente no homogéneas<sup>8</sup>.

Semejantes características pueden encontrarse de forma particular en el derecho judío y con mayor consistencia en el derecho islámico. Resulta relevante, al respecto, el análisis que Weber ofrece en su *Sociología del Derecho (Economía y Sociedad III)* sobre la imposibilidad de evolución/separación entre la ley divina y el *derecho civil* en el Islam, sobre todo a partir de la inmovilidad que adquiere el derecho como consecuencia de la clausura de la *iğtihād* que cierra la posibilidad de innovar, aunque lo fuera de manera exclusiva, a través de las decisiones sobre casos particulares. Circunstancia que determina, por una parte, como ya se ha indicado, la total ausencia de *racionalidad formal* en el pensamiento jurídico; y, por otra, lo que resulta más dañino y negativo para las personas, la imposibilidad de un ordenamiento jurídico sistemático dirigido a la unificación externa e interna del derecho. Sin racionalidad no cabe la construcción de sistema formal alguno. Según Weber, en el Islam no puede ser eliminado el derecho sacro-divino ni, a pesar de todas las adaptaciones o, más o menos imaginativas, interpretaciones, este derecho divino podía convertirse en práctica jurídicamente efectiva<sup>9</sup>.

De modo parecido a lo que había sucedido en Roma, en la tradición islámica los *juristas* reconocidos oficialmente (los *muftí* del *Sheik ül Islam*), quizás más exégetas del Corán que verdaderos juristas, ofrecían respuestas autorizadas a petición, según las circunstancias, del cadí o de los propios contendientes. Pero, habitualmente, las respuestas facilitadas solían verse condicionadas por consideraciones más de carácter oportunista que jurídico. Todo solía depender de la relevancia social, económica o política de las personas que acudían al juez y, desde luego, las interpretaciones ofrecidas no se apoyaban o fundaban en motivaciones racionales. De ninguna manera, pues, contribuían ni contribuyeron a una racionalización del derecho sino que, por el contrario, *acentuaban y racionalizaban más la irracionalidad del derecho sacro.*, pues, en última instancia, siempre se acababa invocando a la divinidad como justificación última y suprema de sus decisiones<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Cf. Weber, M., *Sociología del Derecho*, Comares, Granada 2001, pp. 139-147.

<sup>9</sup> Cf. *Ibid.*, pp. 148-154.

<sup>10</sup> Cf. *Ibid.*

Descripción o diagnóstico que no se aleja, en absoluto, de lo que hoy se ofrece por los propios musulmanes como explicación o catequesis de la relación existente entre preceptos religiosos y normas de conducta social y política:

“El derecho en el Islam no sólo reviste el carácter que aporta una legislación como reguladora de las relaciones entre los hombres, sino que también indica al hombre un camino en donde encontrar armonía con El Creador y el resto de la creación. En el basamento de “ordenar el bien y prohibir el mal”, radica una parte fundamental de la moral y la ética islámica. En el principio de que en una injusticia reside un mal, se orienta también el derecho islámico... La finalidad del derecho islámico es otorgar justicia, mediante las órdenes Divinas. De hecho en la palabra coránica también se menciona el derecho del hombre a ser juzgado por Dios, y merecer su justa recompensa en base a este juicio: “E instalaremos las balanzas justicieras para el Día del Juicio final. Nadie será defraudado en lo más mínimo, aunque fuere en el peso de un grano de mostaza lo tendremos en cuenta” (Corán, 21:47)”<sup>11</sup>.

