

22 DE JULIO DE 2025

ACTAS DE LA JORNADA
LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO:
UNA APROXIMACIÓN JURÍDICA MULTIDISCIPLINAR

DIRECTORA: GABRIELA C. COBO DEL ROSAL PÉREZ

SECRETARIO: JESÚS M^a NAVALPOTRO SÁNCHEZ-PEINADO

COMITÉ ACADÉMICO:
ALEJANDRA COBO DEL ROSAL PÉREZ Y M^a JOSÉ LAVILLA PONS
UNIVERSIDAD REY JUAN CARLOS E INSTITUTO DE ESTUDIOS JURÍDICOS INTERNACIONALES

Actas de la Jornada:
Las relaciones entre la Iglesia y el Estado:
una aproximación jurídica multidisciplinar

LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO:
UNA APROXIMACIÓN JURÍDICA MULTIDISCIPLINAR

Martes 22 de julio de 2025

Aula 163 Edificio Departamental

Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas

Campus de Vicálvaro-Madrid



Organizadas en el marco de las Ayudas concedidas
por el Plan de Fomento de la Investigación
de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos
y en el desarrollo de las actividades del
Grupo de Innovación Docente Derechos Humanos y Arte (DEHART)

Actas de la Jornada:
Las relaciones entre la Iglesia y el Estado:
una aproximación jurídica multidisciplinar

ÍNDICE

PRESENTACIÓN DE LAS ACTAS DE LA JORNADA LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO: UNA APROXIMACIÓN MULTIDISCIPLINAR, GABRIELA C. COBO DEL ROSAL PÉREZ, págs. 4-5

PONENCIAS

GABRIELA C. COBO DEL ROSAL PÉREZ

La acogida del cristianismo por Roma: de las persecuciones al *Cunctos Populos* de Teodosio I (380 d.C.), págs. 6-12

Mª JESÚS TORQUEMADA SÁNCHEZ

La Inquisición española y la Compañía de Jesús, págs. 13-25

JOSÉ FRANCO-CHASÁN

Tribunales, caza de brujas e Inquisición: una aproximación realista, págs. 26-32

JESÚS Mª NAVALPOTRO SÁNCHEZ-PEINADO

El Patronato Indiano: de la Monarquía a las independencias, págs. 33-42

FERNANDO GIL GONZÁLEZ

El concordato de Bravo Murillo (1851): ¿Reconciliación con la Santa Sede o reforzamiento de la Monarquía isabelina?, págs. 43-48

ALEJANDRO ROSILLO FAIRÉN

La inmatriculación registral de bienes inmuebles por parte de la Iglesia católica en el Derecho histórico español, págs. 49-57

IRENE RUFO RUBIO

El Estado español frente al fenómeno religioso, págs. 58-66

LEYRE SÁENZ DE PIPAÓN DEL ROSAL

La derogación y la intervención mínima en los tipos penales de ofensas a los sentimientos religiosos, págs. 67-73

PRESENTACIÓN DE LAS ACTAS DE LA JORNADA LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO: UNA APROXIMACIÓN MULTIDISCIPLINAR

Con unas breves palabras quisiera dar comienzo a la Jornada Las relaciones entre la Iglesia y el Estado: una aproximación multidisciplinar. El “núcleo duro”, haciendo propia la expresión de Navarro-Valls, de esta Jornada que versa sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado es libertad religiosa, que es para muchos el primero de los derechos humanos, actualmente recogido en el artículo 16 de nuestra vigente Constitución¹. Y es que algunos de los más agudos problemas que se debaten en las civilizaciones -bien se trate de las occidentales, de la islámica, árabe-israelita, la hindú o la africana- es el de una conciencia religiosa mayoritaria enfrentada a otra conciencia religiosa minoritaria: el equilibrio entre ambas continúa siendo un tema de grave importancia en el siglo XXI².

La Historia nos muestra que la solución no está en la propuesta de Lennon con su melancólico *Imagine* planteando como mejor opción que no exista una religión. La realidad es que desde que el hombre existe se plantea su trascendencia y se pregunta cuestiones que van más allá de su mera existencia. Es más, es solamente ahora cuando con grave preocupación para los humanistas en occidente, el hombre opta por perder la esperanza de encontrar respuestas y escoge ser feliz en lo inmediato y dejar de hacérselas. En palabras de Navarro Valls, “entre lo espiritual y lo temporal hay una región fronteriza incierta”, y sólo siendo muy ingenuo puede uno olvidarse de que “donde hay frontera es casi imposible que no haya incidentes”³.

El Estado por lo general propone desembarazarse de la religión o instrumentalizarla. El poder religioso por su parte reclama su autonomía respecto del poder político: ambas posiciones tienen un alto precio tanto para los Estados como para las Iglesias. Para encontrar un equilibrio que favorezca la convivencia conviene que las Iglesias y los Estados redescubran sus propias naturalezas, así como el marco de sus relaciones.

¹ Navarro-Valls, R., Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel: Barcelona, 2000, p. 13.

² *Ibidem*, p. 13.

³ *Ibidem*, p. 10.

En este caso, nos centramos en la Iglesia Católica y el Estado español a través de una aproximación multidisciplinar. Se ha seguido en la ordenación de las presentes Actas el mismo que en el programa de la Jornada la cual quedó dividida en dos partes en función de las ramas del conocimiento jurídico de aproximación. Una primera parte estuvo destinada a los especialistas en Derecho histórico cuyo orden trató de seguir un criterio cronológico, esta parte correspondió a la autora de las presentes páginas Gabriela C. Cobo del Rosal doctora en Derecho, "La acogida del cristianismo por Roma: de las persecuciones al *Cunctos Populos* de Teodosio I (380 d.C.)". El orden de los participantes y los títulos de sus ponencias fue el siguiente: la doctora en Derecho M^a Jesús Torquemada Sánchez, "La Inquisición y la Compañía de Jesús"; el doctor en Derecho José Franco-Chasán, "Tribunales, caza de brujas e Inquisición: una aproximación realista"; doctor en Derecho Jesús M^a Navalpotro Sánchez-Peinado, "El Patronato Indiano: de la Monarquía a las independencias" y, finalmente, el doctor Fernando Gil González, "El concordato de Bravo Murillo (1851): ¿Reconciliación con la Santa Sede o reforzamiento de la Monarquía isabelina?". La segunda parte fue llevada a cabo por los expertos en Derecho positivo, destinando el primer lugar al profesor Alejandro Rosillo, doctor y abogado en ejercicio con una ponencia titulada "La inmatriculación registral de bienes inmuebles por parte de la Iglesia católica en el Derecho histórico español", para posteriormente dar paso a la doctora en Derecho y experta en Derecho Constitucional Irene Rufo Rubio que trató en su ponencia sobre "El Estado español frente al fenómeno religioso" y, finalmente, la doctora en Derecho, Leyre Sáenz de Pipáon del Rosal quien también es abogada en ejercicio, que contribuyó con su ponencia titulada "La derogación y la intervención mínima en los tipos penales de ofensas a los sentimientos religiosos".

La Jornada se celebró dentro del marco de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos y de las actividades desarrolladas por el Grupo de Innovación Docente Derechos Humanos y Arte (DEHART), con el respaldo del Instituto de Estudios Jurídicos Internacionales. Se desarrolló en el marco del respeto a la libertad de expresión, en la que cada autor se responsabiliza de forma individual del contenido de sus palabras.

22 de julio de 2025, Santa María Magdalena

**LA ACOGIDA DEL CRISTIANISMO POR ROMA:
DE LAS PERSECUCIONES AL *CUNCTOS POPULOS* DE TEODOSIO I (380 d. JC.)**

GABRIELA C. COBO DEL ROSAL PÉREZ⁴

Profesora Titular de Historia del Derecho y de las Instituciones

Universidad Rey Juan Carlos

gabriela.cobodelrosal@urjc.es

Buenas tardes;

Las siguientes palabras se centrarán en el sorprendente giro que dio Roma desde la inicial acogida del cristianismo: su paso a las persecuciones de cristianos hasta el *Cunctos Populos* del año 380 d. C. Estas breves reflexiones pueden servir de punto de partida en lo que se refiere a la cronología del asunto que nos reúne hoy. Se trata en suma de la primera fase del cristianismo.

El nacimiento de Jesús se produjo en medio de una “persecución” seguida de una masacre dirigida por Herodes el Grande quien temeroso de que naciera un rey más grande que él manda matar a todos los niños menores de dos años nacidos en Belén, quienes serán los primeros mártires del cristianismo conmemorados como sabemos todavía los 28 de diciembre. La familia de Jesús huirá a Egipto hasta la muerte de Herodes (Mateo 2: 1-23).

Si decimos que el cristianismo nació en un mundo políticamente romano y culturalmente helénico no añadimos nada nuevo. Sin embargo, ambos rasgos deben ser tenidos en cuenta si nos aproximamos al primitivo cristianismo en función de su relación con el Estado (Roma). Hoy solamente centraremos la atención en el factor romano, ya que el helenismo y sus efectos en función de la relación entre el Estado y el cristianismo, desplegará sus efectos más tarde, cuando el cristianismo se había constituido como la religión oficial del Imperio.

⁴ Doctora en Derecho. Directora del Grupo de Innovación Docente Derechos Humanos y Arte (DEART). De marcada proyección internacional, cuenta con estancias de formación académica, docentes y de investigación en prestigiosas universidades como la Universidad Karl-Franzens Graz; la Universidad Degli Studi di Milano; la Universidad de Harvard; la Universidad San Marcos o la Universidad de Lisboa. orcid.org/0000-0001-8515-4743

Jesús nace en tiempos de Octavio. Octavio Augusto, primer emperador de Roma, incorporó a su dignidad imperial el título de Pontífice Máximo, despidiendo de este modo a la República con la que Roma había crecido de modo impresionante, y dio paso al periodo conocido como el Principado o Alto Imperio, que se enmarcaba en una teocracia.

La República no podía sostener el crecimiento territorial y el gobierno de aquellas vastas extensiones que la República había conquistado entró en una crisis que duró casi todo el siglo I a. J.C., (plagada de convulsiones políticas que dieron lugar a episodios épicos como el de César). Roma salió al paso entre otras razones gracias a Octavio, quien ha pasado a la Historia como un genio político, al plantear una forma de gobierno autoritaria intermedia entre las propuestas republicanas (asamblearias con el senado como institución clave de poder) y las dictatoriales de Cesar, conocida como el Alto Imperio o Principado. Se trataba de la diarquía -gobierno de dos- de la que tan elocuentemente hablara el premio nobel Theodor Mommsen y por la que el emperador aún no dispondría de todo el poder, el cual en términos generales lo compartiría con el senado.

En su religión y culto Roma no fue una civilización especialmente original respecto de las demás civilizaciones de la antigüedad. Cabe hacer una breve referencia en torno a la situación general de las civilizaciones precristianas entre las que Roma se incluye, con el peligro que entraña las generalizaciones. En palabras de Navarro Valls, el mundo precristiano era un mundo “monista”. Es decir, un mundo en el que religión y política aparecen confundidas y donde religión y política conforman un “todo único y armónico”⁵. Ello también define el mundo en el que se desarrollará la civilización occidental. Se trata de los sistemas que comprenden desde el régimen faraónico a los imperios precolombinos, Persia y por supuesto también Roma. El monismo implica una “identidad o confusión de las esferas religiosa y política y de los correspondientes órganos de poder”⁶. De ello escaparía Atenas, pero no Roma.

La actitud de Roma hacia la Iglesia primitiva puede estructurarse en cuatro etapas que responden a cuatro actitudes que en ocasiones interactuaban, es decir a veces de una se pasaba a otra para regresar a la anterior. Estas fases en la actitud romana frente al cristianismo se sintetizan de este modo: a. indiferencia/tolerancia, b. persecución, c. aceptación y d. el cristianismo se convierte en la religión oficial del Imperio.

A.

⁵ *Ibidem*, p. 21.

⁶ *Ibidem*, p. 21.

A. Indiferencia o tolerancia: fue la etapa más breve. El cristianismo entonces era desconocido para los romanos. Seguramente lo observaban como una secta más de las incontables sectas de Oriente Medio. Su reputación no quedaba favorecida al provenir de Palestina –provincia de Judea– pues era tenida por los romanos como un foco de sectas religiosas fanáticas y enfrentadas entre ellas. En estos momentos la mayoría de los cristianos eran judíos convertidos a la nueva fe, algunos de ellos incluso habían conocido al Maestro, a Jesús, eran cristianos martiriales que preferían morir a negar a Dios. Eran especialmente detestados por los judíos ortodoxos que no desperdiciaban ocasión para denunciarlos a las autoridades tal y como habían hecho con Jesús. Además, los cristianos preferían reunirse en secreto para celebrar sus ceremonias del culto a escondidas, lo cual fue utilizado para difundir calumnias acerca de sus reuniones⁷.

B. Persecución: alcanzó hasta el Edicto de Galerio del año 311. Puso fin a la etapa de indiferencia la primera gran persecución ordenada por Nerón en torno al año 60 d. J.C. que duró cuatro años, 64 d. J.C. hasta que Nerón obligado por sus súbditos, se quitó la vida. Es el periodo de las muertes de Pedro y Pablo en Roma, es el periodo del precioso y misterioso episodio de *Quo Vadis*.

Pronto los cristianos fueron sospechosos de inmoralidad y de actividades políticas subversivas siendo todo ello utilizado por Nerón que encontró en este grupo social desconocido o poco querido por Roma una facilidad para inculpar del incendio de Roma, probablemente por él mismo en su locura había provocado. La muerte de Nerón no mejoró las cosas para los cristianos y si bien Roma derogó la legislación de los últimos años de Nerón por su evidente locura no derogó en cambio el decreto promulgado contra los cristianos que inició la primera persecución, cuyo texto tristemente para la historia no se conserva.

Con el tiempo y conforme fue conociéndose mejor la fe cristiana las medidas en contrarias al cristianismo se incrementaron. Fueron falsamente inculcados de inmoralidad y además de dos causas contrarias a los cristianos incompatibles con Roma: el proselitismo cristiano y muy significativamente la negación de los cristianos a rendir culto al emperador.

⁷ Ehler, Sidney Z., *Historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Ediciones Rialp: Madrid, 1966, p. 18.

Cabe en este sentido recordar que los romanos eran tolerantes con las distintas religiones de Imperio. En términos generales puede sintetizarse la actitud de Roma al concretar que solamente imponía dos cosas: la paz y su orden. Es decir, la paz romana que iba desde una rendición incondicional del que los pueblos que así actuaban podían incluso quedar exonerados de pagar impuestos a Roma, al principio de su expansión, hasta la paz del cementerio, pues un levantamiento frente a Roma podía llevar a situaciones como Numancia o Cartago que tardó mucho en ser encontrada en el mapa por los arqueólogos. En suma, Roma no imponía ni su religión, ni su lengua, ni su cultura, solamente su paz y el reconocimiento de su gobierno sin fisuras y en los términos mencionados.

En este respeto por las otras religiones Roma esperaba a cambio una suerte de *fair play* por parte de los practicantes de otras religiones, no sólo de los cristianos. Roma entendía que estas prácticas debían mantenerse en el ámbito de sus comunidades, circunscritas a un espacio o a una nación afectando de este modo solamente a sus miembros. Sin embargo, los cristianos no tenían una localidad, a la inversa, tendían a “borrar fronteras”, expandiéndose por todo el Imperio incorporando a todos los pueblos. Por su experiencia de siglos gobernando otros pueblos, los romanos percibían en esta tendencia una suerte de “instinto político” que debían reprimir y que por demás se hacía incompatible con su conocida máxima *Divide et Impera* siendo la diferencia religiosa entre los pueblos un elemento con el que también contaba Roma⁸.

Además, cabe aclarar que si bien Roma toleraba las prácticas religiosas de los pueblos a ella sometidos es preciso tener presente que en cambio exigía al menos un culto religioso común para todo el Imperio. Dicho mínimo implicaba la deificación del emperador.

Desde Octavio como hemos dicho el emperador se asocia a una divinidad. El emperador era un *divus* y todos los romanos debían considerarlo como tal. Ello favorecía evidentemente la cohesión política. El culto al emperador era pues una suerte de eslabón o nexo entre el emperador y los súbditos de ineludible práctica. La enconada negativa de los primeros cristianos a rendir culto al emperador terminó por generar la desconfianza romana. La negativa cristiana a reconocer la divinidad del emperador era entendida como un desorden o rebelión frente a Roma. El

⁸ Ehler, Sidney Z., *Historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Ediciones Rialp: Madrid, 1966, p. 18.

culto al emperador existió desde tiempos de Octavio, pero a partir de Diocleciano se impone su práctica de una forma más radical. De Diocleciano, la doctrina anglosajona en ocasiones presenta la Historia en términos que pueden parecer maniqueos pero que resultan bastante eficaces para situar o distinguir los hitos más significativos de los periodos históricos, a veces afirman que si no hubiera sido por Diocleciano Roma Occidental habría caído casi dos siglos antes. Sea esto cierto o no, Diocleciano llevó a cabo una reforma que afectó a los principales órdenes de la realidad política en Roma. Principalmente puso abiertamente fin a la mencionada diarquía y frontalmente sometió todas las instituciones proclamándose *Dominus*. En este ánimo subió de intensidad la obligatoriedad del culto al emperador y a través de imponer su culto de forma categórica. Los cristianos estaban en su punto de mira por un odio solamente justificado porque su madre se lo inculcó. Se produjo bajo su gobierno la persecución más dura y cruel de todas las precedentes. Hasta entonces el cristianismo había permanecido como relación ilegal, *religio illicita*. Las persecuciones habían sido esporádicas dependiendo en gran medida del ánimo del emperador, del momento o de su salud mental. Incluso Marco Aurelio conocido como el filósofo de los grandes valores estoicos propinó una persecución a los cristianos ocasionando cientos de muertos. Sin embargo, las persecuciones eran puntuales y arbitrarias, completamente impredecibles y cuando pasaba el huracán los cristianos recuperaban una especie de tácito *modus vivendi* con Roma⁹. Dicho *modus vivendi* se puede constatar a través del conocido documento de Trajano del año 113. Se trata de una serie de instrucciones del emperador a su amigo Plinio el Joven que era en aquel entonces gobernador de la provincia de Bitinia, en Asia Menor. Ante la presión de la población que incitaba al gobernador a castigar a los cristianos pues los acusaban de ladrones y adúlteros, Plinio quiso investigar la realidad de tales acusaciones. No pudiendo encontrar culpa en ellos informó a Trajano quien le respondió del siguiente modo:

“Siempre que te sea posible, deja en paz a los cristianos. Su religión es ilícita, pero no son malos ciudadanos” y, si por la denuncia de sus vecinos “debes ponerlos a prueba y proponerles que ofrezcan un sacrificio ante la estatua del emperador. Si lo hacen, déjalos en libertad. Si se niegan, castígalos con la muerte” recomendándole además no tener en cuenta las denuncias anónimas¹⁰.

⁹ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰ *Ibidem*, p. 21.

Esta era la rutina en tiempos de tranquilidad en contraste con los tiempos de persecución en que parecían abrirse las puertas del infierno. En todo caso, la mecánica legal actuaba más a favor de la libertad religiosa pues los cristianos eran ilegales y estaban castigados con la pena de muerte, sin embargo, la maquinaria de la aplicación de la ley quedaba en manos de los informadores y además si los cristianos aceptaban rendir culto al emperador no se les condenaba. Así en este ambiente ilógico el cristianismo se extendió¹¹.

C. Aceptación:

Al poco de las persecuciones de Diocleciano, el cristianismo era ya un verdadero problema interno para Roma y un desconcierto en la política imperial que oscilaba en su relación con el cristianismo que generaba un gran desasosiego pues a los intentos de legalización plena le seguían otros de tremendas persecuciones hasta que primero el Edicto de Galerio del año 311 y, posteriormente, el Edicto de Milán del año 313 pusieron fin definitivo a las persecuciones cristianas pues quedaron legalizados. De tal modo que tras ser perseguidos durante doscientos cincuenta años los cristianos fueron aceptados gracias a Constantino, hijo de Santa Elena, quien probablemente fue el primer emperador cristiano al recibir el bautismo precisamente antes de morir. A partir de entonces se sucederán los emperadores cristianos, salvo la excepción sonada de Juliano el Apóstata.

Finalmente, en la cuarta fase mencionada, Teodosio en el año 380 d.C. promulgó el conocido Edicto que pone título a esta participación donde reconoce el cristianismo como religión oficial del Imperio. Como sabemos Roma Occidental acabó por caer, pero lo que cayeron en realidad fueron sus instituciones, todas salvo la Iglesia que era Romana y que no había escapado del monismo quedando altamente politizada. Lo cual marcó gravemente a la Iglesia y hoy en día sigue siendo especialmente estudiado por el doctor Luzón con un espíritu crítico en su obra *Quo Vadis Ecclesia*¹². A pesar de los incontables errores de la Iglesia católica, ésta sigue en pie y lo cierto es que Jesús mismo dijo que así sería hasta el final de los tiempos. En este sentido, queremos terminar esta ponencia con cierto humor al recordar la narración que el mismo autor comenta en alguna de sus conferencias por la que recuerda la anécdota célebre de Napoleón al decirle a un cierto cardenal Ercole Consalvi -Secretario de Estado de Pío VII- que iba a destruir la Iglesia, el cual le contestó en términos

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² Javier Luzón Peña, *¿Quo Vadis Ecclesia? ¿A dónde vas, Iglesia, celebrando en falso los sacramentos?*, Editorial Altolacruz: Madrid, 2021.

Actas de la Jornada:
Las relaciones entre la Iglesia y el Estado:
una aproximación jurídica multidisciplinar
aproximados: Excelencia, los obispos y los sacerdotes llevamos ochocientos
años intentándolo desde dentro y no lo hemos conseguido todavía.

BIBLIOGRAFÍA

- Luzón Peña, J. *¿Quo Vadis Ecclesia? ¿A dónde vas, Iglesia, celebrando en falso los sacramentos?*, Editorial Altolacruz: Madrid, 2021.
- Ehler, Sidney Z., *Historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, Ediciones Rialp: Madrid, 1966.
- Navarro-Valls, R., Palomino, R., *Estado y Religión. Textos para una reflexión crítica*, Ariel: Barcelona, 2000.



LA INQUISICIÓN Y LA COMPAÑÍA DE JESÚS¹³

MARÍA JESÚS TORQUEMADA¹⁴,
Profesora titular de Historia del Derecho y
las Instituciones. Facultad de Derecho,
Universidad Complutense de Madrid.
mariajesustorquemada@der.ucm.es

Sería demasiado prolijo intentar reseñar aquí los innumerables trabajos escritos sobre la evolución de la Compañía de Jesús desde su nacimiento en España durante el reinado de Carlos I hasta su caída en desgracia durante el siglo XVIII.

Este trabajo¹⁵ intenta poner en relieve unos aspectos muy concretos de su andadura histórica: el cambio de criterio aplicado a lo largo de los siglos por parte de la monarquía a la hora de considerar el papel de esa institución religiosa en el seno de la sociedad española y el papel que desempeñó el aparato inquisitorial en todo ese contexto.

Hay tres actores principales que interactuaron a lo largo del proceso: por una parte, la monarquía española. Por otro lado, el universo jesuita, surgido en

¹³ Jornada realizada en el marco de las actividades propias del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART). Dentro de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos.

¹⁴ María Jesús Torquemada. Doctora en Derecho y Profesora titular de Historia del Derecho y las Instituciones. Facultad de Derecho. Universidad Complutense de Madrid. Correo electrónico: mariajesustorquemada@der.ucm.es. Ha investigado y publicado sobre varios temas relacionados con la Inquisición española (delito de brujería, el personal inquisitorial, censura...), aspectos históricos de la legislación local, consumo, medio ambiente, el Franquismo, discriminación de género a lo largo de la historia, etc. De todo ello ha impartido conferencias, seminarios y cursos en diversas universidades españolas y algunas extranjeras, como Mesina, Grenoble, Zagreb, Harvard, Santo Domingo, Lisboa, Berkeley, etc.

¹⁵ Este trabajo de investigación pertenece al Proyecto titulado "Conflicto y reparación en la historia jurídica española moderna y contemporánea", referencia PID2020-113346GB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (MCIN/AEI /10.13039/501100011033).

1534 de la mano del español Ignacio de Loyola y, por último, basculando entre ambos, el aparato inquisitorial.

En cuanto a la Inquisición española, cabe decir que se trata de una organización a caballo entre la religión y el poder político¹⁶, pues se creó en 1478 como uno más de los Consejos en que se estructuraba el aparato de gobierno de la monarquía española en la Edad Moderna, de modo que nunca dejó de ser un instrumento en las manos del rey hasta el final del Antiguo Régimen.

Con el beneplácito de la corona, el Santo Oficio adquirió paulatinamente, pero con paso firme, unas atribuciones que, so color de incidir principalmente en la necesidad de controlar la ortodoxia de la fe católica en los territorios hispánicos, ampliamente acrecentados tras el descubrimiento de América, en realidad se extendió a otras esferas de la vida social española, llegando a tener jurisdicción sobre temas tan dispares como la conducta sexual de los súbditos, la administración del sacramento de la penitencia, la falsificación de moneda, la censura literaria, etc.

Lo anterior era útil a los intereses del rey debido a que los tribunales inquisitoriales no se hallaban condicionados en su actuación por las ataduras que constreñían al monarca en los reductos pactistas de la corona de Aragón, Navarra y territorios vascos. Así fue como el Santo Oficio pasó de ocuparse casi exclusivamente de juzgar a los judaizantes o falsos conversos durante las primeras épocas de su existencia, a convertirse en la *longa manus* del rey cuando aparecieron en el horizonte la amenaza luterana primero y la Ilustración después. Eran esos unos movimientos procedentes del extranjero que amenazaban con derrumbar el edificio político y jurídico de raigambre medieval sobre el cual se sustentaban las ansias de poder omnímodo de los reyes españoles, únicamente limitadas por los pactismos heredados de los primeros Austrias y que les impedían actuar con soltura en los mencionados territorios. Solo la Inquisición estaba dotada, al menos en teoría, de la capacidad requerida para actuar dentro de los reinos de Aragón, Cataluña, Valencia, Mallorca, Navarra y territorios vascos sin que sus autoridades políticas pudieran esgrimir los pactos originarios en que basaban sus exenciones y particularidades intocables. Esa extraordinaria capacidad de maniobra comportaría con el tiempo

¹⁶ No en vano los monarcas con los que arrancó este sistema político y jurídico fueron los Reyes Católicos, recibiendo, en adelante, el título de *católicas majestades* todos los reyes españoles a partir de entonces y a lo largo de todo el Antiguo Régimen.

no pocos conflictos entre otros poderes civiles dependientes de la corona y los inquisitoriales¹⁷.

En ese escenario inicial nace La Compañía de Jesús. Aunque fue creada por Ignacio de Loyola en 1534 no sería aprobada por el pontífice Paulo III hasta 1540¹⁸.

Desde el inicio, la nueva orden introdujo innovaciones en el modo de vida de los religiosos, tales como la supresión de prácticas de origen medieval, por ejemplo, los ayunos, oraciones diarias, penitencias, uniformes, etc., con el fin de dotar a los jesuitas de mayor flexibilidad y capacidad de actuación en el ámbito de la sociedad donde debían predicar la religión católica. Pero la más importante de esas innovaciones consistía en la estructura altamente centralizada de la Orden. El Superior ostentaría su cargo de manera vitalicia, y las reglas relativas a los votos que debían prestar los neófitos recalcan la importancia de la obediencia. Esta incluía de manera especial la sumisión al pontífice, norma que se convertiría en una directriz fundamental y que acabaría acarreado serios problemas a los jesuitas cuando en el siglo XVIII finalizase la simbiosis entre el altar y el trono que se prolongó desde los tiempos de San Ignacio hasta la eclosión de los regalismos europeos.

Pero lo cierto es que la Compañía de Jesús fue adquiriendo gran poder y notoriedad desde su fundación antes de mediados del siglo XVI debido, precisamente, a las mencionadas características que la distinguían de otras órdenes religiosas. Su esencia docente y misionera le proporcionó un papel preponderante en la evangelización de los territorios de ultramar y se plasmó también en la creación de numerosos centros de enseñanza regentados por la Compañía.

Aunque el papel de la Compañía de Jesús en la repulsión de la Reforma luterana ha sido controvertido en las obras de algún autor¹⁹, predomina la idea de que durante los siglos XVI y XVII los jesuitas se convirtieron en firmes aliados

¹⁷ Domínguez Ortiz, Antonio, "La Monarquía, los poderes civiles y la Inquisición", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1997, pp. 1587-1599.

¹⁸ La bula de confirmación se titula *Regimini militantis Ecclesiae*.

¹⁹ Batllori, Miguel, "El mito contrarreformista de San Ignacio anti-Lutero", *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535, libro-homenaje de las Universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V centenario de su nacimiento*, Julio Caro Baroja & Antonio Beristáin, San Sebastián, Kutxa, 1991, pp. 87-93.

de la monarquía española, ayudando a consolidar su poder y a librarla de la amenaza protestante que cundía a lo largo y ancho del resto de Europa²⁰.

Eran tiempos de simbiosis entre el aparato de poder regio y las instituciones eclesiásticas, con especial relieve de la Compañía de Jesús, que, junto con los controles inquisitoriales, ayudó a defender las fronteras de la monarquía frente a las amenazas de infección herética procedentes de la Europa ya adscrita a las tesis protestantes²¹.

Una vez consolidada la Contrarreforma en buena medida gracias a la militancia de los jesuitas, estos habían adquirido una serie de prebendas y potestades extraordinarias en comparación con cualquier otra orden religiosa. La Inquisición española, otrora omnipotente en su papel como guardián de la ortodoxia, empezó a observar que la Compañía estaba haciendo ciertas incursiones en algunos ámbitos que habían sido hasta entonces exclusivos de su jurisdicción, de manera que su influencia empezó a despertar no pocos celos entre los miembros del Santo Oficio.

De hecho, algunos jesuitas habían conseguido introducirse como consejeros de los monarcas austriacos españoles y sus parientes más directos, de manera que pocas decisiones de enjundia se adoptaban sin su concurso. Algunos jesuitas notables llegaron a conformar una verdadera red de inteligencia de la monarquía española, haciendo y deshaciendo desde sus confesonarios, manipulando a la realeza y a los nobles para que se plegaran a los intereses de la Compañía²². Tanta era su influencia que consiguió para sí ciertas atribuciones que tradicionalmente se reservaban de manera exclusiva al aparato inquisitorial²³. Tenían, por ejemplo, licencia para leer libros prohibidos

²⁰ Burrieza Sánchez, Javier, "La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica", *Hispania Sacra*, vol. 60, nº 121, 2008, pp. 181-229.

²¹ Egido López, Teófanos (coord.), Javier Burrieza Sánchez, Manuel Revuelta González, *Los Jesuitas en España y en el Mundo hispánico*, Madrid, 2004.

²² Burrieza Sánchez, cit., "La Compañía...", p. 194: *Ignacio de Loyola había plasmado desde el principio la manera en que los jesuitas debían comportarse con los sectores más privilegiados. Por una parte, se consideraba que los de la Compañía tenían que escuchar a los «menos importantes en dignidad y autoridad, debiéndoles hablar poco y despedir pronto; pero por la otra, «los grandes o mayores» debían recibir su atención, sabiendo previamente cómo abordarles de acuerdo a su modo de ser. Tenían que alabar sus buenas costumbres, sin denunciar las malas.*

²³ González Novalín, José Luis, "La Inquisición y la Compañía de Jesús", *Anthologica Annua*, 37, (1990), pp. 84-91.

en los índices inquisitoriales sin necesidad de gestionarla a través del Santo Oficio.

La Inquisición, supuestamente, era autosuficiente para controlar todos los temas de censura (obras escritas, representaciones artísticas, objetos suntuarios, etc.), pero la Compañía de Jesús obtuvo licencia directamente del pontífice Paulo II, desde la propia fundación de la orden en 1540, para Ignacio de Loyola y algunos de sus seguidores.

Además, también obtuvieron del papa la facultad para absolver de herejía en el confesonario, si bien solamente *in foro conscientiae*, lo cual implicaba que, por lo menos, el Santo Oficio conservaba la facultad de resolver sobre dicho delito en el fuero externo para los casos en que, absueltos los penitentes por los sacerdotes jesuitas, trascendieran sus pensamientos o actos heréticos cara al exterior y resultaran conocidos fuera de la intimidad propia del sacramento de la penitencia²⁴.

Por otro lado, los bautizados que trataran con herejes y les fuera probado en un proceso inquisitorial, serían excomulgados por el Santo Oficio. Los jesuitas estaban exentos de la excomunión por semejantes tratos debido a tener como una de sus misiones fundamentales la de actuar en tierras de protestantes para intentar combatir la herejía de Lutero desde el corazón de los propios países infectados por esa doctrina: *possunt nostri haereticis cohabitare*

El papa Gregorio XIII confirmaría estos privilegios en algunos breves promulgados entre 1572 y 1575²⁵.

Todo ello empezó a generar un cierto resquemor por parte de las autoridades inquisitoriales, que veían cómo la corona colmaba a la Compañía de atribuciones que antes les fueron conferidas en exclusiva a los tribunales del Santo Oficio. Pero, de momento, no hubo conflicto abierto entre ambas instituciones.

El segundo estadio de la evolución de la Compañía de Jesús lo marca la elección del General Aquaviva en 1581. Este dio un cambio de timón en la orden y decretó varias innovaciones que no fueron bien acogidas por los miembros

²⁴ Ello en virtud de un breve fechado el 22 de octubre de 1552.

²⁵ Goeststouwers, Joannes Baptist los enumera en su obra *Synopsis Historiae Societatis Iesu*, Lovaina, 1950, p. 65.

tradicionalistas, que reivindicaban la fidelidad absoluta a las reglas marcadas en su día por Ignacio de Loyola. A partir de entonces comienzan los verdaderos conflictos con el Santo Oficio español.

En efecto, en los años 80 del siglo XVI, una serie de jesuitas de origen castellano enviaron memoriales al Consejo de Inquisición para denunciar que las innovaciones en el seno de la orden irían en claro perjuicio de la tradicional armonía entre la monarquía española y la Compañía. Los memorialistas castellanos pretendían volver a la regla estricta establecida por San Ignacio. Estos fueron respaldados por el rey Felipe II. Pero en esta etapa había otro aparato inquisitorial paralelo al español. La Inquisición romana fue la institución a la que acudieron otros jesuitas partidarios de la reforma que pretendían arrancar definitivamente el control de la orden de las manos españolas, remitiendo memoriales anónimos al Santo Oficio romano²⁶. Todo ello estuvo a punto de producir una escisión en el seno de la propia Compañía de Jesús.

Así pues, los jesuitas reformadores italianos recurrieron a la Inquisición romana para forzar al nuevo General a que llevara a cabo las reformas que ellos pretendían. Todo ello ocurría en Italia.

Mientras tanto, en España se recrudecían las protestas de la Inquisición por lo que esta consideraba un abuso a la hora de controlar los jesuitas asuntos relativos a la herejía. Las nuevas tendencias implicaban que el Santo Oficio pudiera auditar periódicamente a la Compañía de Jesús, a lo cual se oponían vivamente los tradicionalistas.

Por si fuera poco, había otro foco de conflicto con el Santo Oficio: existían numerosos litigios porque los miembros de la Compañía se abrogaban la potestad de resolver asuntos de solicitud en confesión cuando los presuntos solicitantes eran miembros de la orden. Ello fue ampliamente denunciado por el aparato inquisitorial ante el monarca. Terció el pontífice y en 1591 este decidió zanjar la cuestión por medio de una solución salomónica a la que ya hemos aludido anteriormente: los jesuitas podrían resolver en cuanto al fuero interno, quedando para la Inquisición las competencias relativas al fuero externo²⁷.

²⁶ Jiménez Pablo, Ester, "El final de la hegemonía hispana en la Compañía de Jesús: los memorialistas italianos (1585-1593)", *Hispania Sacra*, 140, LXIX, julio-diciembre 2017, pp. 619-637: p. 620: *La Inquisición romana fue, por tanto, el instrumento al que los jesuitas reformadores italianos acudieron para obligar al General a acometer una serie de reformas internas*

²⁷González Novalín, cit., p. 100.

Pero esos embates no fueron suficientes para desacreditar a los jesuitas, de manera que, al final del siglo XVI, la Inquisición española recurrió a lo que mejor sabía hacer: generar la sospecha de que ciertos miembros de la orden mantenían posturas heréticas semejantes al iluminismo²⁸.

A base de estas y otras denuncias, la Inquisición iba ganándole el pulso a la Compañía y en 1587 se llegó a prohibir que los jesuitas pudieran salir de los territorios españoles sin licencia del Santo Oficio²⁹.

La Compañía dio otro paso atrás cuando, ante las sospechas de que los miembros de la orden eran elegidos sin demasiadas garantías en cuanto a su formación y voluntad de preservar la pureza de la fe católica, la Sagrada y General Congregación de la Orden estableció sendos estatutos de limpieza de sangre para sus miembros en 1593 y 1608. Aquaviva solo podría gobernar con cierta tranquilidad si cedía ante las presiones de los inquisidores españoles para establecer estatutos de limpieza de sangre³⁰, al haberse comprobado que algunos jesuitas a veces tenían ascendencia judía. Por otro lado, el divorcio con la Inquisición quedó también de manifiesto en que durante esas mismas congregaciones se prohibió que los miembros de la orden pudieran acceder a cargos del Santo Oficio.

De este modo, al final del siglo XVI la Inquisición española había superado la etapa en que ejerció prioritariamente como organismo destinado a la erradicación de los falsos conversos, apareciendo en el panorama español como indiscutible instrumento político de la corona para defenderse de los nuevos vientos humanistas y racionalistas que acabarían por imponerse en el universo europeo durante el siglo XVIII. También por aquel entonces se observó claramente que los jesuitas se habían decantado por secundar a toda costa la figura del papa, al que obedecían ciegamente a despecho, incluso, del absolutismo regio desplegado, por ejemplo, por los monarcas españoles allá donde los pactos heredados de sus antepasados no les imponían la sujeción a los respectivos parlamentos.

A comienzos del siglo XVII estaba claro que la Compañía de Jesús había tomado partido por la autoridad pontificia. También resultaba patente que en suelo hispano aquellas controversias pasadas con el Santo Oficio, siempre

²⁸ *Ibidem*, cit., pp. 92-98.

²⁹ *Ibidem*, p. 100.

³⁰ Jiménez Pablo, cit., p. 631.

celoso de su ámbito jurisdiccional, se habían resuelto, en líneas generales, a favor de este último. Las concesiones a los jesuitas en lo relativo al fuero interno importaban poco a la Inquisición, mucho más preocupada por su imagen hacia la sociedad española en general. Las concesiones a la Compañía no habían mermado un ápice su consideración de organismo ubicuo y omnipotente a la hora de reprimir los muchos delitos atribuidos a su jurisdicción.

Así se conjugó el difícil equilibrio de poderes entre el monarca, su instrumento inquisitorial y la Compañía de Jesús hasta el surgimiento de la política regalista desarrollada por algunas monarquías europeas, entre ellas la española, durante el siglo XVIII³¹.

Como se ha señalado anteriormente, la semilla de la discordia ya estaba sembrada mucho antes de que la filosofía imperante en el periodo de las Luces hiciera mella en la forma de entender la religión y la monarquía a lo largo y ancho de la Europa dieciochesca.

El proceso de politización del aparato inquisitorial comenzó desde el siglo XVI, haciéndose sentir ya su total adscripción a los intereses de la Corona de manera exclusiva y dejando en un segundo plano todo lo relativo a la ortodoxia religiosa. Ya en esta etapa tuvieron lugar procesos inquisitoriales contra notables jesuitas, como el conocido caso de Mariana, a pesar de haber sido el acusado censor inquisitorial en causas tan conocidas como la de la Biblia de Amberes³².

La Compañía de Jesús había conseguido capear el temporal ocasionado por las sospechas de herejía que pesaban contra ella durante la etapa de la Reforma luterana y luego durante el siglo XVII. De hecho, había evolucionado como una institución pujante que, a esas alturas, amagaba con oscurecer la misma potestad del monarca, siempre sobre la base de su incondicional adhesión a la autoridad pontificia y el patrocinio tradicionalmente ejercido por el papa sobre los jesuitas.

³¹ Egido, Teófanos, "El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII", *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en las España de los siglos XVII y XVIII*, Ricardo García-Villoslada (dir.), vol. 4, 1979, pp. 125-254.

³² González Novalín, cit., pp. 10-102.

Sin embargo, desde mediados del siglo XVIII se fue fortaleciendo notablemente el papel desempeñado por el Santo Oficio como garante del absolutismo borbónico, seriamente amenazado por las tendencias ilustradas que campaban por la vecina Francia y que amenazaban con poner en duda la legitimidad del Despotismo ilustrado ejercido por los borbones españoles.

La Inquisición española, haciendo gala de su indudable versatilidad como instrumento de los reyes, versatilidad demostrada sobradamente a lo largo de los siglos mutando desde su función como látigo de falsos conversos a guardiana contra el protestantismo en las fronteras juntamente con los guardias aduaneros del monarca, adoptó esta vez la misión de impedir la introducción de las obras escritas publicadas por los ilustrados franceses.