Y que contrasta con la descripción que el propio Weber realiza del derecho de la Iglesia Católica:

“El derecho canónico del Cristianismo adquirió, en cierto grado al menos, frente a los otros derechos sagrados, una situación especial. En partes importantes se hallaba en un principio más racional y formalmente desarrollado (desde el punto de vista jurídico) que los otros derechos sacros. Y desde el comienzo mantuvo el dualismo frente al derecho profano, con una separación relativamente más clara de ambos territorios que en cualquier otra parte. Esto último fue en primer término consecuencia del hecho de que en la Antigüedad la Iglesia repudió durante largos siglos toda relación con el Estado y el derecho. El carácter relativamente racional apareció como una consecuencia de diferentes circunstancias... en su propia administración persistían tradiciones racionales del derecho romano. En la primera construcción jurídica genuinamente sistemática que llevó a cabo, a saber, los Libros penitenciales, la Iglesia occidental buscó, desde luego, a principios de la Edad Media apoyo en los elementos integrantes más formales del derecho germánico. La educación universitaria occidental<sup>12</sup> separó en la Edad Media la enseñanza de la teología, por una parte, y la del derecho profano, por la otra, de la doctrina

---

<sup>11</sup> [http://www.islam.com.ar/Islam/Archivos/o6\\_derecho\\_Islamico.pdf](http://www.islam.com.ar/Islam/Archivos/o6_derecho_Islamico.pdf) (Visitada el 20 de marzo de 2018)

<sup>12</sup> Se ha de tener en cuenta que en estos siglos la enseñanza universitaria es competencia prácticamente exclusiva de la Iglesia y son eclesiásticos quienes, sobre todo, en la época de las *Summas* propician esta separación y discernimiento metodológico entre la teología, el derecho y el derecho canónico. Recuérdese la leyenda que hace

jurídica canónica, e impidió así la aparición de productos híbridos de índole teocrática, como las que surgieron en todas partes<sup>13</sup>

Cierto que, minoritaria y tímidamente, en los últimos años se oyen voces de algunos historiadores y pensadores musulmanes que abogan por acercamientos a la comprensión del Corán desde presupuestos hermenéuticos propios de las ciencias históricas, literarias y de la lingüística. No obstante se ha de reconocer que estos tímidos intentos, por ahora, naufragan sin encontrar el eco merecido en quienes son reconocidos como guardianes de la pureza del Islam. Por el contrario, a veces, se tiene la impresión de que estos tenues intentos de iniciar un análisis del texto coránico desde los principios de la hermenéutica son respondidos o contestados por un mayor rigorismo en la aplicación práctica de los preceptos coránicos. Pero, de seguir por este derrotero, seguramente abriremos una línea de reflexión que excedería los límites de la intervención que me corresponde.

#### **4. TEOCRACIA Y SOCIEDAD CERRADA: A MODO DE CONCLUSIÓN**

Llegados a este momento cabe preguntarse si, a tenor de lo que hoy se plantea en algunos foros, el monoteísmo sería más propenso que el politeísmo al favorecimiento de las teocracias o de los regímenes de intolerancia. Lo expuesto hasta el momento parece desmentir este argumento. Los textos aducidos precedentemente son testimonio fehaciente de legisladores que fundan la legitimidad de sus leyes en su relación directa con los dioses y en el inmediato patrocinio que éstos ejercen sobre las comunidades que ellos gobiernan. Más allá de la problemática planteada por la Historia de las religiones sobre el auténtico sentido, alcance y naturaleza teológica de los politeísmos profesados en los pueblos a que nos hemos referido, no cabe la mínima duda de que sus teocracias se asentaban en sagas de dioses protectores de sus pueblos y ciudades.

---

nacer de un parto triple y adulterino a Juan Graciano, Pedro Lombardo y Pedro Comestor.

<sup>13</sup> Weber, M., o.c., p. 177.

En efecto, históricamente, las teocracias son y han sido patrimonio tanto de sociedades politeístas como de pueblos monoteístas porque, en su sentido más profundo, la teocracia está directa e inmediatamente relacionada con las sociedades e ideologías monistas, sean sus creencias o convicciones monoteístas, politeístas o sencillamente ateas.

El monismo ideológico genera sociedades cerradas. Cuando el único principio que fundamenta la existencia personal y comunitaria de una sociedad es sacro, toda la vida de las personas y de los pueblos se sacraliza. Ni el individuo, en lo más profundo de su conciencia, ni la sociedad, en sus múltiples expresiones y funciones, pueden prescindir de la sacralidad como referente fundamental de sus universos. Referencia que, llevada a sus últimas consecuencias, acaba excluyendo de la protección de la comunidad a quien no se somete a la concreta sacralidad que permea y traspasa los rincones más íntimos de la privacidad y hasta los ámbitos más nimios de la vida social.