La censura se convirtió en la actividad primordial del Santo Oficio durante el siglo XVIII para evitar la infección del territorio peninsular por parte del pensamiento ilustrado que daría al traste con la monarquía francesa. Era preciso reforzar la autoridad del rey en todos los flancos y los jesuitas, que habían desempeñado un papel esencial para ayudar al monarca en su lucha contra los luteranos, ya no estaban en disposición de garantizar su adhesión incondicional a la corona en su lucha contra las ansias de injerencia por parte de las altas autoridades eclesiásticas. Hasta la llegada de los borbones a la corona española, la luna de miel entre el pontificado y el trono español había proporcionado a la Iglesia no pocas prerrogativas y ventajas, por ejemplo, de carácter fiscal. Ello estaba reñido con los nuevos vientos que corrían por Europa, tendentes a separar la Iglesia del Estado.

Aquellas pretéritas tensiones entre la Inquisición y los jesuitas se habían resuelto claramente a favor del Santo Oficio como aparato instrumental de la monarquía hispana que sobrevivió durante todo el Antiguo Régimen hasta 1834. De nada le sirvió a la Compañía de Jesús haber trabajado codo a codo con la Inquisición para proteger del luteranismo a todos los territorios españoles cuando prendió el protestantismo en Europa. Su ciega obediencia al papa en contra del regalismo acabaría firmando su decreto de expulsión.

En efecto, la Compañía fue expulsada de los territorios peninsulares españoles en abril de 1767 de manera sorpresiva, secreta y rápida. También lo sería poco después de otros dominios relacionados directa o indirectamente con la corona española, siempre bajo los mismos parámetros de sigilo y premura³³. Antes de eso, los jesuitas habían sido expulsados de Portugal y de Francia, mientras en España habían incurrido en sospecha de ser instigadores de una serie de motines en 1766. Ello sirvió de pretexto para que, según se supo después, el rey Carlos III llevara a cabo una serie de averiguaciones al respecto entre los obispos españoles. Campomanes había preparado un decreto de expulsión que fue ratificado por el monarca el 20 de febrero de 1767³⁴. La ejecución material del decreto tuvo innumerables consecuencias, especialmente en lo tocante a las relaciones entre el papado y el rey Carlos III, sin desdeñar las secuelas de carácter económico, pues la Compañía fue desposeída prácticamente de todos sus bienes³⁵. Sin embargo, sería rehabilitada el 7 de agosto de 1814 por el papa Pío VII, de modo que Fernando VII les permitió el regreso a España el 15 de mayo de 1815. Pero ya no se volvería a plantear el antiguo conflicto de competencias entre la Inquisición y la Compañía de Jesús. Hacía tiempo que en esa contienda había vencido el Santo Oficio y quedaba claro que a esas alturas ya no tenía la menor importancia.

A pesar del acoso intermitente por parte de las autoridades políticas de los países occidentales e incluso del papado contra los jesuitas, al comenzar el siglo XIX habían logrado expandirse a lo largo y ancho de todos los continentes, fundando multitud de instituciones de enseñanza basadas en los principios rectores de la Compañía. Eso les conferiría fuerza para resurgir de sus cenizas una y otra vez a lo largo de la Historia, tanto en España como en otros muchos países cuyas autoridades pretendieron erradicar la Compañía de Jesús.

³³ Alejandro García, Juan Antonio y Torquemada Sánchez, María Jesús, "La expulsión de los Jesuitas del Reino de Nápoles: algo más que una obsesión", *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2000, nº 7, pp. 223-307.

³⁴ La expulsión de los jesuitas de España (1767) - Expulsión y exilio de los jesuitas de los dominios de Carlos III
[consultado el 17-07-2025]

³⁵ Rodríguez Souquet, Carlos, "Crónica de una expulsión (1767). Los jesuitas en España", *Montalbán*, nº 61, semestre enero-junio 2023, pp. 419-469.

En el caso español, La Compañía fue suprimida en varias ocasiones. Aparte de la antes mencionada primera expulsión de 1767, el propio papa Clemente XIV la suprimió en 1773 cediendo a las presiones de las monarquías regalistas europeas. Ya en el siglo XIX, la Compañía sería suprimida cada vez que soplaban en España vientos liberales: en 1820 dentro del marco del trienio, en 1835 debido a las Guerras Carlistas y en 1868 a tenor de la filosofía que puso en marcha el sexenio revolucionario. En el siglo XX se produciría la última expulsión, decretada por el republicano presidente Azaña en 1932³⁶.

En suma, a la larga los jesuitas consiguieron lo que nunca logró la institución inquisitorial, diseñada para servir solamente a una monarquía de corte absolutista propia del modelo que sustentó el poder político en España durante todo el Antiguo Régimen. El Santo Oficio no tuvo más remedio que extinguirse con la llegada del liberalismo jurídico y la consiguiente separación radical entre las normativas eclesiástica y temporal.

A modo de conclusión y examinando el tema que nos ocupa desde la perspectiva de las relaciones Iglesia-Estado durante el siglo XVIII, llama la atención la culminación del regalismo propio del Despotismo Ilustrado durante el reinado de Carlos III. La Compañía de Jesús, otrora poderosa institución que marcaba incluso en buena medida los designios de la corona española a través del confesonario cuando a este accedían los monarcas españoles y otros gobernantes, cayó en desgracia debido, en gran parte, a su incondicional sumisión al papado, enemigo secular más o menos larvado del Santo Oficio español desde que el propio Sixto IV se arrepintiera de haber puesto en mano de los Reyes Católicos un formidable instrumento de poder otorgándoles la potestad de nombrar inquisidores³⁷. La autoridad del sumo pontífice, indiscutible e indiscutida durante el reinado de los Austrias, comenzó a declinar a raíz de la expansión de la filosofía ilustrada, filosofía de la cual no solo participaron los artífices de la Revolución Francesa, sino también los monarcas europeos dieciochescos, que preferían apuntalar su poder absoluto a la hora de gobernar

³⁶ La última expulsión de los jesuitas
[consultado el 15-07-2025]

³⁷ Martínez Díez, Gonzalo, "Los pontífices romanos ante la Inquisición española (Hasta la muerte de Fernando el Católico)", *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, 1998, pp. 91-108.

y legislar en sus territorios sin necesidad de asumir como propias las normas emanadas de Roma, como había sido el estilo hasta entonces.

BIBLIOGRAFÍA

Alejandro García, Juan Antonio y Torquemada Sánchez, María Jesús, “La expulsión de los Jesuitas del Reino de Nápoles: algo más que una obsesión”, *Cuadernos de Historia del Derecho*, 2000, nº 7, pp. 223-307.

Batlloiri, Miguel, “El mito contrarreformista de San Ignacio anti-Lutero”, *Ignacio de Loyola, Magister Artium en París, 1528-1535, libro-homenaje de las Universidades del País Vasco y de la Sorbonne a Ignacio de Loyola en el V centenario de su nacimiento*, Julio Caro Baroja & Antonio Beristáin, San Sebastián, Kutxa, 1991, pp. 87-93.

Burrieza Sánchez, Javier, “La Compañía de Jesús y la defensa de la monarquía hispánica”, *Hispania Sacra*, vol. 60, nº 121, 2008, pp. 181-229.

Domínguez Ortiz, Antonio, “La Monarquía, los poderes civiles y la Inquisición”, *Anuario de Historia del Derecho Español*, 1997, pp. 1587-1599.

Egido López, Teófanos (coord.), Javier Burrieza Sánchez, Manuel Revuelta González, *Los Jesuitas en España y en el Mundo hispánico*, Madrid, 2004.

Egido López, Teófanos, “El Regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en las España de los siglos XVII y XVIII*, Ricardo García-Villoslada (dir.), vol. 4, 1979, pp. 125-254.

Goeststouwers, Joannes Baptist, *Synopsis Historiae Societatis Iesu*, Lovaina, 1950.

González Novalín, José Luis, “La Inquisición y la Compañía de Jesús”, *Anthologica Annua*, 37, (1990), pp. 84-91.

Jiménez Pablo, Ester, “El final de la hegemonía hispana en la Compañía de Jesús: los memorialistas italianos (1585-1593)”, *Hispania Sacra*, 140, LXIX, julio-diciembre 2017, pp. 619-637.

Martínez Díez, Gonzalo, “Los pontífices romanos ante la Inquisición española (Hasta la muerte de Fernando el Católico)”, *Revista de Inquisición (Intolerancia y Derechos Humanos)*, 1998, pp. 91-108.

Rodríguez Souquet, Carlos, “Crónica de una expulsión (1767). Los jesuitas en España”, *Montalbán*, nº 61, semestre enero-junio 2023, pp. 419-469.

WEBGRAFÍA

Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes:

[La expulsión de los jesuitas de España \(1767\) - Expulsión y exilio de los jesuitas de los dominios de Carlos III](#)

ABC sociedad:

[La última expulsión de los jesuitas](#)



TRIBUNALES, CAZA DE BRUJAS E INQUISICIÓN: UNA APROXIMACIÓN REALISTA³⁸

JOSÉ FRANCO-CHASÁN³⁹

Profesor Ayudante Doctor de Historia del Derecho y de las
Instituciones
Universidad Rey Juan Carlos
jose.franco@urjc.es

Existen dos formas principales de abordar las instituciones, que dependen en gran medida del estrato sociocultural y religioso de los distintos Estados. Por un lado, encontramos una concepción de corte norte europeo, según la cual los países son más proclives a mantener una concepción popular de la justicia, más vinculada a la acción del pueblo, con menor relevancia de las instituciones «oficiales». Por el contrario, los países mediterráneos, probablemente debido a la influencia del Imperio Romano, tienden a actuar según decisiones jerárquicas cuando se trata de justicia y gobernanza. Las primeras suelen ser más rápidas, prácticas y empoderan al pueblo. Sin embargo, suelen ser más violentas y los

³⁸ Jornada realizada en el marco de las actividades propias del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART). Dentro de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos.

³⁹ Profesor Ayudante Doctor (acreditado a Profesor Contratado Doctor por la ANECA) de Historia del Derecho en la Universidad Rey Juan Carlos (Madrid). Doctor en Derecho por la Universitat de València (cum laude y mención internacional), Máster Universitario en Derechos Humanos (Universitat de València) y Máster Universitario en Bioética (UCV). Trabajó como investigador en la Universität Augsburg (Alemania) durante tres años. Ha llevado a cabo varias estancias internacionales en Lausanne (Suiza), Princeton (EE.UU.) y el Max-Planck-Institut (Fráncfort del Meno, Alemania). Trabajó en la Universidad CEU Cardenal Herrera en la que fue profesor en el Departamento de Derecho Romano y profesor de *Bioethics* en el Grado en Medicina. Actualmente es Investigador Principal (IP) del Proyecto “Hispanosfera” de la URJC. Asimismo, es investigador en 2 proyectos de investigación y en 2 proyectos de innovación docente. Es Secretario de la Revista General de Derecho, Literatura y Cinematografía (IUSTEL). Asimismo, es miembro de la Sociedad Española de Historia del Derecho (SEHD), de la *European Society for Comparative Legal History* (ESCLH) y del *Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte* (MPIeR).

derechos humanos pueden verse afectados. En cambio, las políticas «institucionalizadas» son más lentas, pero más seguras y libres de la presión pública. Analizaremos la institución de la Inquisición española frente a los jurados populares en Inglaterra y principios de Estados Unidos. En concreto, abordaremos la forma en que se trató la brujería en España (Brujas de Zugarramurdi) y en Angloamérica (Brujas de Salem).

El llamado *Malleus Maleficarum* fue el tratado sobre brujería más importante de Europa. Es de sobra conocido que su autoría fue dual: se atribuye a los monjes dominicos Heinrich Kramer y Jacob Sprenger. Este texto ostentó una importancia capital en los juicios contra las brujas que se produjeron a lo largo del continente europeo y su relevancia se extendió durante siglos. Dentro de este periodo de gran angustia e histeria por la caza de brujas, muchas personas estaban a favor de aplicar y apoyar el uso de este texto, mientras que otras lo rechazaban abiertamente. Respecto a la primera postura encontramos a personalidades tan relevantes como Jean Bodin, Martín del Río o Bernardo Rategno. Por lo que respecta a la segunda, la oposición al mismo fue abanderada por personalidades españolas de renombre como Salazar Frías, Pedro de Valencia o Francisco Vaca.

Particularmente, en España, todo se remonta a la caza de brujas de Labourd de 1609. En esa localidad perteneciente al País Vasco francés se inició una investigación contra la brujería capitaneada por Pierre de Lancre, al cual se le había encomendado la misma por las autoridades reales⁴⁰. El conflicto comenzó con unas acusaciones de brujería a las que le siguió la quema en la hoguera de hasta 70 personas⁴¹. Los mecanismos utilizados acusaban una falta de rigor y una subjetividad impropia de un sistema jurídico mínimamente garantista:

«Así, comenzó a investigar la brujería, con la ayuda de una joven vidente de 17 años llamada Morguy, que lograba identificar, gracias a la coloración de la piel, a los humanos que habían sido ungidos por el demonio, el *stigma diaboli*, la marca del diablo. Marca que las brujas llevaban en lugares ‘muy secretos’. Gracias a este procedimiento, y en sólo 4 meses, Morguy y Lancre lograron desenmascarar a 3.000 brujos y brujas»⁴².

⁴⁰ Directamente por mandato del rey Enrique IV de Francia y III de Navarra.

⁴¹ Las cuales llegaron incluso a afectar a los propios sacerdotes, ya que De Lancre sostenía que no era infrecuente la celebración de “misas negras” en las que sacerdotes consagraban hostias negras.

⁴² “La razia de brujas vascas de Pierre de Lancre”, *Taxlaparta*, 7/11/2018, enlace: <https://www.txalaparta.eus/es/noticias/1610-razia-de-brujas->

De Lancre, en su obra magna *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Démons*⁴³, dejaba entrever características que denotaban la práctica de la brujería:

«Bailar indecentemente, comer en exceso, hacer el amor diabólicamente, cometer actos atroces de sodomía, blasfemar escandalosamente, vengarse insidiosamente, correr tras todos los deseos horribles, sucios y burdamente antinaturales, guardar sapos, víboras, lagartos y toda clase de veneno como cosas preciosas, amar apasionadamente a una cabra apestosa, acariciarla amorosamente, asociarse y aparearse con ella de manera repugnante y escabrosa: ¿no son estas las características incontroladas de una ligereza de ser sin igual y de una inconstancia execrable que sólo puede ser expiada mediante el fuego divino que la justicia colocó en el Infierno?»⁴⁴.

Sea como fuere, los sucesos de Labourd contribuyeron a extender esta incipiente histeria colectiva, miedo y caza de brujas a otras regiones del norte de España como Navarra o Logroño. Precisamente en esta última asistiríamos a la oposición al fanatismo de uno de los personajes clave de esta historia: Alonso de Salazar y Frías. En la localidad navarra de Zugarramurdi se celebró un gran Auto de Fe el 8 de noviembre de 1610. De los 53 presos resultantes, un total de 29 fueron acusados de brujería: 5 fueron quemados vivos y otros 6 fueron quemados en efigie⁴⁵. Todo ello provocó la reacción del Consejo de la Inquisición. Salazar y Frías fue a visitar las comarcas de Navarra ofreciendo un Edicto de Gracia invitando a la población local a retractarse de sus errores, pecados y declaraciones.

No obstante, Salazar y Frías no fue el único pensador español que se opuso a estas ideas. Francisco de Vaca había elaborado un informe contra esos juicios mucho antes que él (casi un siglo antes en Barcelona). Por tanto, sus conclusiones eran previsibles. En 1612, presentó las conclusiones ante el Consejo Supremo de la Inquisición Española: había reconciliado hasta 1.802 personas, de las cuales 1.384 eran niños. Tras examinar detenidamente todas

[vascas?srsltid=AfmB0opvWUPRXa0fi5Dbsam1XFD7ZDFr2BAjeW7sBY2PK7rCxRiDolK7](https://www.vascas.es/servletid=AfmB0opvWUPRXa0fi5Dbsam1XFD7ZDFr2BAjeW7sBY2PK7rCxRiDolK7). Visto en: 04.06.2025.

⁴³ De Lancre, Pierre, *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Démons*, París : J. Berjon, 1612.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 33-34.

⁴⁵ Esta era una práctica habitual de impartir justicia de manera simbólica ya que, en los procesos de brujería, era común que los presos enfermaran, murieran, desaparecieran o escaparan, de manera que lo que se quemaba era una suerte de muñeco representando al susodicho.

las acusaciones y todas las pruebas que apuntaban a asesinatos, aquelarres y cosas como relaciones sexuales con demonios, Salazar y Frías llegó a la conclusión de que no podía hallar ninguna certeza ni ningún indicio que permitieran concluir que se estaba produciendo un acto de brujería y que los solos testimonios de cómplices no bastaban siquiera para decretar ni una sola detención.

Si bien es cierto que este informe no era el primero que incluía tales recomendaciones, tiene una gran relevancia. Su interés no radicaba en el hecho del debate teológico sobre la realidad de la brujería, sino más bien en un problema legal: el problema material de tener que detener a personas basándose en simples rumores carentes de fundamento. Asimismo, se ponía de manifiesto que desde 1526 este Consejo Supremo de la Inquisición Española había rechazado la aplicación de la tradicional pena de muerte sobre la brujería, probablemente dado que los inquisidores se estaban convirtiendo cada vez más en hombres de leyes⁴⁶.

Otro de los grandes autores españoles, el propio Pedro de Valencia, elaboró en 1611 una serie de escritos en los que, aunque se mostraba lo suficientemente cauto como para no negar la realidad de la brujería, sus conclusiones sugerían que había un fuerte elemento de enfermedad mental en los sucesos de Zugarramurdi:

«Su conducta parece la de individuos locos o imbéciles más que la de herejes, y debe curarse azotándolos y golpeándolos, más que avergonzarlos o estigmatizarlos públicamente»⁴⁷.

Finalmente, en 1614, el Consejo Supremo de la Inquisición Española promulgó una serie de instrucciones. Estas eran obligatorias y establecían las líneas maestras de la política inquisitorial. Consistían en unos 32 artículos que resumaban escepticismo ante las cuestiones de la brujería. La Inquisición seguía obligada a considerar como delito la brujería, pero la inmensa mayoría de las causas serían rechazadas y referidas como una ilusión. De esta manera, España se libraría de esta histeria popular y de la quema generalizada de las brujas en una época en la que era bastante común en Europa. Teóricamente, la Iglesia admitía que el satanismo era posible, pero negaba cualquier

⁴⁶ Además, la opinión pública española se mostraba cada vez más reacia con respecto a la existencia de la brujería.

⁴⁷ De Valencia, Pedro, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a magia*, 1610.

manifestación derivada del mismo. En la práctica, la Iglesia era reacia a intervenir en casos de brujería, por lo que solía pasar la competencia a las autoridades civiles.

Por otro lado, el ejemplo angloamericano de los procesos de las brujas de Salem dibuja una historia bien distinta, por lo visceral e incontrolable de sus reacciones. Consistió en una serie de procesamientos y de audiencias que tuvieron lugar en la Massachussets colonial en la que una serie de individuos fueron acusados de brujería entre los años 1692 y 1693. Se estima que más de dos centenares de individuos fueron acusados de brujería. Los jurados se llevarían a cabo en años distintos: en 1692 comenzarían los de la *Court of Oyer and Terminer*, mientras que en 1693 se celebraría la *Superior Court of Judicature*.

Los procesos de Salem dan buena muestra de que los mismos no se circunscribían únicamente a la Europa protestante, sino también a un Estados Unidos colonial que ha servido desde generaciones para tener en cuenta la importancia del *due process of law*⁴⁸, así como para mantenerse en guardia frente a los peligros de las falsas acusaciones.

La obra de 1668 de Joseph Glanvill, *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations About Witchcraft*, fue de una gran notoriedad pues afirmaba que se podía probar la existencia de brujas y sostenía que era importante creer en el fenómeno de la brujería, entre otros muchos. La idea era simple: al negar a los espíritus, las brujas y los demonios, también se estaba negando la existencia de Dios. A pesar de la fragilidad de esta *oversimplification* la idea caló hondo y unas décadas después cuatro niñas acabarían acusando de brujería a unas mujeres del pueblo⁴⁹. Estos eventos son los que darían lugar a los procesos de las brujas de Salem que, si bien fue el más sonado, no se considera como el más antiguo⁵⁰.

Estos procesos de brujería colonial o angloamericana deberían ser observados a través del prisma del elemento religioso. Massachussets estaba

⁴⁸ Hace referencia al principio jurídico mediante el cual los ciudadanos deben poseer una serie de garantías mínimas a nivel procesal que garanticen un resultado justo y equitativo. Algunos autores han determinado que dentro del mismo se encuentra el subprincipio básico de hacer valer sus legítimas pretensiones ante el juez y del derecho a ser escuchado.

⁴⁹ Los nombres de estas niñas y adolescentes fueron los siguientes: Betty Parris, Abigail Williams, Ann Putnam Jr. y Elizabeth Hubbard.

⁵⁰ A menudo se considera que el primer caso fue el de Alsa Young en el año 1647.

gobernada en aquel entonces por líderes puritanos que, si bien no aceptaban parte de los postulados de la Iglesia de Inglaterra, tenían un fuerte componente calvinista en su origen. Asimismo, tampoco debería perderse de vista la discriminación sexual existente puesto que las mujeres eran más susceptibles de ser acusadas y quemadas en la hoguera por brujería que los hombres, si bien estos últimos no suponían excepción alguna⁵¹. Los casos de Sarah Good o Sarah Osborne eran conocidos⁵², pero sin duda el más evidente fue el caso de Tituba. Se trataba de una mujer sudamericana esclavizada de las Indias Occidentales, quien fue rápidamente discriminada por su origen étnico. Las acusaciones giraban en torno a su uso y difusión del *Malleus Malleficarum* entre chicas jóvenes de la aldea.

BIBLIOGRAFÍA

Broquerion, Françoise, “La razia de brujas vascas de Pierre de Lancre”, *Taxlaparta*, 7/11/2018, enlace: <https://www.txalaparta.eus/es/noticias/1610-razia-de-brujas-vascas?srsltid=AfmBOopvWUPRXa0fl5Dbsam1XFD7ZDFr2BAjeW7sBY2PK7rCxRiDolK7>. Visto en: 04.06.2025.

De Lancre, Pierre, *Tableau de l'Inconstance des Mauvais Anges et Démons*, París : J. Berjon, 1612.

De Valencia, Pedro, *Discurso acerca de los cuentos de las brujas y cosas tocantes a magia*, 1610.

Glanvill, Joseph, *A Blow at Modern Sadducism in Some Philosophical Considerations About Witchcraft*, London: E. Cotes, 1668.

Hale, John, *A Modest Enquiry Into the Nature of Witchcraft*, 1702.

⁵¹ Sonado fue el caso de George Burroughs quien fuera ministro de *Salem Village* entre los años 1680 y 1683, conocido por haber sido arrestado y ahorcado como brujo en agosto de 1692.

⁵² La primera fue acusada de atormentar a niños, mientras que la segunda fue acusada, entre otras cosas, de no asistir a las reuniones de la Iglesia y de intentar hacerse con la herencia de su hijo (que provenía de un matrimonio anterior).

Actas de la Jornada:
Las relaciones entre la Iglesia y el Estado:
una aproximación jurídica multidisciplinar

Jewett, Clarence F., *The Memorial History of Boston: Including Suffolk County, Massachusetts*, Boston: James R. Osgood and Company, 1881.

Kramer, Heinrich; Sprenger, Jacob, *Malleus Malleficarum*, Estrasburgo, 1487.



EL PATRONATO INDIANO: DE LA MONARQUÍA A LA INDEPENDENCIA⁵³

JESÚS MARÍA NAVALPOTRO SÁNCHEZ-PEINADO⁵⁴

Doctor en Derecho
Universidad Rey Juan Carlos
jesusmaria.navalpontro@urjc.es

1. INTRODUCCIÓN

Uno de los juristas más brillantes del Ecuador, Juan Larrea, exponía que las relaciones entre el poder estatal el espiritual -Corona e Iglesia- antes de la independencia estaban caracterizadas por el régimen de Patronato Real. Después se preguntaba: “¿qué concepto inspira el sistema?” y apuntaba:

“No se puede atribuir todo a una sola idea, pero parece predominar un sentido práctico, de eficacia evangelizadora, que deja de lado las viejas controversias teóricas sobre el predominio del Poder espiritual o el Poder temporal. Se trata de una estrecha colaboración que tiende al bien común mediante la concesión por parte del Papa de amplios privilegios a los monarcas, y de una acción generosa en esfuerzos humanos personales, organizativos y económicos, por parte del poder temporal, en beneficio de la difusión del Evangelio. Este sistema, impuesto por las circunstancias, permitió por una parte, el desarrollo de la evangelización de las misiones, la edificación de los templos y la primera organización de las comunidades locales con su respectiva jerarquía, pero contribuyó también a la decadencia moral agravada en el siglo XVIII y agudizada en el período republicano inicial.”

Este breve párrafo precisa los fundamentos del funcionamiento de un sistema armónico entre la autoridad temporal y la espiritual, cuya base se halla en el denominado “dualismo”, definido por el papa San Gelasio entre la Antigüedad y el Medievo. Pienso que se pueden señalar tres rasgos para definir los criterios con los que la Iglesia ha actuado ante en poder político: libertad

⁵³ Jornada realizada en el marco de las actividades del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART), subvencionadas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos.

⁵⁴ Doctor por la Universidad Rey Juan Carlos (Premio Extraordinario de Doctorado en 2005) y Licenciado en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Investigador y docente de la Historia Jurídica y otras materias en universidades españolas y ecuatorianas. ORCID: 0000-0001-7221-6677

para actuar, primacía de los deberes con Dios, y cumplimiento de la misión evangelizadora.

Convertido el cristianismo en religión oficial del Imperio, la Iglesia se planteó que la *libertas Ecclesiae* no podía restringirse a la posibilidad de predicar, sino también la de intervenir en asuntos temporales para orientarlos según el bien y evitando el mal. La *ratio peccati* así vino a ser un título a partir del cual Iglesia podía hacerse oír también en las cosas temporales. Más adelante, teólogos y canonistas ampliarán la potestad pontificia desarrollando ese principio hasta configurar la teoría de la potestas indirecta, que pasará de condenar el mal a intervenir para prevenirlo o, incluso, para procurar lo mejor. En esa línea, el Cardenal Ostiense derivará de la decretal *Novit Ille* la potestad del Romano Pontífice sobre todo el orbe.

2.- LAS INDIAS: COLABORACIÓN Y RIESGOS

Esa tendencia hierocrática, asumida por la Curia romana, se mantiene en el siglo XV y, en el contexto de favorecer la misión evangelizadora y el reconocimiento de la sincera fe católica de los Reyes Católicos, determina las grandes concesiones del Papa va a realizar en su favor, tomando como base las que también se habían concedido a los monarcas portugueses en África. De entre las bulas que Alejandro VI emitió, destacan las *Inter Caetera* de 3 y 4 de mayo de 1493, donando las tierras descubiertas y por descubrir, confirmando la competencia exclusiva de su evangelización; y, especialmente, por lo que nos interesa, en la bula *Eximiae devotionis affectus* de 3 de mayo de 1493 hizo extensivos a los mismos reyes los privilegios eclesiásticos concedidos en África a los reyes de Portugal. Además, la bula *Eximiae devotionis sinceritas*, de 16 de noviembre de 1501, asignó a perpetuidad los diezmos de las Indias a los mismos Reyes Católicos, para que dotaran “a las iglesias que en las dichas Indias se hubieren de erigir”.

El estatuto de la Corona en asuntos eclesiásticos de las Indias se completó, años después a instancias reiteradas de Fernando el Católico, por el Papa Julio II quien despachó la bula *Universalis Ecclesiae Regiminis* de 28 de julio de 1508, estableciendo en favor de los reyes españoles el patronato universal de todas las iglesias de las Indias. Exorbitante atribución nunca realizada hasta el momento, que descargaba en la Corona la designación de todos los oficios y las dignidades eclesiásticas de ellas, desde obispados a canonjías, parroquias o curatos.

Y, en fin, también asignación a los reyes la selección y envío de misioneros mediante la bula *Exponi nobis*, de 9 de mayo de 1522, (la bula Omnímoda) de Adriano VI. Tras la efímera presencia de los jerónimos en Santo Domingo, las cuatro órdenes que reiteraron su presencia en las Indias fueron dominicos, franciscanos, mercedarios y agustinos, a los que, al tiempo, se sumaron los jesuitas.

Las exigencias de la evangelización, no sólo condicionaron, sino que llegaron a ser esenciales para la presencia de los españoles en Indias, al margen de los intereses particulares y de los afanes de obtener recursos por la propia Corona. Legislación y textos documentales no ofrecen otra conclusión. Por eso, Bernardino Bravo Lira, entre otros historiadores, hablan de un “Estado misional”, establecido espontáneamente por los monarcas españoles. La tarea de cristianizar unos territorios inmensos fue hecha propia por todos los reyes, que la antepusieron a cualquier otro objetivo temporal.

La coincidencia de objetivos entre la Corona y la Sede Apostólica permitió que las deficiencias que suponía este sistema no llevaran a un enfrentamiento. Aunque es cierto que se generalizaron varias prácticas que, en definitiva, comportaban más un peligro para la libertad de la Iglesia que un problema real y que consistía, básicamente, en interponer a la Corona en la necesaria comunicación de las iglesias americanas con la Santa Sede. Entre los instrumentos jurídicos mediante los cuales los reyes dificultaron esa comunicación, y que se mantendrán unilateralmente por las nacientes repúblicas, cabe destacar, el Real Patronato, los recursos de fuerza y el pase regio.

Los “recursos de fuerza” derivaban del deber, sagrado y esencial, del rey de procurar la justicia, lo que implicaba que, si un tribunal eclesiástico, aunque jurídicamente independiente de la autoridad real, sentenciaba de forma considerada abusiva -“hacía fuerza”-, los afectados podían dirigirse a los tribunales reales, que examinaban el proceso y podían concluir que en efecto, habían actuado incorrectamente, dirigiéndose al tribunal eclesiástico para que reformara la sentencia.

El “pase regio” que había surgido para verificar, inicialmente, la autenticidad de los documentos que se decían despachados desde la Curia romana, en la práctica permitió una censura del contenido de todo texto procedente de Roma, que, en nuestro caso, el Consejo de Indias podía implicar la inadmisión en los reinos de aquellas disposiciones que en algo se consideraran contradictorias con las prerrogativas reales.

Las prácticas regalistas, aunque comenzaron a darse muy pronto, en el propio siglo XVI, fueron generando en el siglo siguiente una teoría jurídica y política sobre el denominado “Regio Vicariato Indiano”, suscitado por los propios misioneros. El rey, aducían, con todos los privilegios emanados de la Sede Apostólica estaba constituido como vicario y delegado del Papa. De forma ordinaria, por tanto, le correspondía actuar en nombre del Romano Pontífice en las materias eclesiásticas de las Indias. Tales doctrinas, que no tenían consecuencias de suficiente gravedad, dada la ortodoxia de los reyes y el ejercicio responsable de tan amplísimos privilegios, derivaron en lo que alguna vez se ha denominado “una herejía administrativa”: el regalismo borbónico. La novedad fue que durante el siglo XVIII los pensadores, juristas y oficiales al servicio de los reyes omitieron a la concesiones pontificias como base de las regalías, para defender que se trataba de derechos inherentes a la soberanía, de los monarcas.

Al fin, según Larrea entendía, la intromisión del poder civil “contribuyó a la bien conocida decadencia moral y de otros órdenes, del clero y de los religiosos en el siglo XVIII y continuada durante la República”. Sin dejar de matizar que “por otra parte, este sistema permitió la rápida organización de la jerarquía eclesiástica y la difusión de las misiones en América”. En efecto, los graves defectos -especialmente, los riesgos- del Patronato, llevaron a que en instancias eclesiásticas se rechazara la fórmula. Incluso en una ocasión, el Papa Francisco hizo una referencia -desafortunada en su contexto y hasta superficial- a este Real Patronato para poner de manifiesto que aquellas prácticas eran indeseables.

El resultado, sin embargo, no parece que fuera tan deplorable: los prelados de Indias durante estos tres siglos fueron seleccionados entre canonistas o misioneros y muchos de ellos fueron personalidades de gran calidad espiritual y humana. Es imposible afirmar la conjetura de que no habrían sido mejores si los hubiera nombrado Roma, de acuerdo a sus intereses con frecuencia poco santos. Lo significativo es que su fidelidad al rey y su innegable aceptación del real patronato no les impidió disentir de lo que consideraron como excesos del regalismo, así como denunciar los abusos de todo tipo que podían advertir en los territorios encomendados.

3.- EL PATRONATO TRAS LAS REVOLUCIONES SECESIONISTAS EN AMÉRICA

Con el triunfo del liberalismo y la caída del Antiguo Régimen, las relaciones entre la Iglesia y el poder político que estaban basadas en la aceptación de la ley divina y de otros principios comunes, han de adoptar diferente sustento. El

Estado constitucional que surge de las revoluciones contiene en sí mismo un cambio radical, en cuanto no se confunde más con la persona del monarca, sino que consiste en la personificación unitaria del conjunto de poderes, instituciones y órganos que estructuran política y jurídicamente la sociedad. Ello implica que la religión del rey (o de los presidentes de las repúblicas) no tiene respaldo teórico para constituir la religión del Estado. Además, se proponen como ideales la libertad de cultos y la separación del Estado de la intervención de las iglesias.

Las independencias americanas, que legítimamente pueden entenderse como guerras civiles entre españoles, en principio no implicaban un choque religioso. Pero el clero no fue ajeno a las revoluciones de la independencia (1810-1824), unos decididamente a favor de unas nuevas ideas y a las repúblicas y otros leales al rey. Como los demás españoles. De modo consecuente a sus condiciones, una gran parte de religiosos, la mayoría de ellos nacidos en la Península, y de los obispos, nombrados por el rey de acuerdo a su derecho de Patronato, se mantuvieron fieles a la Corona. Fue entre el clero secular y regular criollo, donde hubo mayor cantidad de partidarios de las independencias. En ellos se unían recelos contra el clero peninsular, que monopolizaba los oficios de mayor importancia, al desapego hacia la Corona, que había comenzado ya en la segunda mitad del siglo XVIII, con la política ilustrada y regalista de Madrid y Lisboa, reforzando el control de la Corona sobre el clero y que había provocado la expulsión de los jesuitas (en 1767 de todas las posesiones de España y antes, en 1759, de las de Portugal).

Efectivamente, en ninguno de los bandos hubo persecuciones religiosas o anticlericales, *per se*, y, de hecho, tanto los defensores del rey como los de la independencia intentaron argumentar en su favor con motivos morales y religiosos. Sin embargo, sí hubo grandes daños materiales y notable cantidad de bajas del clero en los combates, cierre de seminarios, y secularizaciones. Peor aún, como Tobar Donoso describía para la Gran Colombia, se dio un cuadro verdaderamente lamentable de divisiones y enfrentamientos entre el propio clero y, más deletéreo, entre los religiosos no sólo de la misma congregación, sino del mismo convento.

Institucionalmente, las proclamadas nuevas repúblicas comenzaron su andadura buscando el apoyo de la Iglesia, al tiempo que deseaban controlarla. Como expresaba el Dr. Juan Larrea, “rotos los vínculos de dependencia de España, quedaban destruidos también los que habían sido medios normales de comunicación con la Silla Apostólica”, destacando dos obstáculos para el restablecimiento de relaciones: el primero, que los nuevos gobiernos americanos quisieran atribuirse el ejercicio del Patronato, y el segundo, la

reticencia de la Santa Sede a un reconocimiento de estados que provocaría graves complicaciones diplomáticas con España y con la Santa Alianza.

De acuerdo con los principios de moral política, Roma vio con desagrado los fenómenos independentistas, como movimientos subversivos, injustos y rebeldes de pueblos alzados contra sus legítimos soberanos y, expresamente, el Papa Pío VII -quien había sido víctima de Napoleón, el corolario de las revoluciones- condenó en 1816 el movimiento de independencia. Su sucesor, León XII, mediante otro Breve, en 1824, aún mantenía como solución mejor el sometimiento a la legítima autoridad real, aunque fue en su pontificado cuando comenzaron los contactos para el reconocimiento de los nuevos estados hispanoamericanos, a diferencia de Brasil, que había sido reconocido de inmediato, también por las circunstancias pacíficas e incuestionadas de su proclamación como Imperio.

Fue el Papa Gregorio XVI quien proporcionó la base para el acuerdo con las nuevas repúblicas mediante la Constitución Apostólica *Sollicitudo Ecclesiarum* del 5 de agosto de 1831, proclamando que

“cuando la Santa Sede trata de negocios eclesiásticos con Gobiernos temporales, cuyo dominio se halla en estado de contestación o disputa, no entiende reconocer sino el hecho, prescindiendo de toda disquisición sobre el derecho, y con el solo objeto de que no se retarden por consideraciones puramente temporales, políticas o mundanas, las providencias del ministerio apostólico dirigidas a la salvación de las almas.”

Las repúblicas americanas, nacientes con la financiación y amparo de los intereses británicos y después estadounidenses, y con el impulso de grupos masónicos y activistas liberales, sin embargo, habían procurado muy prontamente el entendimiento con la Santa Sede, por estrategia política y con el interés en cubrir las vacantes episcopales. Por otro lado, tampoco puede dejarse de lado la sincera fe católica que profesaba la inmensa mayoría de la población y aun de los actores de las independencias.

Fue a partir de la *Sollicitudo Ecclesiarum*, en los años treinta, cuando los planes de normalización de relaciones de los nuevos estados con la Sede Apostólica obtuvieron resultados, desde México hasta Chile y Argentina. La primera de las nuevas repúblicas en ser reconocida lo fue en 1835, la Gran Colombia, a la que siguieron poco después todas las demás.

Pero el establecimiento de relaciones con Roma no supuso la desaparición de los problemas que se habían arrastrado desde los años de la independencia. Así, en Chile, proclamado independiente en 1818, las nuevas autoridades se

subrogaron, de hecho, no jurídicamente, en el antiguo patronato, que en la primera constitución, en 1833, que proclamaba la religión católica como oficial, fue incluido entre las “atribuciones especiales del Presidente”, con participación del Consejo de Estado y de la Cámara de Senadores. Sin embargo, los intentos para obtener el reconocimiento del mismo por la Santa Sede fracasaron, aunque se admitió como hecho consumado. En la práctica, las misiones también siguieron sosteniéndose oficialmente, pero sin gran interés del gobierno.

Algo similar ocurrió por toda Hispanoamérica. En su *Historia de la Iglesia ecuatoriana*, el Dr. Tobar Donoso subrayaba la insistencia con la que los gobiernos de la Gran Colombia y luego de Colombia y Ecuador, avocaron para sí el derecho de Patronato, en principio arguyendo que era una competencia que les correspondía en cuanto sucesores de la Corona española, sin considerar que, como del Dr. Larrea hacía notar, “el Patronato regio era una concesión personalísima”. Este jurista y eclesiástico, además, ponderaba los distintos factores que pudieron intervenir en ese hecho: el interés por fortalecer a la autoridad civil, el recelo respecto de los prelados considerados extranjeros (españoles), las asfixias económicas que veían un filón a explotar en las rentas y propiedades eclesiásticas, más la confluencia de provechos personales e intrigas de las sociedades secretas. Los legisladores mantuvieron una línea decididamente regalista, con intromisiones ya no sólo en el gobierno eclesiástico, sino en materias más propiamente espirituales, lo que jurídicamente fue consolidado en la Gran Colombia mediante la Ley de Patronato, aprobada el 28 de julio de 1824. En ella, según reseñaba Tobar, se atribuía al Congreso erigir obispados, fijando sus límites, autorizar concilios y sínodos, fundar monasterios, administrar diezmos, e incluso se confería a las autoridades provinciales variadas competencias de materia religiosa, como aprobar la erección de templos.

Cuando Ecuador -Estado de Quito- se separó de la Gran Colombia, se reunió un congreso constituyente, presidido por el obispo de Quito, Cuero y Caicedo, que aprobó un texto constitucional que afirmaba rotundamente no sólo el carácter oficial y exclusivo de la religión católica, pero atribuyendo al Poder Ejecutivo el ejercicio del patronato: “La Religión Católica, Apostólica, Romana es la del Estado. El Gobierno, en ejercicio del Patronato, debe protegerla, con exclusión de cualquiera otra” (Constitución art. 7). Constituciones posteriores, cambiantes con frecuencia en la primera mitad de siglo XIX, a veces recogieron el derecho de patronato y otras veces no, pero la ley se mantuvo y el ejercicio frecuente y creciente del mismo.

En Sudamérica, la influencia de Bolívar y otros líderes independentistas, con mayores o menores convicciones religiosas, se propugnó una separación de esferas, respetuosa inicialmente con la religión y sus ministros, en lo que influía el interés político, dado su gran ascendiente sobre los pueblos; pero con una tendencia, propia del liberalismo ilustrado, a la sumisión de la Iglesia a las autoridades democráticas, formalmente representativas de ese pueblo.