Pero del mismo modo que podemos hablar de teocracias por una hipertrofia de lo sagrado o por un exceso de sacralidad, también debiéramos hablar de *ateocracias* en el supuesto de sociedades que hunden sus raíces en una impuesta atrofia de lo sagrado. Unas y otras responden a parámetros propios de las sociedades cerradas y monistas, pues si en las teocracias es la sacralidad, la divinidad, la que impregna y ordena vida y sociedad, llegando incluso hasta la persecución legal y el asesinato legalizado de quien no acepta unas determinadas prácticas religiosas y sociales, en las *ateocracias* es una ideología determinada la que *se diviniza* al absolutizarse. Ideología que no se detiene ni ante la persecución, ni ante el asesinato. Lamentablemente, pero esto es objeto de otra intervención en esta misma mesa, en el siglo XXI seguimos sufriendo teocracias perseguidoras hasta la muerte, como es el caso del radicalismo islámico amparado en ordenamientos jurídicos, así Pakistán o el emblemático del fundamentalismo islámico y *ateocracias* que no les van a la zaga, como acontece en la República Popular de Corea o en la República Popular de China entre otros.

Como ya apuntara Weber, la racionalidad formal del ordenamiento es requisito necesario y, a su vez, prueba evidente del dualismo que impide cualquier tentación teocrática, sea del signo que sea, tanto de carácter religioso como ideológico. La considerada tradición occidental que hunde sus raíces en la cultura greco-romana y en la civilización cristiana se

caracterizó siempre, salvo determinados vaivenes de inseguridad característicos de procesos seculares, por la asunción de la racionalidad como principio de su orden social y jurídico. La teología y los juristas medievales, de manera especial los de tradición tomista, introdujeron en su pensamiento la *razón* como elemento fundamental y determinante de la ley y del derecho, salvando en su caso aunque siempre dentro del humus intelectual romano-cristiano, algunos de los matices aportados por la modernidad pues no se debe perder de vista que el absolutismo político, supuestamente justificado filosóficamente en la razón ilustrada, supuso uno de los ejercicios más disimuladamente irracionales del poder político<sup>14</sup>. Santo Tomás, a semejanza de lo que durante siglos se había ido decantando en el mundo jurídico romano, define la ley como una ordenación de razón (*quaedam ordinatio rationis*) en la que Dios o lo sagrado influían en la misma sólo remotamente a modo de, dicho en terminología aristotélica, *mera causa primera*, ya que el formalismo por el que aquella orden u ordenación racional se convierte en ley, es decir en enunciado jurídicamente vinculante, no es otro que su promulgación formal (*rite*) por quien gobierna la comunidad social (*ab eo qui curam habet communitatis*). Racionalidad y formalidad se erigen, pues, en propiedades y constitutivos de la ley en un plano absolutamente distinto a la legislación sacra dictada-revelada directamente por la divinidad.

---

<sup>14</sup> Cf. Mortier, R., *Impostori e creduloni nel secolo dei lumi*, Bollati Boringhieri, Turin 1998, pp. 7-10 y 36; *Idem*, "'Lumière' et 'Lumières'. Histoire d'une image et d'une idée au XVII<sup>e</sup> et au XVIII<sup>e</sup> siècle", en *Idem*, *Clartés et ombres du siècle des Lumières. Études sur le XVIII<sup>e</sup> siècle littéraire*, Droz, Ginebra 1969, pp. 13-59; Oestreich, G., *Geschichte der Menschenrechte und Grundfreiheiten im Umriss*, Duncker und Humblot, Berlín 1978, pp. 43-58; Tourain, A., *Critique de la Modernité*, Les Éditions Fayard, Paris 1992, pp. 21-46 y 107-229; Valverde, C., *Génesis, estructura y crisis de la Modernidad*, BAC, Madrid 2003, pp. 67-343.