En gran parte de las nuevas repúblicas se comenzaron los enfrentamientos internos, entre los cuales hubo luchas promovidas por el anticlericalismo y otras por el antiliberalismo. La Iglesia no dejaba de ser una fuerza unitaria que había sobrevivido a las independencias y mientras que algunos liberales, constituía una rémora del pasado, para otros resultaba un escollo al poder absoluto que, paradójicamente, impuso el sistema constitucional.

Pero, de hecho, entre el liberalismo decimonónico se encontraban muchos partidarios de despojar a la Iglesia Católica de su poder económico y social, desamortizando sus bienes, cerrando conventos, eliminando los privilegios fiscales y judiciales del clero y secularizando la educación. Quizá, como ocurría en España, no se hallaba una laicidad capaz de mantenerse neutral con el fenómeno religioso, sino un laicismo que -perdurando hasta hoy- identificaba lo laico como la hostil supresión de toda referencia religiosa en la vida pública.

A mediados del siglo XIX la Iglesia ya constituía un factor de enfrentamiento abierto entre conservadores y liberales. Éstos, que se hicieron con el poder mediante todos los modos que fue posible, al margen de la ley muchos de ellos, entre 1850 y 1880, se apoyaron en la masonería y favorecieron la penetración de grupos protestantes, financiados desde Estados Unidos sobre todo.

En buena medida, las tensiones provocadas por el ejercicio del patronato en las nuevas repúblicas se fueron paliando con la firma de concordatos o acuerdos con la Sede Romana, ya muy mediado el siglo XIX y en el XX.

4. CONCLUSIONES

1. El Real Patronato surge como medida práctica para facilitar la evangelización y el despliegue de la Iglesia en América.

2. Surge por concesión pontificia que implica la concesión personal a los titulares de la Monarquía Católica una serie de extraordinarios privilegios, que les confieren una suerte de tutela completa sobre la vida eclesiástica en las Indias: nombramientos, organización, funcionamiento, relación con la Sede

Apostólica y control de las iglesias que se crean y dotan en América, a costa de los reyes para conseguir la cristianización de sus gentes.

3. El riesgo para la Iglesia fue que llegara haber una porción de ella (la americana) sin relación directa con la cabeza, el Papa.

4. En el siglo XVIII el regalismo de pensadores y oficiales reales presenta los derechos y privilegios reales como inherentes a la majestad real y su poder absoluto.

5. El creciente absolutismo de los monarcas provoca la construcción de sistemas políticos que eviten que degenere en pura tiranía. Así surgen los Estados constitucionales. En América ello tiene lugar de modo simultáneo a los procesos de separación de la Monarquía Católica.

6. Las nuevas repúblicas se presentan como sucesoras de los derechos de la Monarquía y se arrogan unilateralmente el ejercicio del Patronato y de otras prácticas regalistas.

7. La división y luchas políticas convirtieron a los asuntos eclesiásticos en América, como en Europa, en materia de enfrentamiento. Paulatinamente, el ejercicio del patronato y otras prácticas regalistas fueron desapareciendo conforme las nuevas repúblicas fueron firmando concordatos con la Santa Sede.

5. BIBLIOGRAFÍA

Bravo Lira, Bernardino, "El Estado misional, una institución propia del Derecho indiano", *Anales de la Universidad de Chile. Estudios en honor de Alamiro de Ávila Martel*, 5ª Serie, nº 20 (1989), p. 249-268.

Castañeda Delgado, Paulino, *La teocracia pontifical en las controversias sobre el Nuevo Mundo*, UNAM, Instituto de Investigaciones Jurídicas: México, 1996.

Hera Pérez-Cuesta, Alberto de la, "El patronato y el vicariato regio en Indias", en Pedro Borges (dir.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, t. 1, Biblioteca de Autores Cristianos: Madrid, 1992.

Larrea Holguín, Juan Ignacio, "Relaciones Iglesia-Estado en el Ecuador", en Terán Dutari, Julio (dir.), *Simposio sudamericano-alemán sobre Iglesia y Estado*, Pontificia Universidad Católica del Ecuador: Quito, 1980, pp. 343-358.

Leturia, Pedro de, S.J., *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, 3 vols., Sociedad Bolivariana de Venezuela: Caracas, 1956.
Pontificium Consilium de Cultura, "Simón Bolívar y la Iglesia", *Diccionario de Historia Cultural de la Iglesia en América Latina*,
https://www.dhial.org/diccionario/index.php/SIM%C3%93N_BOL%C3%8DVAR_Y_LA_IGLESIA#cite_ref-7

Salinas Araneda, Carlos, *Lecciones de derecho eclesiástico del Estado de Chile*, Ediciones Universitarias de Valparaíso: Valparaíso, 2004.

Tobar Donoso, Julio, *La Iglesia ecuatoriana en el siglo XIX*. Tomo I. *De 1809 a 1845*, Editorial Ecuatoriana: Quito, 1934,
https://www.cervantesvirtual.com/s3/BVMC_OBRAS/002/56c/948/2b2/11d/fac/c70/021/85c/e60/64/mimes/00256c94-82b2-11df-acc7-002185ce6064_38.html#l_1_



EL CONCORDATO DE BRAVO MURILLO (1851) ¿RECONCILIACIÓN CON LA SANTA SEDE O REFORZAMIENTO DE LA MONARQUÍA ISABELINA?⁵⁵

FERNANDO GIL GONZÁLEZ⁵⁶

Profesor Ayudante Doctor de Historia del Derecho y de las
Instituciones. Departamento de Ciencias Jurídicas
Universidad de Alcalá de Henares
fernando.gilg@uah.es
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2012-4698?lang=en>

1. INTRODUCCIÓN

En este estudio se analizará la siguiente cuestión, El concordato de Bravo Murillo (1851): ¿Reconciliación con la Santa Sede o reforzamiento de la monarquía isabelina? Hay que apuntar, en el plano histórico-jurídico, que desde enero de 1851 hasta diciembre de 1852 hay un gobierno del Presidente del Consejo de Ministros en forma de Monarquía constitucional, Juan Bravo Murillo, quién propondrá y, acto seguido, refrendará durante su mandato, ocho leyes orgánicas como se coteja en la Gaceta de Madrid (actual Boletín Oficial del Estado) del 14 de diciembre de 1852. Pero, antes de hablar de la situación gubernativa y de su relación con la Iglesia Católica, uno de los protagonistas de este estudio es Juan Bravo Murillo, que nació en Fregenal de la Sierra (Badajoz), en el año 1803 y falleció en 1873 en Madrid. Fue, de hecho, un político extremeño que se enmarca en el espectro conservador del Partido Liberal-Moderado. El segundo asunto, que conviene resaltar en este estudio está relacionada con que Juan Bravo Murillo impulsó un proyecto antidemocrático o, más bien, anti-

⁵⁵ Ponencia invitada enmarcada en la I Jornada realizada en el marco de las actividades propias del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART). Dentro de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos de Madrid.

⁵⁶ Doctor en Derecho por la UNED, Escritor, Profesor de Hª del Derecho en la Universidad Alcalá y Académico en The Royal Historical Society (London, UK). El autor ha publicado 15 libros, 25 capítulos de libro y 30 artículos científicos. Pertenecer a varios grupos de investigación internacionales y nacionales, ha impartido docencia en grados universitarios en King's College of London, L.S.E, Santa Bárbara University, Columbia University, F.I.U. (Florida), La Sapienza de Roma, L.M.M. (Múnich), Pompeu Fabra de Barcelona, U. de Salamanca o la URJC y ha dictado más de un centenar de conferencias.

liberal. Estos autores abundan en la idea de la práctica de un régimen cuasi dictatorial, pero hay que aclarar que, en estos momentos, era la práctica habitual en la Década Moderada (1844-1854), ya que hablar de democracia, en 1852, no era un tema recurrente en los debates parlamentarios ni tampoco en los cafés. Otro aspecto que hay que resaltar es que el texto constitucional de 1845, decreta que la Religión Católica es la única de la nación española. A continuación, los esfuerzos de los liberales-moderados acaban fructificando en 1851 con la firma de un renovado Concordato de la Santa Sede en el que Roma se olvida de las propiedades que les fueron arrebatadas a la Iglesia española por las desamortizaciones de Juan Álvarez Mendizábal (1836-1837) o del Regente, durante la minoría de edad de la reina Isabel, Baldomero Espartero (1841) a cambio de que la Hacienda del Estado se haga cargo, stricto sensu, del culto así como que el clero garantice a la Iglesia un trato privilegiado en el control de la moral pública y la enseñanza. A su vez, la Corona recupera el nombramiento de los obispos. En otro orden de cosas, el Concordato de Juan Bravo Murillo es un tratado firmado en el año 1851, tras arduas negociaciones entre el Reino de España y la Santa Sede. Al final ambas instituciones llegan a un texto unificado basado principalmente en la concreción de acontecimientos e hitos, que han permitido en gran medida reconciliarse tras varios años de duros enfrentamientos o, más bien, fortalecer la monarquía isabelina porque este asunto proporcionará una férrea relación entre la Corona y Roma. De hecho, el Concordato no se firma en el Palacio de las Cortes sino lo va a ratificar la mismísima reina Isabel II. En esta fecha, 1851, Juan Bravo Murillo, Presidente del Consejo de Ministros, con el apoyo y el refrendo de la reina Isabel II, sellaron el documento con su Santidad, en calidad de Sumo Pontífice, Pío IX. La reconciliación con la Iglesia Católica, mediante la firma del Concordato, fue un balón de oxígeno para la Corona española, y le dio la carta de naturaleza para erigirse en un gran ente capitalista o fuerte activo financiero. Es una norma eminentemente modernizadora y unificadora, ya que es la primera vez que se establecen reglas concretas para igualar la organización administrativa de la Iglesia en todo el Reino de España. Hasta la fecha, los cabildos, diócesis y otros organismos religiosos tenían su administración siguiendo la tradición y la historia de cada una de sus estructuras. Los diferentes organismos eclesiásticos, tras la ratificación del Concordato, tuvieron una organización y un personal que dependía del rango asignado siguiendo, como no puede ser de otra manera, una determinada jerarquía. Por otra parte, se estableció detalladamente una dotación para el culto y clero para que el Estado sufragase los gastos de la Iglesia Católica en España, siendo el primer asunto, el económico, acordado tras las desamortizaciones, lo que supuso para la Iglesia, antes de la firma del pacto, la casi total pérdida de su enorme potencial

económico y la necesidad, por primera vez en su larga Historia en España, de recibir ayuda estatal para sufragar sus gastos o el mantenimiento de sus actividades. Hubo que hacer presiones para la firma del Concordato y el Estado reconoce el catolicismo como Religión oficial; concedió, además, a la Iglesia la enseñanza de la Religión en centros públicos como en los privados. Por otro lado, la Iglesia devolvió los bienes confiscados y no vendidos, ahora la Iglesia recibiría una asignación presupuestaria (en aspectos de culto y clero), se reconoció a la Iglesia una jurisdicción propia y con derecho a la censura, reforma de los seminarios diocesanos, y se autorizó el retorno de algunas órdenes religiosas como, por ejemplo, San Vicente de Paul (Lazaristas) y La Congregación del Oratorio de San Felipe Neri. En lo que concierne a Roma, es relevante apuntar que llevó a cabo algunas cesiones para favorecer al gobierno español como reconocer, de facto y de iure, a Isabel II como reina de España. Tras este primer escollo, la Iglesia aceptó la desamortización así como reconoció la validez de las ventas. Además, la institución eclesiástica levantó las excomuniones al Estado, más concretamente a las instituciones y a los compradores de bienes desamortizados; redujo el número de diócesis; suprimió algunas colegiatas y reconoció el Patronato Regio, que consiste en el nombramiento de cargos eclesiásticos así como la gestión de asuntos religiosos en sus respectivos territorios.

2. PRECEDENTES Y RÚBRICA DEL CONCORDATO DE 1851

Las relaciones entre la Iglesia Católica y el Estado español, en los años anteriores al Concordato de 1851, sufrieron un enorme distanciamiento así como un socavado deterioro institucional. De hecho, hubo momentos en los que, prácticamente, se pudo hablar en términos de una verdadera ruptura entre las dos instituciones. En la década de 1834 y 1844, los agravios a la Iglesia por parte del Estado fueron ininterrumpidos, por vulnerar las bases de la organización y constitución de la institución eclesiástica. Pero, en 1844, la situación del país dio un giro copernicano en lo que se refiere a las relaciones Iglesia-Estado. La guerra carlista y la discusión sucesoria de Fernando VII, hicieron ver a los partidarios de Isabel II, la necesidad de un eminente acuerdo con la Santa Sede para legitimar, con celeridad, dicha sucesión. Tras unas rápidas y ágiles negociaciones, el 27 de abril de 1845 se firma un pacto entre el cardenal Luigi Lambruschini, Secretario de Estado, y Castillo y Ayensa y el ministro Plenipotenciario de Isabel II. Este Concordato constaba de unos 15 artículos y 2 decretos, en los que se abordaron temas fundamentales, de tal manera que, como no podía ser de otro modo, se impone el criterio de la Iglesia. Poco más tarde, el Concordato que se firma en 1851, no es más que una mayor concreción de este convenio que se firmó y no ratificó por el gobierno que se negó, en un primer momento, a hacerlo. Tras este nuevo fracaso de las relaciones entre las

dos instituciones, se enfriaron nuevamente hasta que en 1846 se trataron de reanudar. Como primera medida de acercamiento el gobierno indujo a los obispos de Tuy, Cáceres, Valladolid, Pamplona o Calahorra para que se dirigieran a la Santa Sede pidiendo el envío de un nuncio, que se llevó a término el 24 de marzo. El 1 de diciembre se reunieron en Roma la sagrada congregación de negocios eclesiásticos extraordinarios y aprobaron el envío de un nuncio a Madrid para lo que fue nombrado el 17 de enero de 1847 al monseñor Giovanni Brunelli, Secretario de la Sagrada Congregación de la Fe (Propaganda Fide). Tras este nombramiento prosiguieron las negociaciones para alcanzar un acuerdo sobre un nuevo pacto y, de este modo, en noviembre de 1848 una Junta Mixta, creada al efecto, para la presentación de un proyecto en relación a la dotación del clero y un arreglo eclesiástico general de 206 artículos distribuidos en 15 títulos. Asimismo el gobierno obtuvo de las Cortes el 8 de mayo de 1849 la autorización para negociar libremente con la Santa Sede de acuerdo a unas bases aprobadas por las mismas. Con ello evitaban el temor de la Iglesia de la no ratificación por la cámara de otro acuerdo entre ambas partes. El 19 de noviembre es enviado por el ministro de gracia y justicia al nuncio, un proyecto de Concordato que, aprobado en Consejo de Ministros, constaba de 44 artículos y que fue contestado por este el 6 de abril de 1850 con una contraoferta de 51 artículos. Tras una difícil negociación, el 16 de marzo de 1851, el nuncio Giovanni Brunelli y el Ministro de Estado del Gobierno del Reino de España, Manuel Bertrán de Lis y Ribes, firman un Concordato con 46 artículos. La ratificación real tiene fecha de 1 de abril mientras que la del Pontífice fue refrendada, unas semanas después, el 23 del citado mes. La Santa Sede convocó un consistorio para el 5 de septiembre con el fin de llevar a cabo la publicación del Concordato, expidiendo también ese mismo día la bula de confirmación *ad vicariam aeterni pastoris procurationem*, (la agencia vicaria del pastor eterno) de Pío IX, en la que se hace constar la validez del mismo desde ese preciso instante. El 17 de octubre fue publicado en la Gaceta Real (o de Madrid), el correspondiente Decreto declarando el Concordato como una Ley fundamental del Reino, sin esperar a que llegase la Bula de confirmación, la cual llegó el 20 de noviembre de 1851. Entre los puntos más relevantes del Concordato hay que citar que los obispos supervisan las escuelas y los libros de texto (principalmente en temas relativos a las cuestiones morales y científicas). Además, hay una relevante apertura de las órdenes religiosas de los centros públicos propios con maestros sin titulación alguna, el estado no concedería a la iglesia el nombramiento de maestros ni la elección de los libros de texto, la Iglesia pueden vender sus bienes a cambio de que con el montante recibido comprasen deuda pública al 3%. Este montante, en un principio, se destinaría al mantenimiento del culto y del clero, pero si no fuera suficiente, el resto sería sufragado por el Estado. No obstante, no parece que hubiese un acuerdo entre La Ciudad Eterna y el Reino de España para una dotación concreta, aunque luego, como suele ocurrir

habitualmente, nadie sabe el lugar en el que acaban los presupuestos recaudados. En cuanto a la organización académica del clero, estaría a cargo del estado mientras que la disciplina interna, la moral y tradición por parte de los obispos. Y, en última instancia, los obispados de Toledo, Salamanca, Valencia y Granada pudieron expedir títulos universitarios, principalmente los correspondientes a la Licenciatura de Teología.

3. CONCLUSIONES

Las órdenes religiosas, tras el refrendo del Concordato, quedaron a la potestad del obispo. Por otro lado, el colectivo eclesiástico no podía intervenir en el régimen interno en lo relativo a la admisión novicios, la dirección de los estudios o el traslado de los monjes. En fin, reforzar al Ejecutivo con este pacto provoca una simbiosis entre la Monarquía isabelina para proteger el trono y salvaguardar su imagen como reina constitucional. Lo que hay que explicar, en síntesis, es que Isabel II incurrió en una irresponsabilidad constante porque no supo comportarse como mujer pública al salir a relucir sus innumerables escarceos amorosos con F. Frontera, E. Puigmoltó, E. Arrieta, F. Serrano, F. Valldemosa, y otros. No obstante, con las fuentes en la mano, Isabel II fracasó como mujer burguesa y como figura constitucional. Por otro lado, los moderados, fueron los que al no conseguir sus propósitos, difundieron, con todo lujo de detalles como se comprueba en las láminas satíricas de los Hermanos Bécquer (Los Borbones en Pelota) o, incluso, las debilidades de su matrimonio con su primo Francisco de Asís o sacando a relucir las bajezas morales de la reina Isabel II con el texto de Benito Pérez Galdós cuando el eximio escritor menciona los encajes de su marido. En suma, se les achaca a los moderados más radicales, que estaban más cercanos a la reina, y la viuda Regente, María Cristina de Borbón Dos Sicilias, que no llegaron a tener un papel institucional, lo que llevó a una continua degradación hasta provocar la caída de la monarquía con el exilio de Isabel II y la familia real a Francia.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes Históricas

- El Concordato de 1851, celebrado entre la Santidad de Pío IX y la Majestad Católica de doña Isabel II. Ed. Imprenta Nacional, Madrid, 1851 (Fondo antiguo de Sevilla).

-Gaceta de Madrid, nº 6146 de 1851. Boletín Ordinario.

-Pérez Galdós, B., Los Episodios Nacionales: 1873-1912, Madrid (calle Hortaleza), Editorial Ars Natural Veritas, 1873.

Fuentes secundarias

-Artola, Miguel (1978), "La burguesía revolucionaria (1808-1874)", Historia de España. Alfaguara, Madrid, pp. 141-142.

-González Lozano, F. Et al (2022), "Aproximación al estudio de los manuales escolares de Seminarios conciliares según el plan de estudios de 1852. Relevancia para la historia de la Educación, Anales de Documentación, 25, pp. 1-16.

-Martínez Martínez, F, (2019), La vuelta de tuerca moderada. el proyecto de Constitución y leyes fundamentales de Don Juan Bravo Murillo (año 1852), Dykinson, pp. 349.

-Ruiz Rodrigo, C., & Palacio Lis, I. (2010). Iglesia y educación en la España decimonónica: política concordataria (1851), Historia De La Educación, 2, Salamanca, Universidad de Salamanca.



LA INMATRICULACIÓN REGISTRAL DE BIENES INMUEBLES POR PARTE DE LA IGLESIA CATÓLICA EN EL DERECHO HISTÓRICO ESPAÑOL⁵⁷

ALEJANDRO ROSILLO FAIRÉN⁵⁸

Profesor Titular de la Universidad Europea de Madrid
alejandro.rosillo@universidadeuropea.es

ÍNDICE. 1. CONTEXTO GENERAL: VINCULACIÓN IGLESIA-ESTADO. 2. APROBACIÓN DE LA NORMATIVA HIPOTECARIA EN ESPAÑA Y EVOLUCIÓN DURANTE EL SIGLO XX. 3. LAS SUCESIVAS REFORMAS DE 1998 Y 2015. VALORACIÓN CRÍTICA.

1. Contexto general: vinculación Iglesia-Estado

Es un hecho notorio e indiscutible la histórica vinculación del Estado español con la Iglesia Católica, incluso antes de configurarse y consolidarse aquél como organización político-administrativa. Todo ello derivado de una realidad objetiva:

⁵⁷ Jornada realizada en el marco de las actividades propias del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART). Dentro de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos.

Sirvan estas líneas como agradecimiento a la Prof^a Dra. D^a Gabriela Cobo del Rosal por su amable invitación a conformar el mismo.

⁵⁸ Alejandro Rosillo Fairén es profesor titular de Derecho Civil de la UEM, acreditado ACAP/ANECA para las figuras de Contratado Doctor y Universidad Privada, con sexenio de investigación vivo. Algunas de sus últimas publicaciones en los últimos años son las siguientes: "El jurado en España: una aproximación histórica. Repercusión en el ámbito penal y civil". Capítulo del libro "Nuevas realidades: un enfoque desde el derecho" M.^a Ángeles Cano Linares (dir.), Ana Isabel Carreras Presencio (dir.) Ed. Dykinson. 2025. Pág. 146-170

"Reflexiones sobre la posible transformación del concepto de patria potestad en el marco de la Ley 8/2021" Capítulo del libro "La protección jurídica de las personas con discapacidad: perspectiva interna e internacional". Ed. Aranzadi La Ley. 2024. Pág. 129-157.

"Conflictos familiares y gastos extraordinarios en la pensión de alimentos: algunas cuestiones prácticas" Coautoría con Castro Acosta. Vox Juris. Vol. 42, N^o. 2, 2024, Pág. 171-189.

"Reflexiones sobre la posible modificación o extinción de la pensión de alimentos: Análisis jurisprudencial". Coautoría con Castro Acosta. Vox Juris. Vol. 40. N^o 2. 2022. Pág. 90-114.

se trataba y trata del culto mayoritario en nuestra sociedad, por lo que dicho vínculo resultaba tan deseable como necesario, más aún en una sociedad teocéntrica. Esa preeminencia del catolicismo se produjo entonces y ahora, aunque bien es cierto que las cifras de católicos tienden a menguar en las últimas décadas en occidente. Hecho totalmente congruente con unas sociedades que exaltan valores divergentes con el pasado, frente al cual se encuentra cada vez más una realidad más individualista y desacralizada, en la que las manifestaciones religiosas quedan circunscritas en no pocos casos a meros “actos sociales”.

En virtud de ese contexto, con preeminencia de fieles católicos y de esas especialísimas relaciones de colaboración con los poderes públicos, se produjo lo que podría denominarse una verdadera “simbiosis” a lo largo de los siglos, aunque sin obviar los periodos en los que se invirtió esa realidad, pasando a combatirse incluso la propia existencia del fenómeno religioso, como se pone de manifiesto palmariamente con el anticlerical Art. 26 de la CE 1931: “El Estado, las regiones, las provincias y los Municipios, no mantendrán, favorecerán, ni auxiliarán económicamente a las Iglesias, Asociaciones e Instituciones religiosas. Una ley especial regulará la total extinción, en un plazo máximo de dos años, del presupuesto del Clero. Quedan disueltas aquellas Órdenes religiosas que estatutariamente impongan, además de los tres votos canónicos, otro especial de obediencia a autoridad distinta de la legítima del Estado. Sus bienes serán nacionalizados y afectados a fines benéficos y docentes (...)”

Fruto de la precitada “simbiosis”, serían prácticamente inabarcables las manifestaciones relevantes de la misma en nuestra sociedad a lo largo de los siglos. Un excelente ejemplo podría ser nada menos que el “privilegio de presentación de obispos en España”, en virtud del cual el Rey presentaba la correspondiente “terna” de entre la que resultaría designado el prelado. Privilegio que fue concedido por tres papas al emperador Carlos V (1523-1536)⁵⁹, como bien nos recuerda la doctrina más autorizada. Hecho este que logró perdurar durante más de cuatro siglos, hasta hace apenas dos generaciones, cuando en julio de 1976, el actual Rey emérito Juan Carlos I, efectuó renuncia formal al mismo, en consonancia con los nuevos designios marcados por el Concilio Vaticano II que proclamaba la separación entre Iglesia y Estado, siendo ya evidente que el estamento católico se encontraba en un momento absolutamente divergente con el que había manifestado durante la Guerra Civil.

Pero ya antes de 1976 se puede apreciar de forma ostensible el cambio producido por dicho Concilio, pasando de “simbiosis” a “colaboración especial”, pues antes del mismo la Ley de Principios del Movimiento Nacional de 17 de mayo de 1958 señalaba: “La Nación española considera como timbre de honor el acatamiento a la ley de Dios, según la doctrina de la Santa Iglesia Católica,

⁵⁹ DE AZCONA, T. “El privilegio de presentación de obispos en España concedido por tres papas al emperador Carlos V (1523-1536)”. Anuario de historia de la Iglesia, N°. 26, 2017. Págs. 185-215

Apostólica y Romana, única verdadera y fe inseparable de la conciencia nacional, que inspirará su legislación.” Y posteriormente al Vaticano II, se aprobó la Ley Orgánica del Estado de 10 de enero de 1967 que reformaba el Fuero de los españoles de 1958, cuyo Artículo sexto, modulaba y rebajaba de forma manifiesta las previsiones anteriores: “La profesión y práctica de la Religión Católica, que es la del Estado español, gozará de la protección oficial. El Estado asumirá la protección de la libertad religiosa, que será garantizada por una eficaz tutela jurídica que, a la vez, salvaguarde la moral y el orden público”.

Así hasta llegar al artículo 16, apartado 3 de la Constitución Española -que generó no poca controversia en los debates parlamentarios que precedieron a su aprobación, como bien nos recuerda la doctrina⁶⁰- el cual establece: “Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.”. Junto a dicho precepto debemos destacar la Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa, que consolida y desarrolla los principios constitucionales: “Artículo primero. Uno. El Estado garantiza el derecho fundamental a la libertad religiosa y de culto, reconocida en la Constitución, de acuerdo con lo prevenido en la presente Ley Orgánica (...) Tres. Ninguna confesión tendrá carácter estatal”. Y no podemos tampoco olvidar en este punto el acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, que sustituyó al Concordato de 1953⁶¹.

En la actualidad, en virtud de ese marco constitucional y las múltiples normas que lo desarrollan y complementan, esa colaboración Iglesia católica-Estado continúa, teniendo un marcado alcance social y económico, derivado (entre otras normas) del Real Decreto-ley 7/2013, de 28 de junio, de medidas urgentes de naturaleza tributaria, presupuestaria y de fomento de la investigación, el desarrollo y la innovación, señala en su artículo 2. “2. En el marco de los ejes fijados en el apartado anterior, y en ejecución de lo previsto en el artículo II del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, de 3 de enero de 1979, las cantidades a distribuir en el año 2013 y siguientes, obtenidas de la asignación del porcentaje del rendimiento del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas para otros fines de interés social se destinarán a actividades de interés general que, entre las recogidas en el artículo 4 de la Ley 6/1996, de 15 de enero, del Voluntariado, puedan ser declaradas reglamentariamente como de interés social. Dicho porcentaje será fijado anualmente en la Ley de Presupuestos Generales del Estado”. En virtud de todo este complejo entramado normativo, el contribuyente puede destinar el

⁶⁰ ALZAGA VILLAMIL, O. La Constitución de 1978 (comentario sistemático). Ediciones del Foro. Madrid, 1978. Pág. 192 y ss.

⁶¹ DE ESTEBAN ALONSO, J. y GONZÁLEZ TREVIJANO, P. Curso de Derecho constitucional español II. Ed. Servicio de publicaciones de la Facultad de Derecho. Madrid, 1993. Pág. 59 y ss.

0,7% del importe de su declaración anual sobre el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas a sufragar a la Iglesia Católica, lo que es compatible con la casilla de otros fines sociales. Sistema que dista mucho de otros países de nuestro entorno, siendo paradigmático el caso alemán, en el que los fieles tienen que sufragar el “Impuesto religioso (Kirchensteuer), que legalmente se puede clasificar como impuesto adicional sobre la renta de las personas físicas y que tiene el fin exclusivo de garantizar la financiación de estas comunidades”⁶², lo cual resulta manifiestamente divergente al régimen jurídico existente en nuestro país.

2. Aprobación de la normativa hipotecaria en España y evolución durante el siglo XX.

Dicho todo lo anterior, y teniendo presente su enorme peso en la sociedad, resulta evidente la ingente acumulación de inmuebles por parte de la Iglesia católica con el devenir de los siglos, tanto templos como edificios de otra índole, para atender las necesidades de aquélla, incluyendo la de religiosos y seglares. Y lógicamente hablamos tanto de la titularidad dominical, como de la conservación de los mismos, en no pocos casos continuada, compleja y costosa, por la antigüedad de muchos de los inmuebles, los cuales se encontraban fuera del comercio desde tiempos inmemoriales.

Durante el siglo XVIII se produce una notable transformación fruto del espíritu de la Ilustración y el liberalismo, pues ambos cobran fuerza en las sociedades europeas, rechazando de plano esa vinculación a perpetuidad de bienes, ya fueren de entidades religiosas o civiles, en tanto en cuanto no podían transmitirse en el tráfico jurídico. De hecho se fueron sucediendo diversas iniciativas en la segunda mitad del siglo XVIII y comienzos del XIX para combatir las “manos muertas”, pudiendo destacarse como hitos transformadores las Instrucciones de 29 de enero y 27 de diciembre de 1799 y en la Real Cédula de 21 de octubre de 1800 (para liquidar la deuda de la Corona)⁶³ aunque la norma que tuvo mayor impacto fue el Decreto de Desamortización de Mendizábal de 21.2.1836, que además de exaltar los principios liberales, se enmarcaba en un contexto de fortísimo gasto estatal, derivado de la primera guerra carlista. La “exposición a S.M la reina gobernadora” de tal norma es sumamente clarificadora del pensamiento de la época, aunque muy probablemente optimista en cuanto a las finalidades previstas: “Señora: Vender la masa de bienes que han venido a ser propiedad de la nación no es tan sólo cumplir una promesa solemne y dar una garantía positiva a la deuda nacional por medio de una amortización exactamente igual al producto de las ventas; es abrir una fuente abundantísima de felicidad pública; vivificar una riqueza muerta;

⁶² MULLER, A. y CHICA PALOMO, M.D. “El poder tributario de las comunidades religiosas en Alemania”. Crónica tributaria, N° Extra 7, 2011. Págs. 37-45

⁶³ ÁLVAREZ DE MORALES, A. Historia del Derecho y de las instituciones españolas. Ed. EDERSA. Madrid, 1989. Pág. 458

desobstruir los canales de la industria y de la circulación”. Igualmente cabe destacar por su importancia, aunque resulta de menor conocimiento popular, la Ley de desamortización de Pascual Madoz de 1 de mayo de 1855 “declarando en estado de venta todos los predios rústicos y urbanos, censos y foros pertenecientes al Estado, al clero y cualesquiera otros pertenecientes a manos muertas”⁶⁴.

Ese contexto a ultranza liberalizador se articuló a través de la desamortización de forma defectuosa, con daños irreparables a nuestro patrimonio histórico-inmobiliario, que se sumaban a los estragos de la Guerra de Independencia (1808-1814). Y obviamente necesitaba completarse para dotar a la propiedad inmobiliaria de la necesaria seguridad jurídica, pues no en vano habían sido enajenados decenas de miles de inmuebles (se calcula que había cambiado la titularidad de entre un cuarto y un tercio de la tierra del país⁶⁵) y no cabía acudir a la aplicación de la usucapión para acreditar la titularidad, por lo reciente de muchas de esas operaciones.

Por ello a mediados del siglo XIX se produce otra profunda transformación en nuestro ordenamiento jurídico, en lo referido a la propiedad inmobiliaria, un hito “revolucionario”⁶⁶, la aprobación de la ley hipotecaria de 8 de febrero de 1861 (LH 1861)⁶⁷. Urgía en ese momento histórico acometer la misma, pero no solo por el complejo proceso desamortizador. Entre otras muchas razones, cabía destacar la necesidad de dotar de mayor seguridad jurídica al sector, posibilitando la creación de bancos de crédito, mejorando con ello el comercio y tratando de propiciar la eliminación de un problema tan endémico como la usura, por lo que no resultaba acertado ni conveniente seguir esperando “ad eternum” a la aprobación del Código Civil, que todavía se demoraría tres décadas más, debido al debate sobre la solución de la “cuestión foral”, generando un enorme retraso⁶⁸.

Sin embargo, no todos los inmuebles que ostentaba la Iglesia católica fueron desamortizados, por lo que resultaba ya evidente con la aprobación de la LH 1861 que debía darse una solución a los mismos. La aprobación de los Reales Decretos de 6 de noviembre de 1863 y de 11 de noviembre de 1864 posibilitó el

⁶⁴ TOMÁS Y VALIENTE, F. El marco político de la desamortización en España. Ed. Ariel. Barcelona, 1972 (2ª edición).

⁶⁵ ÁLVAREZ DE MORALES, A. Historia del Derecho y de las instituciones españolas. Ed. EDERSA. Madrid, 1989. Pág. 458

⁶⁶ LASARTE ÁLVAREZ, C. Compendio de derechos reales. Derechos reales e hipotecario. Ed. Marcial Pons. Madrid, 2013. Pág. 292.

⁶⁷ ALBALADEJO GARCÍA, M. Derecho Civil III. Derecho de bienes. Edisofer. Madrid, 2016. Pág. 505.

⁶⁸ LASARTE ÁLVAREZ, C. Derechos reales y Derecho hipotecario. Principios de Derecho civil V. Ed. Marcial Pons. Madrid, 2010. Pág. 8

acceso al Registro de aquellos, carentes de título de adquisición⁶⁹. Sin embargo, desde entonces y hasta 1998, los templos destinados al culto católico estaban expresamente excluidos de la inmatriculación por la normativa hipotecaria. En palabras de la Conferencia Episcopal Española: "El sistema de inmatriculación por certificación, vigente desde 1863 y hasta 2015 en el caso de la Iglesia, busca dar respuesta a la legislación desamortizadora del S. XIX (Mendizábal y Madoz), que había dejado a la Iglesia sin título de propiedad de muchos de sus bienes. Además, desde el comienzo del Registro de la Propiedad en 1863 hasta 1998 la Iglesia no pudo registrar los lugares de culto"⁷⁰.

Con posterioridad, el régimen de inmatriculaciones se reguló por la Ley Hipotecaria de 8 de febrero de 1946 y su Reglamento de 14 de febrero de 1947, que contemplaban la posibilidad de que la Iglesia Católica inscribiera bienes inmuebles en el Registro de la Propiedad sin necesidad de acreditar título de propiedad en sentido estricto, con la certificación del diocesano del lugar, pero continuaba con la exclusión de dichos lugares de culto, pese a la "simbiosis" existente en aquél momento entre Iglesia y Estado.

3. Las sucesivas reformas de 1998 y 2015. Valoración crítica.

Esta limitación sobre la inmatriculación de tales lugares fue finalmente suprimida (habida cuenta su carácter inconstitucional, por discriminatoria) con la reforma del artículo 206 de la Ley Hipotecaria de 1998, que pasaba a establecer lo siguiente: "Los bienes inmuebles del Estado, de la Iglesia Católica y de las Corporaciones de Derecho público podrán inscribirse en el Registro de la Propiedad mediante certificación expedida por el funcionario a cuyo cargo esté su administración." Aunque bien es cierto que doctrinalmente se entendía como constitucionalmente dudosa esta previsión⁷¹ y que también se remarcaba incluso con posterioridad la necesidad de realizar una interpretación restrictiva del Art. 206 LH⁷².

En virtud de esta norma, los obispos diocesanos podían emitir certificaciones eclesiásticas que, por sí solas, sin necesidad de acudir al clásico documento público de naturaleza civil -p.ej. Art. 1280 CC- permitían inmatricular bienes a nombre de la Iglesia, sin necesidad de documentos que acreditasen

⁶⁹ BENEYTO BERENGUER, R. "La inmatriculación de bienes eclesiásticos por el artículo 206 de la Ley Hipotecaria: ¿Un problema jurídico o una obsesión política?". Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, vol. XXXVIII (2022). Pág. 345.

⁷⁰ <https://www.conferenciaepiscopal.es/interesa/inmatriculaciones/> (última consulta, 20.7.2025)

⁷¹ LASARTE ÁLVAREZ, C. Derechos reales y Derecho hipotecario. Principios de Derecho civil V. Ed. Marcial Pons. Madrid, 2010. Pág. 274.

⁷² SÁNCHEZ CALERO, F. J. y SÁNCHEZ-CALERO ARRIBAS, B. Manual de Derecho inmobiliario registral. Ed. Tirant lo blanch. Valencia, 2019. Pág. 103.

fehacientemente la adquisición (compraventas, donaciones, herencias, permutas, etc.).

En consonancia con lo anterior, destacar igualmente la aprobación del Real Decreto 1867/1998, de 4 de septiembre, por el que se modifican determinados artículos del Reglamento Hipotecario -Decreto de 14 de febrero de 1947 por el que se aprueba el Reglamento Hipotecario-, lo que permitió a la Iglesia inmatricular también catedrales, iglesias, ermitas, cementerios y otros bienes vinculados al culto⁷³. Tras la reforma, el artículo 4 del RD 1867/1998 señalaba: “Serán inscribibles los bienes inmuebles y los derechos reales sobre los mismos, sin distinción de la persona física o jurídica a que pertenezcan, y por tanto, los de las Administraciones públicas y los de las entidades civiles o eclesiásticas”.

Este régimen continuó a comienzos del siglo XXI, dando lugar a una lógica y masiva oleada de inmatriculaciones por parte de la Iglesia entre 1998 y 2015 y con ello se produjo, a mi juicio, una falsa polémica. No en vano, si dicho procedimiento no hubiera estado previsto, se habría consolidado una manifiesta discriminación entre cultos, puesto que esa prohibición de inscripción de lugares de culto existente hasta 1998 no se aplicaba a otras confesiones religiosas. Y aun obviando este extremo, resulta necesario recordar los principios básicos de la usucapión, con una posesión pública, pacífica, continuada y en concepto de dueño de los inmuebles que fueron inmatriculados, extremos estos últimos absolutamente incuestionables.

La Ley 13/2015, de 24 de junio, de Reforma de la Ley Hipotecaria aprobada por Decreto de 8 de febrero de 1946 y del texto refundido de la Ley de Catastro Inmobiliario, aprobado por Real Decreto Legislativo 1/2004, de 5 de marzo, vino a establecer el régimen actualmente vigente. La exposición de motivos de la misma destacaba lo siguiente: “La desaparición progresiva de las circunstancias históricas a las que respondió su inclusión, así como el transcurso de un tiempo suficiente desde la reforma del Reglamento Hipotecario de 1998 que ya permitió la inscripción de los templos destinados al culto católico, proscrita hasta entonces, unida a la facilidad y normalidad actual, en una sociedad desarrollada, con una conciencia exacta del valor de los inmuebles y de su inscripción en el Registro de la Propiedad, que posibilita la obtención de una titulación adecuada para la inmatriculación de bienes, hacen que se considere que la utilización de este procedimiento especial por la Iglesia Católica, teniendo su razón de ser indiscutible en el pasado, sea hoy innecesaria (...) Con esta modificación se persigue reforzar las garantías de seguridad jurídica y transparencia del Registro de la Propiedad, suprimiendo la equiparación que hasta ahora tenía la Iglesia Católica con las Administraciones Públicas en el uso del procedimiento

⁷³ BENEYTO BERENGUER, R. “La inmatriculación de bienes eclesiásticos por el artículo 206 de la Ley Hipotecaria: ¿Un problema jurídico o una obsesión política? ”. Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, vol. XXXVIII (2022)

de certificación para la inmatriculación de inmuebles.”. ¿Acaso el legislador reconocía implícitamente a través de esta exposición de motivos que debería haberse aprobado en 1998 una norma de carácter transitorio? Pregunta esta que sin duda queda sin una respuesta suficientemente categórica.

El artículo 206 de la Ley Hipotecaria fue nuevamente reformado en 2015, entrando en vigor el 1 de noviembre de aquel año. A partir de ese momento se eliminó la posibilidad de inmatricular por certificación eclesiástica y La Iglesia Católica (así como cualquier otra entidad religiosa) debe aportar desde entonces un título público de adquisición como cualquier otro sujeto. “A partir de ese año se comenzó la inmatriculación, hasta 2015 también por certificación, y desde ese año sólo por los cauces ordinarios”, como bien nos recuerda la Conferencia Episcopal Española⁷⁴. Y probablemente ello se enmarque en una mayor voluntad del legislador de marcar distancias con la Iglesia Católica.

Tras el cambio normativo articulado hace una década, la controversia política ha continuado por las inmatriculaciones producidas entre 1998 y 2015. Según datos remitidos por el Gobierno al Congreso en 2021, la Iglesia Católica inmatriculó más de 35.000 inmuebles entre en ese periodo⁷⁵, siendo objeto de especial controversia por parte de los medios de comunicación los de la Mezquita-Catedral de Córdoba⁷⁶, el Monasterio de San Jerónimo (Palma de Mallorca)⁷⁷ y Santa Isabel de Palma (Jerónimas)⁷⁸, aunque en estos dos últimos casos se debió a la existencia de pronunciamientos judiciales que reconocían la titularidad de tales inmuebles por parte de la correspondiente orden religiosa. No obstante lo cual, estimamos la reforma de 1998 como positiva y necesaria, entendiendo que la polémica no tiene justificación y no puede basarse en casos meramente puntuales, aunque quizás habría sido más adecuado que en ese momento se plantease como una norma de carácter transitorio, a tenor de la nueva reforma de 2015.

⁷⁴ <https://www.conferenciaepiscopal.es/interesa/inmatriculaciones/> (última consulta, 20.7.2025)

⁷⁵ <https://www.congreso.es/docu/presupuestos/inmatriculaciones-iglesia-catolica.pdf> (última consulta, 20.7.2025)

⁷⁶ https://www.eldiario.es/andalucia/cordoba/mezcatedral-obispado-inmatriculacion-patrimonio_1_9405117.html, (última consulta, 20.7.2025)

⁷⁷ <https://asturiaslaica.com/2022/07/13/una-sentencia-fulmina-la-inmatriculacion-realizada-por-el-obispado-de-mallorca-y-reconoce-la-propiedad-de-las-jeronimas-sobre-el-monasterio-de-san-jeroni/> (última consulta, 20.7.2025)

⁷⁸ <https://www.diariodemallorca.es/mallorca/2024/05/14/audiencia-provincial-confirma-monjas-jeronimas-102366283.html> (última consulta, 20.7.2025)

BIBLIOGRAFÍA

- ALBALADEJO GARCÍA, M. Derecho Civil III. Derecho de bienes. Edisofer. Madrid, 2016.
- ÁLVAREZ DE MORALES, A. Historia del Derecho y de las instituciones españolas. Ed. EDESA. Madrid, 1989. Pág. 458
- ALZAGA VILLAMIL, O. La Constitución de 1978 (comentario sistemático). Ediciones del Foro. Madrid, 1978. Pág. 192 y ss.
- BENEYTO BERENGUER, R. “La inmatriculación de bienes eclesiásticos por el artículo 206 de la Ley Hipotecaria: ¿Un problema jurídico o una obsesión política?”. Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, vol. XXXVIII (2022)
- DE AZCONA, T. “El privilegio de presentación de obispos en España concedido por tres papas al emperador Carlos V (1523-1536)”. Anuario de historia de la Iglesia, N°. 26, 2017, págs. 185-215
- DE ESTEBAN ALONSO, J. y GONZÁLEZ TREVIJANO, P. Curso de Derecho constitucional español. II. Ed. Servicio de publicaciones de la Facultad de Derecho. Madrid, 1993.
- MULLER, A. y CHICA PALOMO, M.D. “El poder tributario de las comunidades religiosas en Alemana”. Crónica tributaria. N° Extra 7, 2011, págs. 37-45
- LASARTE ÁLVAREZ, C. Compendio de derechos reales. Derechos reales e hipotecario. Ed. Marcial Pons. Madrid, 2013. Pág. 292.
- LASARTE ÁLVAREZ, C. Derechos reales y Derecho hipotecario. Principios de Derecho civil V. Ed. Marcial Pons. Madrid, 2010.
- SÁNCHEZ CALERO, F. J. y SÁNCHEZ-CALERO ARRIBAS, B. Manual de Derecho inmobiliario registral. Ed. Tirant lo blanch. Valencia, 2019.
- TOMÁS Y VALIENTE, F. El marco político de la desamortización en España. Ed. Ariel. Barcelona, 1972 (2ª edición).



EL ESTADO ESPAÑOL FRENTE AL FENÓMENO RELIGIOSO⁷⁹

IRENE RUFO RUBIO⁸⁰

Profesora Ayudante Doctora de Derecho Constitucional
Universidad Rey Juan Carlos
irene.rufo.rubio@urjc.es

La Constitución española de 1978 (en adelante, CE) instauró un modelo singular de relaciones entre el Estado y las religiones, fruto del contexto histórico de la Transición y del esfuerzo de consenso entre corrientes ideológicas diversas. Como sabemos, el artículo 16 de la Carta Magna recoge los pilares de este modelo: garantiza la libertad ideológica y religiosa de todo individuo y de las comunidades; proclama que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”; y, a renglón seguido, ordena a los poderes públicos tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantener las consiguientes relaciones de cooperación con las confesiones, en particular con la Iglesia Católica y también con las demás. Dicha redacción, que buscó superar la denominada “cuestión religiosa” que había dividido a los españoles durante casi dos siglos, no tenía un antecedente directo en nuestra historia constitucional. Ni siquiera la Constitución republicana de 1931, que optó por la separación estricta Iglesia-Estado, se consideró idónea. Fue necesario, por tanto, construir un modelo propio, integrando elementos de diversas tradiciones jurídicas y adaptarlos a la realidad española.

Antes de adentrarnos en el fondo del asunto, consideramos necesario realizar una breve aclaración terminológica. Sin poder detenernos ahora en esta cuestión, debe advertirse que no existe un consenso claro acerca de lo que debe

⁷⁹ Jornada realizada en el marco de las actividades propias del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART). Dentro de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos.

⁸⁰ Doctora en Derecho. Profesora Ayudante Doctora de Derecho Constitucional en la Universidad Rey Juan Carlos. Ha impartido docencia en diversas asignaturas de Grado y en el Máster de Acceso a la Abogacía y Procura, en modalidades presencial y semipresencial. Cuenta con publicaciones en editoriales y revistas científicas de reconocido prestigio, así como con numerosas estancias de formación académica, docente e investigadora en destacadas universidades extranjeras y nacionales: Università di Bologna (UNIBO); Sapienza Università di Roma; Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM); Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey (ITESM) y Universitat de les Illes Balears (UIB). <https://orcid.org/0009-0000-8879-6477>

entenderse por “Estado laico”. De hecho, si atendemos al criterio interpretativo gramatical, el Diccionario de la Real Academia Española presenta como sinónimos o afines entre sí los términos “laicidad”, “aconfesionalidad” e, incluso, de manera más llamativa, “laicismo” (del que deriva “laicista”; no así “laico”, que lo hace del primero). En este trabajo partiremos de la concepción de un sistema aconfesional, fundamentado en la idea de cooperación y delimitado por el mandato de neutralidad. Tres principios (aconfesionalidad, cooperación y neutralidad) que, en nuestra opinión, confluyen en lo que la doctrina ha definido como “laicidad positiva” y que describe el modelo instaurado en 1978. Consecuentemente, avisamos al lector, estos principios se explicarán, a menudo, de forma conjunta o conjugada, dada su estrecha relación.

Sentadas estas bases, cabe afirmar que la noción de laicidad “positiva” o “inclusiva” se plantea en contraposición a una laicidad meramente “negativa” o al “laicismo”. ¿Qué implica esto? En primer lugar, significa que el Estado español no se adhiere ni identifica con ninguna confesión religiosa (de ahí la *aconfesionalidad*: no hay religión oficial). Pero, al mismo tiempo, el Estado reconoce la relevancia social de los fenómenos religiosos y se compromete a colaborar activamente para facilitar su ejercicio. Como recuerda Andrés Ollero (2009), el término *cooperación* no es casual: aparece expresamente en el texto constitucional (a diferencia de la palabra “separación”, que curiosamente está ausente) para indicar que los poderes públicos no han de limitarse a “tolerar” la diversidad de creencias, sino que deben promover condiciones para que la libertad religiosa sea real y efectiva. Autores como Fernando Rey Martínez interpretan la referencia a la cooperación del artículo 16.3 CE como expresión de una “garantía institucional” en favor de las confesiones religiosas. En este sentido, se ha dicho, el principio de cooperación actúa como una concreción, en el ámbito de la libertad religiosa, del mandato general del artículo 9.2 CE, que obliga al Estado a remover obstáculos y fomentar la igualdad y la libertad de los ciudadanos. Expresado de otro modo, el Estado social y democrático de Derecho que proclama nuestra Constitución asume un rol activo en la garantía de los derechos, incluida la libertad religiosa, lo cual se refleja en la colaboración con las distintas comunidades de fe.

La cooperación tiene múltiples manifestaciones prácticas en el ordenamiento español. Poco después de promulgada la Constitución, se firmaron en 1979 los Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede, que actualizan el Concordato de 1953 con la Iglesia Católica conforme a los principios constitucionales. Años más tarde, en 1992, se suscribieron también Acuerdos de cooperación con las principales confesiones minoritarias (agrupadas en federaciones de Entidades religiosas evangélicas, judías y musulmanas). Estos

pactos, aprobados por las Cortes Generales como leyes, establecen un marco jurídico específico para materias como el reconocimiento civil de los matrimonios religiosos, la asistencia religiosa en instituciones públicas, la enseñanza religiosa voluntaria en centros educativos públicos, la conservación del patrimonio religioso y otros aspectos relevantes para la práctica de cada fe.

Gracias a lo anterior, hoy en España la Iglesia Católica y varias otras confesiones cuentan con canales formales de comunicación y colaboración con el Estado. Lejos de suponer privilegios injustificados, estas fórmulas de cooperación responden a la idea de que la religión, al igual que la educación o la cultura y el deporte, forma parte de la sociedad civil cuyo desarrollo puede ser positivamente apoyado por los poderes públicos (sin olvidar el necesario tratamiento diferenciado que exige su distinta naturaleza jurídica). Por ejemplo, se considera beneficioso que un ciudadano hospitalizado pueda recibir asistencia espiritual de acuerdo con sus creencias si así lo desea; el derecho que asiste a los padres para que sus hijos reciban la formación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones (artículo 27.3 CE); o que las festividades y tradiciones religiosas arraigadas en la cultura local cuenten con presencia institucional. Todo ello se encuadra en una cooperación “abierta” y respetuosa con el pluralismo: el Estado facilita medios, pero no impone prácticas religiosas a nadie y atiende, dentro de sus posibilidades, la diversidad de convicciones existentes (Ollero, 2017).

Otro aspecto importante de la laicidad positiva es que conlleva límites y cauces basados en la *neutralidad*. La cooperación, por activa que sea, debe ejercerse dentro del respeto a la imparcialidad del Estado. Esto implica que el apoyo público a actividades o instituciones religiosas ha de justificarse por su contribución al ejercicio de derechos y al bien común, *sin favoritismos arbitrarios*. Como señala Gustavo Suárez Pertierra, la laicidad consagrada en nuestro ordenamiento “comprende separación y neutralidad” a la vez que sirve de fundamento al mandato de cooperar. Como explica el citado autor, la cooperación forma parte del núcleo de la laicidad española, pero esta cooperación se configura siempre “en los cauces y con los límites que la propia laicidad señala”. Un Estado laico no puede convertirse, so pretexto de cooperar, en un Estado confesional encubierto. Debe mantener la separación institucional (ninguna Iglesia forma parte del aparato estatal ni sus ministros detentan autoridad pública por razón de su ministerio) y la neutralidad en sus fines (el Estado no busca promover una fe particular, sino garantizar la libertad religiosa de todos).

La jurisprudencia del Tribunal Constitucional ha empleado precisamente la expresión de laicidad positiva para referirse a este equilibrio. Siguiendo la doctrina del alto Tribunal, vivimos en un Estado secular pero cooperativo —

empleando sus propias palabras, “prestacional” o “asistencial”—, donde la ayuda pública a las confesiones está orientada a hacer efectiva la libertad religiosa, dentro del respeto al pluralismo y sin confundir los fines estatales con los religiosos (bien recogen esta idea, entre otras, las SSTC 24/1982; 340/1993; 177/1996 y 46/2001).

De acuerdo con lo expuesto, el principio de neutralidad religiosa del Estado complementa y condiciona al de cooperación. Neutralidad significa que el Estado no toma partido a favor o en contra de ninguna creencia; no identifica su legitimidad con una verdad religiosa determinada ni adopta símbolos confesionales como propios. Sin embargo, la neutralidad no equivale a ausencia total de lo religioso en la esfera pública, sino más bien a imparcialidad activa. En este punto, resulta esclarecedora la reflexión de Javier Martínez-Torrón: en las sociedades democráticas occidentales, la neutralidad estatal se concibe hoy como un requisito necesario para proteger la libertad de pensamiento, conciencia y religión, así como la igualdad de todos ante la ley, pero “no como definidora de un modelo uniforme de relaciones entre religión y Estado”. Es decir, neutralidad no obliga a adoptar un modelo único de separación estricta, sino que puede expresarse en diversos términos (desde la laicidad cooperativa española hasta sistemas de iglesia establecida como en los países nórdicos) siempre que, en la práctica, ninguna persona sea coaccionada o marginada por sus convicciones. Martínez-Torrón subraya que la verdadera prueba de fuego de la neutralidad es el respeto efectivo a la libertad religiosa de todos y la no discriminación por motivos de religión.

En consecuencia, la presencia de ciertas formas de apoyo estatal a las religiones no vulnera la neutralidad per se; lo inaceptable sería que ese apoyo derivara en privilegios excluyentes o en desventajas para quienes no comparten la fe mayoritaria. A modo de ejemplo, financiar con fondos públicos actividades de interés general promovidas por confesiones (educación, caridad, conservación patrimonial) es compatible con la neutralidad siempre que se haga con criterios objetivos y abiertos a diferentes creencias, mientras que sería constitucionalmente inadmisibles —por contrario al principio de igualdad, al que aludiremos de inmediato— que el Estado discriminase negativamente a una minoría religiosa, negándole derechos o persiguiéndola, o que impusiese observancias religiosas obligatorias.

La cuestión de la igualdad entre confesiones en un Estado neutral que coopera con todas ellas es compleja. España ha desarrollado un modelo de igualdad proporcional, más que una igualdad matemática. La propia Constitución, al mencionar las “creencias religiosas de la sociedad española”,

sugiere que la actuación pública tomará en consideración la pluralidad existente, donde es evidente que unas confesiones cuentan con un número de fieles y una implantación muy superior a otras. En la práctica, esto se traduce en que la cooperación del Estado no produce idénticos beneficios a cada grupo religioso, sino beneficios equivalentes en función de sus necesidades reales y su presencia social. Así, la Iglesia Católica, que agrupa a la mayoría de la población según las estadísticas históricas, recibe un trato amplio en ámbitos como la enseñanza (aunque debe tenerse en cuenta que la religión ha desaparecido del currículo educativo obligatorio a partir de la Ley 3/2020, de 29 de diciembre, de Educación; supresión avalada por la STC 34/2023, de 18 de abril), la asistencia religiosa (capellanías castrenses, hospitalarias, penitenciarias...), o la conservación de monumentos religiosos (muchos de ellos de raíz católica).

Por su parte, las comunidades protestante, judía o musulmana, mucho más pequeñas demográficamente, disfrutan igualmente de derechos de enseñanza religiosa en los centros donde hay alumnos de esos credos, de capellanes evangélicos, rabinos o imames allí donde se demanda su servicio, y de ciertas ayudas o facilidades (por ejemplo, para celebrar sus festividades, para disponer de alimentos adecuados —kosher o halal— en instituciones, etc.), aunque la escala de estas atenciones es naturalmente menor. Andrés Ollero (2009), con base en los planteamientos de John Rawls, ha defendido explícitamente esta aproximación, afirmando que es lógico que, “en la medida en que la cooperación sea consiguiente a las creencias que la sociedad española tenga a bien preferir, sus resultados no podrán ser igualitarios”, y que basta con que el Estado actúe con “neutralidad de propósitos” —es decir, sin intención de privilegiar por razones ideológicas a nadie— para que esa desigualdad fáctica no se traduzca en discriminación injusta. Desde dicha óptica, la pretendida “igualdad religiosa” no significa dar lo mismo a todos en cifras absolutas, sino dar a cada confesión lo que necesite para disfrutar de un mismo grado de libertad y de presencia digna, respetando siempre el principio de no discriminación.

En palabras de Suárez Pertierra, la Constitución de 1978 optó por un sistema complejo que requiere “una interpretación nunca lineal” y un ejercicio constante de ponderación. Esto implica equilibrar la libertad de cada individuo y comunidad religiosa con el interés público y con los derechos de los demás, caso por caso. Sirva de ejemplo el Tribunal Constitucional, el cual, al resolver conflictos, ha sopesado los derechos en juego buscando soluciones compatibles con los principios de neutralidad y realidad plural. Así se aprecia, por ejemplo, en la STC 192/2020, de 17 de diciembre, en la que se analiza la supuesta vulneración de los derechos a la libertad ideológica, de expresión y de reunión con motivo de una

condena por la comisión del delito contra los sentimientos religiosos tipificado en el vigente artículo 523 de nuestro Código Penal.

Un terreno donde se manifiesta ese equilibrio es el de los símbolos religiosos en lugares públicos, tema candente en años recientes. ¿Debe un Estado neutral retirar símbolos tradicionales como los crucifijos de colegios y otras instituciones, o puede mantenerlos? La respuesta en España ha sido esencialmente pragmática y contextual. Siguiendo la línea apuntada por Martínez-Torrón, la mera presencia visible de símbolos religiosos en espacios públicos no se considera, por sí misma, contraria a la neutralidad ni a ningún derecho fundamental, siempre que no exista coerción ni adoctrinamiento asociado a ellos. Así las cosas, tener un crucifijo colgado en un aula heredado de la tradición no vulnera derechos siempre y cuando su exhibición no suponga obligar a nadie a participar en actos religiosos ni discriminar al alumno que no profesa el cristianismo. Distinto sería obligar a jurar un cargo sobre la Biblia, o imponer la oración en la escuela pública: ahí sí habría una afectación a la libertad de conciencia.

Los tribunales españoles han reconocido esta matización, permitiendo generalmente que la decisión sobre símbolos religiosos quede en manos de las autoridades educativas o locales, valorando el contexto cultural e histórico, y solo interviniendo si claramente se lesionan derechos de minorías o de personas no creyentes. Cabe citar a este respecto la STC 130/1991, de 6 de junio, que examinó la decisión del Claustro Constituyente de la Universidad de Valencia de retirar la imagen de la Virgen de la Sapiencia del escudo institucional, mediante votación en el proceso de elaboración de los Estatutos de 1985. De esta forma, la Corte constitucional analizó si la decisión de modificación del referido emblema, apartándose de antecedentes históricos o tradicionales, estaba amparada en la autonomía universitaria: “La racionalidad del acuerdo, implícita en él, pero comprensible sin esfuerzo, consiste en considerar que es más adecuado a la lógica de un Estado aconfesional un escudo universitario sin elementos de significado religioso que con ellos. Sin duda es posible discrepar lícitamente de tal decisión, pero lo que no resulta posible es calificarla de irracional, absurda o arbitraria, por lo que la interdicción de la arbitrariedad de los poderes públicos (art. 9.3 C.E.), entendida como garantía sustantiva e irreductible a cualquier otra, no ha sido vulnerada o desconocida en el presente caso” (FJ 5).

En una línea similar, más reciente en el tiempo, la STS 1697/2023, de 14 de diciembre, avaló la retirada de una cruz conmemorativa en Callosa de Segura, al entender que no se trataba de un símbolo religioso neutro, sino de un

monumento que exaltaba únicamente a los caídos de un bando de la Guerra Civil: “estamos ante un símbolo religioso —cruz— que contiene elementos que impiden reconocerle un valor neutral como mero símbolo artístico o artístico-religioso. Por el contrario, su presencia en un espacio público permite apreciar un acto de exaltación en cuanto contribuye a realzar el mérito de aquella contienda civil con la inclusión del listado de fallecidos de un solo bando, lo que, implícitamente, también conlleva la reprobación del bando contrario en la percepción social”. Justifica el Tribunal Supremo su retirada en la búsqueda de apartar del espacio público referencias al enfrentamiento civil, lo cual, apuntala, “no es incompatible con la libertad religiosa ni supone negar o desconocer las creencias de nadie” (FD 6).

Cabe recordar que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos, en el asunto *Lautsi vs. Italia* (2011), terminó confirmando esta idea de margen de apreciación nacional en materia de símbolos: un crucifijo en una escuela italiana fue considerado finalmente compatible con la Convención de Derechos Humanos, señalando que su impacto era pasivo y ligado a la tradición, no una forma de adoctrinamiento. Siguiendo la misma postura respecto a la legitimidad de ciertos límites nacionales al ejercicio externo de la libertad religiosa, en el asunto *S.A.S. vs. France* (2014), la Corte europea consideró que la prohibición del velo integral podía justificarse por el principio de *vivre ensemble* (“vivir juntos”), entendido como la necesidad de preservar la cohesión social y la interacción básica entre ciudadanos en el espacio público.

Vayamos acabando. La neutralidad española no exige retirar todos los símbolos religiosos de la vista pública, sino actuar caso por caso, buscando soluciones inclusivas. Lo fundamental es que el Estado no transmita la imagen de identificación exclusiva con una fe, pero tampoco la de hostilidad hacia las expresiones religiosas tradicionales que forman parte del acervo cultural. La tradición histórica juega un papel: no es lo mismo colocar *ex novo* un símbolo religioso en un edificio público hoy, que mantener uno que ha estado allí por siglos; ambas decisiones tienen significado y deben ponderarse en términos de pluralismo y respeto mutuo. En última instancia, la neutralidad exige equilibrio: los poderes públicos deben procurar un espacio común donde quepan todos (creyentes de diversas religiones y no creyentes) sin que ninguno se sienta excluido o privilegiado. Neutralidad, volvemos al inicio de nuestra investigación, “ínsita en la aconfesionalidad del Estado” (STC 34/2011, de 28 de marzo).

Así, al cerrar estas líneas, resulta inevitable regresar al punto de partida. La laicidad que define nuestro modelo constitucional en materia religiosa se apoya en tres elementos íntimamente conectados de modo circular: la no

identificación del Estado con ninguna confesión religiosa (principio de aconfesionalidad); lo cual es plenamente compatible con el reconocimiento jurídico y práctico de las confesiones como actores sociales legítimos (principio de cooperación); pero, en todo caso, la actuación pública en este ámbito debe estar guiada por la imparcialidad (principio de neutralidad).

Dicha tríada sigue ofreciendo respuestas válidas a la pluralidad de creencias y convicciones presentes. Sin embargo, en los últimos tiempos se plantea una exigencia adicional que no podemos dejar de mencionar: la identificación de los riesgos derivados de una posible instrumentalización del hecho religioso. Como ha advertido Víctor Moreno Soler, algunos Estados han empleado estructuras religiosas implantadas en Europa para proyectar influencia política o desestabilizar procesos democráticos, amparándose en la libertad religiosa. A ello se suma el fanatismo religioso como potenciador del extremismo violento, que también exige respuesta cuando entra en conflicto con bienes jurídicos de primer orden. Eso sí, matiza Moreno Soler con buen criterio, dicha “violencia de apariencia religiosa” tiene que combatirse sin desatender el principio de proporcionalidad: de un lado, debe garantizarse “la seguridad pública y, por tanto, el disfrute de los derechos fundamentales y libertades públicas de los ciudadanos”; y, de otro, velar porque la “intervención o injerencia en la esfera espiritual de los individuos” sea legítima de acuerdo con el fin que se persigue. Todos estos retos, distintos pero convergentes, confirman la necesidad de que el Estado español afronte el fenómeno religioso también desde una *laicidad comprometida*: respetuosa con la libertad de creencias, pero firme en la defensa del orden constitucional y democrático.

BIBLIOGRAFÍA

- López Castillo, Antonio. “Artículo 16.3: aconfesionalidad del Estado y cooperación con las confesiones religiosas”, en Rodríguez-Piñero y Bravo-Ferrer, Miguel y Casas Baamonde, María Emilia (dirs.), *Comentarios a la Constitución española*, tomo I, vol. 1, Fundación Wolters Kluwer-BOE, Madrid, 2018.
- Martínez-Torrón, Javier. “La neutralidad religiosa del Estado”, en Carbonell Sánchez, Miguel y Cruz Barney, Óscar (coords.), *Historia y Constitución. Homenaje a José Luis Soberanes Fernández*, tomo II, Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM, Ciudad de México, 2015.

Moreno Soler, Víctor. “El factor religioso en la lucha contra las injerencias extranjeras: *Quo vadis, Europa?*”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 63, 2023.

- “El radicalismo y extremismo en el ordenamiento jurídico y su efecto en el fanatismo y fundamentalismo religioso”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, n.º 67, 2025.

Ollero Tassara, Andrés. “Igualdad, laicidad y religiones”, *Anuario de la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid* (ejemplar dedicado a: *Desafíos de la igualdad, desafíos a la igualdad*, n.º 13, 2009.

- “Laicidad positiva, igualdad consiguiente: diálogo sobre el artículo 16 de la Constitución española”, *Persona y Derecho*, n.º 77, 2017.

Rey Martínez, Fernando. “Símbolos religiosos en espacios públicos: el problema de los crucifijos religiosos en establecimientos educativos públicos”, ponencia invitada en el Seminario Permanente sobre *Democracia constitucional y Estado de Derecho. Desafíos en la era digital*, organizado en colaboración entre el programa Crisis de la Democracia y del Estado de Derecho de la UNED y la Cátedra Jean Monnet Gobernanza y Regulación en la Era Digital (GovReDig), el 24 de marzo de 2024.

Suárez Pertierra, Gustavo. “Laicidad y cooperación como bases del modelo español: un intento de interpretación integral (y una nueva plataforma de consenso)”, *Revista Española de Derecho Constitucional*, n.º 92, 2011.



LA DEROGACIÓN Y LA INTERVENCIÓN MÍNIMA EN LOS TIPOS PENALES DE OFENSAS A LOS SENTIMIENTOS RELIGIOSOS⁸¹

LEYRE SÁENZ DE PIPAÓN DEL ROSAL⁸²

Abogada. Profesora de Derecho penal
CUNEF Universidad

leyre@saenzdepipaonabogados.com

Buenas tardes a todos, y en primer lugar, mi agradecimiento a toda la organización del evento por haberme invitado a participar en esta Jornada multidisciplinar y de gran interés que acoge la Universidad Rey Juan Carlos y que aborda desde un prisma jurídico las Relaciones entre la Iglesia y el Estado, estoy encantada de formar parte de este gran Grupo de Innovación Docente.

En esta ocasión, y como no podía ser de otra manera por la temática que se nos plantea, hemos querido traer al debate y discusión desde el punto de vista de la especialidad penal lo que viene siendo de actualidad desde hace un tiempo, y además, cuestión que no resulta pacífica: hablamos de la posibilidad y propuesta de derogación de los tipos penales que alberga el Código Penal de ofensas a los sentimientos religiosos y que además debemos imperiosamente relacionar -como todo el elenco de delitos que recoge nuestro Código Penal- con el consabido y prácticamente siempre olvidado por todos principio de intervención mínima.

Y esto es, para abrir bocado, si se nos permite la expresión coloquial, el panorama que venimos a exponer hoy y presentar dentro de los minutos siguientes.

⁸¹ Jornada realizada en el marco de las actividades propias del Grupo de Innovación Docente Emergente, Derechos Humanos y Arte (DEHART). Dentro de las ayudas concedidas por el Plan de Fomento de la Investigación de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos.

⁸² Doctora en Derecho y Licenciada en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid. Licenciada en Criminología por la Universidad Camilo José Cela de Madrid. Profesora de Derecho Penal y Criminología en Grado, y de Asesoría Penal y Proceso Penal en el Máster Universitario en Acceso al Ejercicio de la Abogacía y la Procura. Además de su labor docente y de investigación, es Abogada del Ilustre Colegio de la Abogacía de Madrid (ICAM) con despacho profesional de actuación en casos de toda índole penal.

Efectivamente, como decíamos, la cuestión no está exenta de polémica pues realmente el tema que nos ocupa implica de lleno tocar esferas tan íntimas como la religión, los sentimientos, las emociones, y en general, valores de suma importancia, sin olvidar, por supuesto, la política, como prácticamente todo en esta vida.

En realidad, todo el Derecho penal afecta a la esfera de los derechos fundamentales y es así que, nos gustaría abordar -sería lo deseable- la intervención del Derecho en las relaciones humanas en aras a un bienestar común que se vea reflejado en nuestra sociedad.

Debemos incidir -precisamente- en esta rama del Derecho, la penal, porque a la hora de proteger los valores de máxima trascendencia dentro del grupo: derechos fundamentales, hemos señalado, no podemos dejar de invocarlo.

Y de ahí, que deba estar presente siempre y cuando estos valores referenciados sean vulnerados o puestos en peligro, todo ello sin descuidar que la vía penal se reserva como última instancia (*ultima ratio*): no podía ser de otra manera, pues es la única especialidad jurídica -recordemos- que puede imponer penas privativas de libertad.

Así pues, para ilustrar de forma práctica el tema de hoy, queremos comentar el siguiente caso de actualidad conocido en prensa⁸³ en este mes de mayo pasado:

La causa que traemos a colación se inició tras una querrela presentada por los Abogados Cristianos contra el cómico Héctor de Miguel -conocido como Quequé- después de que este, el 27 de junio de 2024, afirmase en su programa entre risas: “¡Abogados Cristianos! Toda esta gente que estamos aquí tenemos un deseo, que es llenar de dinamita la cruz del Valle de los Caídos y volarla por los aires. Si puede ser un domingo, mejor, para que vaya más gente”.

Pues bien, en el mes de mayo de este año, como decíamos, la Audiencia Provincial de Madrid decretó el archivo de la causa abierta contra el humorista Héctor de Miguel, por una serie de comentarios sarcásticos proferidos en el programa “Hora Veintipico” de la Cadena SER, en relación a -leo literal-

⁸³ Óscar López-Fonseca, “La Audiencia archiva la causa contra Quequé por sus bromas sobre Cuelgamuros”, El País, España, 9 de mayo de 2025, p. 24.

“dinamitar el Valle de los Caídos”. Con esta resolución, de fecha 30 de abril y conocida el 8 de mayo de 2025, los magistrados revocaron la decisión del titular del Juzgado de instrucción número 38 de Madrid, de procesar al humorista. El auto referenciado, además, es definitivo al no haber recurso alguno contra el mismo.

Los magistrados venían a destacar que: “es importante no solo el tenor literal de las palabras pronunciadas, sino también el sentido o la intención con los que han sido utilizadas, pues es evidente que el lenguaje admite ordinariamente interpretaciones diversas”. En el caso de los comentarios de Héctor de Miguel, se entendió que la intención de este era “expresar de una forma airada y exagerada su posición política, manifestando de una forma viva y rotunda, pero sin discurso elaborado ni matices, reflejando su protesta y disconformidad con la compleja situación política actual”.

La Audiencia Provincial, en contra del criterio del juez de instrucción, concluye diciendo que los comentarios del humorista “no son delito”, ni “fomentan directa o indirectamente un clima de hostilidad al hecho religioso o a aquellos que practican la religión católica”.

Así las cosas, y sin ánimo de ser exhaustivos pero sí para poder ubicarnos, encontramos los tipos penales referidos a las ofensas a los sentimientos religiosos dentro del Título XXI del Código penal⁸⁴: “Delitos contra la Constitución”, y en concreto, el Capítulo IV, habla de los delitos relativos al ejercicio de los derechos fundamentales y libertades públicas, recogándose en la Sección 2ª, De los delitos contra la libertad de conciencia, los sentimientos religiosos y el respeto a los difuntos: arts. 522 a 526.

“Prescindiendo de otros antecedentes, recordemos que el Código de 1944 reguló los ‘Delitos contra la Religión Católica’, que era la del Estado, habiendo rúbrica y contenido sido modificados en 1971, como consecuencia de la Ley de Libertad Religiosa, de 1967, para castigar los ‘Delitos contra la libertad religiosa, la religión del Estado y las demás confesiones’. Finalmente, la Constitución de 1978, que, en su art. 16, ‘garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto’, reconoce que ‘Nadie será obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias’ y afirma que ‘Ninguna confesión tendrá carácter estatal’, y la LO 7/1980, de 5-7, de Libertad Religiosa, hicieron necesaria una nueva modificación

⁸⁴ Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (BOE núm. 281 de 24 de noviembre de 1995).

de estos delitos, que, regulados bajo la rúbrica de ‘Delitos contra la libertad de conciencia’, constituyen, con algunas modificaciones, la base de la regulación actual, dando idea de que el bien jurídico protegido no es ya la religión, sino dicha libertad, en relación con los sentimientos religiosos”⁸⁵.

Hablamos, en general de tipos penales que recogen modalidades especiales -podemos decir- de coacciones que aquí se castigan con penas de multa (art. 522); modalidades igualmente de desórdenes públicos si los hechos se cometieran en lugar destinado a culto en donde sí se establece pena de prisión (art. 523); y también modalidades de injurias con pena de prisión llevadas a cabo “en templo, lugar destinado al culto o en ceremonias religiosas” (arts. 524 y 525). Por último, se castiga “la falta de respeto debido a la memoria de los muertos” (art. 526). En todos los casos, se exige dolo, es decir, un ánimo de ofensa.

Al respecto, nos dice Muñoz Conde que:

“Cuando estos sentimientos se refieren al ámbito de lo religioso y afectan de algún modo a la libertad ideológica o religiosa, los ataques a los mismos se tipifican (...) regulando delitos que afectan a diversas manifestaciones humanas relacionadas con sentimientos trascendentes de carácter religioso o piadoso que van más allá de la libertad religiosa reconocida en la Constitución como derecho fundamental, pero se pueden agrupar en una sola Sección, como hace el Código penal de 1995, en la medida en que la esencia de estos delitos consiste en una ofensa global a sentimientos que generalmente tienen un contenido relacionado con la libertad religiosa y de culto consagrada en el art. 16.1 CE, aun cuando también puedan afectar a otros bienes jurídicos más específicos”⁸⁶.

En realidad y en cuanto a la derogación de estos tipos penales, existe una propuesta que desde hace tiempo defiende la izquierda política y todos los grupos nacionalistas para despenalizar las ofensas a los sentimientos religiosos, además de los delitos de injurias a la Corona y de ultraje a los símbolos de España, alegando, entre otras cuestiones, el reforzar la libertad ideológica y la libertad de expresión.

⁸⁵ José María Luzón Cuesta, *Compendio de Derecho Penal. Parte Especial* (Madrid: Dykinson, 2024), p. 533.

⁸⁶ Francisco Muñoz Conde, *Derecho Penal. Parte Especial* (Valencia: Tirant lo Blanch, 2023), pp. 834-835.

En este sentido, también nos parece de interés recordar la controversia del Tribunal Constitucional cuando se pronunció en 2021 acerca de un manifestante que irrumpió en una iglesia durante la misa gritando consignas a favor del aborto libre y gratuito. En esta ocasión, en la sentencia que condena por la irrupción en la iglesia con consignas a favor del aborto, la mayoría del Tribunal Constitucional vio un ataque al derecho de libertad religiosa. Conde-Pumpido razonaba que esa era una “visión restrictiva” de las libertades ideológica y de expresión, porque el hecho se redujo a “una conducta de protesta que no incitó al odio religioso, que no utilizó ninguna expresión ofensiva o hiriente, y que tenía como objetivo visibilizar críticamente la postura de la jerarquía de la confesión católica”, contra el aborto. Los magistrados Xiol y Balaguer, por su parte, citaban al juez estadounidense Thurgood Marshall cuando dijo que “lo que es grosería para unos es poesía para otros”⁸⁷.

En definitiva, y como hemos manifestado en otras ocasiones⁸⁸, partimos de la protección penal de la sociedad, evocando una idea de vida humana compartida. Nos situamos en una comunidad que interactúa de forma continua, con una dinámica de actuación constante en la que se dan unos valores que pueden tanto aceptarse como rechazarse, fundamento sobre el que giran las propias relaciones humanas: qué hechos reprobar, cuáles tipificar como delito, cómo castigarlos, cómo ejecutar la pena y todo lo que pudiera rodear al ámbito de la víctima.

Así las cosas, tendremos que plantearnos qué es o cuál es el bien jurídico protegido que se persigue defender, siendo conscientes del recurso habitual al Derecho Penal como remedio ante cualquier tipo de problema que se pueda suscitar con la imposición, además, del castigo más severo, obviándose la existencia de otras vías de solución más pacíficas y muy probablemente más efectivas, en todos los sentidos.

Siendo firmes, en todo caso, a la hora de asegurarnos de la operatividad del principio de intervención mínima: a todos sus niveles y con todas sus consecuencias.

⁸⁷ José María Brunet, “El Constitucional se fractura en sentencias sobre libertades”, El País, 16 de enero de 2021.

⁸⁸ Entre otras, Leyre Sáenz de Pipaón del Rosal, “Protección penal de la sociedad”, en la Jornada “Estudios sobre delincuencia y su tratamiento penal, nacional e internacional”, celebrada en el marco de Ayudas I Plan Fomento de la Investigación (2023) de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos, campus Madrid-Vicálvaro, el miércoles, 4 de octubre de 2023. Actas de la Jornada, repositorio del Servicio de Publicaciones, Universidad Rey Juan Carlos, pp. 28-33.

Lo que resulta claro, es que:

“Un Estado social y democrático de Derecho sólo deberá amparar como bienes jurídicos condiciones de la vida social, en la medida que afecten a las posibilidades de participación de individuos en el sistema social. Y para que dichos bienes jurídicos merezcan ser protegidos penalmente y considerarse bienes jurídico-*penales*, será preciso que tengan una importancia fundamental. Todo ello puede verse como una exigencia del Estado social y democrático”⁸⁹.

En este sentido, la Constitución⁹⁰ define unos valores a los que se da especial trascendencia, los cuales van a constituir, a efectos penales, bienes jurídicos protegidos.

Por su parte, los tipos penales -los delitos- componen una descripción de un comportamiento penalmente prohibido. El Código Penal, a partir del artículo 138, el homicidio, da comienzo al repertorio de todas las conductas típicas (prohibidas), analizándose en todas ellas, el bien jurídico protegido que es el criterio seguido por el legislador en cuanto al orden de los delitos se refiere, además de ser la razón de ser de la existencia de toda infracción penal.

A partir de aquí, tendríamos que reparar en los objetivos de penalidad de los comportamientos tipificados, teniéndose en cuenta el principio de proporcionalidad, que fundamentalmente implica que toda sanción debe hallarse en relación con la gravedad del hecho cometido y la peligrosidad del sujeto autor de la misma.

Desde otra perspectiva, debemos afirmar la intervención mínima del Derecho Penal. En este sentido, el propio legislador tiende a justificar su elección de tipificación de comportamientos como un gran acierto, dando respuesta, además, al clamor con ánimo vindicativo de la sociedad, lo que deriva a día de hoy en una tendencia expansiva del Derecho Penal.

En cualquier caso, y haciendo nuestra la frase antes referenciada del juez estadounidense nos parece que podemos invitar a la reflexión en la temática que hemos expuesto en el día de hoy ponderándose todas las cuestiones que hemos querido reflejar y que no son más que un camino que hay que hacer valorando no un solo parecer o un solo sentimiento o emoción, sino la búsqueda de un bien común y una convivencia grata en

⁸⁹ Santiago Mir Puig, *Derecho Penal. Parte General* (Barcelona: Reppertor, 2005), pp. 129-130.

⁹⁰ Constitución Española (BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978).

sociedad, que -en realidad- es lo que nos gustaría destacar: el romanticismo que caracteriza al Derecho penal, del que -por cierto- y desde aquí, proponemos como tema objeto de debate para otro foro próximo que tengamos ocasión de celebrar.

BIBLIOGRAFÍA

Constitución Española (BOE núm. 311, de 29 de diciembre de 1978).

Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal (BOE núm. 281 de 24 de noviembre de 1995).

López-Fonseca, Óscar. “La Audiencia archiva la causa contra Quequé por sus bromas sobre Cuelgamuros”, *El País*, España, 9 de mayo de 2025.

Luzón Cuesta, José María. *Compendio de Derecho Penal. Parte Especial*. Madrid: Dykinson, 2024.

Mir Puig, Santiago. *Derecho Penal. Parte General*. Barcelona: Reppertor, 2005.

Muñoz Conde, Francisco. *Derecho Penal. Parte Especial*. Valencia: Tirant lo Blanch, 2023.

Sáenz de Pipaón del Rosal, Leyre. “Protección penal de la sociedad”, en la Jornada “Estudios sobre delincuencia y su tratamiento penal, nacional e internacional”, celebrada en el marco de Ayudas I Plan Fomento de la Investigación (2023) de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la Universidad Rey Juan Carlos, campus Madrid-Vicálvaro, el miércoles, 4 de octubre de 2023. Actas de la Jornada, repositorio del Servicio de Publicaciones, Universidad Rey Juan Carlos, pp. 28-33.



Actas de la Jornada:
Las relaciones entre la Iglesia y el Estado:
una aproximación jurídica multidisciplinar