UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA

Revista Española de

Derecho Canónico

ENERO-JUNIO 2025

Vol. 82 n.º 198

DIRECTOR/*EDITOR*

José San José Prisco, Universidad Pontificia de Salamanca.

SECRETARÍA DE REDACCIÓN/*WRITING SECRETARY*

Laura Magdalena Miguel, Universidad Pontificia de Salamanca.

CONSEJO EDITORIAL/*EDITORIAL BOARD*

Francisco J. Campos Martínez, Universidad Pontificia de Salamanca.
Myriam Cortés Diéguez, Universidad Pontificia de Salamanca.
Cristina Guzmán Pérez, Universidad Pontificia de Comillas.
Ángel David Martín Rubio, Instituto Teológico de Cáceres.
José María Rodríguez-Veleiro Rodríguez, Universidad Pontificia de Salamanca.
José María Vázquez García-Piñuela, Universidad Internacional de La Rioja.

CONSULTORES CIENTÍFICOS/*SCIENTIFIC ADVISORS*

Isabel Aldanondo Salaverría, Universidad Autónoma de Madrid (España).
Alejandro Arellano Cedillo, Decano del Tribunal Apostólico de la Rota Romana (Ciudad del Vaticano).
Damián Astigueta, Universidad Pontificia Gregoriana de Roma (Italia).
Teodoro Bahillo Ruiz, Universidad Pontificia de Comillas – Madrid (España).
Ludovic Danto, Institut catholique de Paris (Francia).
Priamo Etzi, Pontificia Università Antonianum, Roma (Italia).
Jaime Justo Fernández, *Synodicum Hispanum* (España).
Enrique de León Rey, Auditor de la Rota de la Nunciatura española de Madrid (España).
Piotr Majer, Universidad de Warmia y Mazury en Olsztyn (Polonia).
Kurt Martens, The Catholic University of America (USA).
Mario Medina Balam, Universidad Pontificia de México (México).
Maria Elena Olmos Ortega, Universidad de Valencia (España).
Carmen Peña García, Universidad Pontificia de Comillas (España).
Carlos Salinas Araneda, Universidad Católica de Valparaíso (Chile).
Péter Szabó, Pázmány Péter Catholic University, Canon Law Institute (Hungría).

Depósito Legal: S. 287-2013

Imprime: Editorial Sindéresis 2025
oscar@editorialsinderesis.com

SUMARIO/SUMMARY

I. ARTÍCULOS/*ARTICLES*

1. Bonifácio Luís Carvalho Conde, El delito de negligencia en la administración de los bienes eclesiásticos (c. 1376 § 2.2): análisis y sugerencias de *iure condendo* 5-40

   The delict of negligence in the administration of ecclesiastical goods (c. 1376 § 2.2): analysis and suggestions of iure condendo

2. Marta Tigano, Chiese cattoliche dismesse in Italia: sfide attuali e prospettive future..... 41-68

   Abandoned catholic churches in Italy: current challenges and future prospects

3. Aurora M. López Medina, Entre culto y cultura: el doble papel de la Iglesia como conservadora de su patrimonio 69-89

   Between worship and culture: the Church's dual role as conservator of its heritage

4. Laura Magdalena Miguel, La normativa sobre bienes temporales aplicable a las casas de monjas *sui iuris*. Evolución histórica y caso del Monasterio de Santa Clara de Belorado 91-129

   Regulations on temporary goods applicable to sui iuris nuns'houses. Historical evolution and the case of the Monastery of Santa Clara de Belorado

5. Jesús Río Ramilo, La restauración de bienes eclesiásticos pertenecientes al patrimonio monumental en la comunidad autónoma de Galicia. Consideraciones jurídicas 131-154

   Restoration of church properties belonging to the monumental heritage in the autonomous community of Galicia. Legal considerations.

6. Melisa de Castro - Samuel Azasu - David Echeverry, Reutilización adaptativa de edificios del patrimonio religioso: un caso de estudio de un convento del siglo XVI en Miranda de Ebro 155-172
Adaptive reuse of religious heritage buildings. A case study of the 16th century convent in Miranda de Ebro

7. Hegoa Ibazeta Villa, La legalidad en torno a la enajenación del retablo y frontal de la Virgen del Cabello..... 173-197
The legality around the alienation of the altarpiece and frontal of the Virgin of the Hair

II. COMUNICACIONES/*COMMUNICATIONS*

Fernando Chica Arellano, La diplomacia pontificia al servicio de la ecología integral en el Polo Romano de las Naciones Unidas 199-229
Pontifical diplomacy at the service of integral ecology at the Roman Pole of the United Nations

III. DOCUMENTACIÓN/*DOCUMENTATION*

1. DIÓCESIS DE JAÉN, Reglamento para la sustentación del clero en la diócesis de Jaén (2025). Texto y comentario 231-256

2. DICASTERO PER IL CLERO, Decreto sulla disciplina delle intenzioni delle Sante Messe (13.04.2025). Texto, traducción al castellano y comentario 257-272

IV. COLECTÁNEA DE JURISPURDENCIA/*JURISPRUDENCE COLLECTION*

Mons. Felipe Heredia Esteban, Simulación del matrimonio por acto positivo implícito de voluntad 273-339

V. RECENSIONES/*BOOK REVIEW* 341-363

REDC 82 (2025) *5-40*, ISSN: 0034-9372

ARTÍCULOS / *ARTICLES*

El delito de negligencia en la administración de los bienes eclesiásticos (c. 1376 § 2.2): análisis y sugerencias de *iure condendo*

The delict of negligence in the administration of ecclesiastical goods (c. 1376 § 2.2): analysis and suggestions of iure condendo

BONIFÁCIO LUÍS CARVALHO CONDE
Doctor en Derecho Canónico
Canciller de la Curia Diocesana de Beira
bconde@ucm.ac.mz
ORCID: 0009-0006-1257-2796

Recepción: 27 de febrero de 2025
Aceptación: 07 de abril de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.5

RESUMEN

Una de las características que marcó el pontificado del Papa Francisco es su firme lucha contra cualquier forma de abuso, sea este sexual, de poder o también económico. Con respecto a este último, este pontífice procedió con la reforma del Libro VI del Código de Derecho Canónico, dotando así la disciplina eclesiástica con normas capaces de responder a las necesidades pastorales actuales y fomentar en la Iglesia la responsabilidad y ejemplaridad en el ejercicio del cargo, función u oficio. En este artículo se hace el estudio del tipo penal recogido en c. 1376 § 2 n. 2, referente a la negligencia en la administración de los bienes eclesiástico y se proponen los criterios para una interpretación correcta y coherente con la doctrina canónica.

Palabras clave: Administrador, derecho penal económico, negligencia, patrimonio eclesiástico.

ABSTRACT

One of the characteristics that has marked the pontificate of Pope Francis is his firm fight against any form of abuse, be it sexual, power or also economic. With respect to the latter, this pontiff proceeded with the reform of Book VI of the reform of Book VI of the Code of Canon Law, thus providing ecclesiastical discipline with norms capable of responding to current pastoral needs and promoting responsibility and equality in the exercise of office, function or ministry in the Church. This article presents the study of the delict type included in c. 1376 § 2 n. 2, referring to the negligence in the administration of ecclesiastical goods and the criteria for a correct and coherent interpretation with canonical doctrine.

Keywords: Administrator, economic penal law, negligence, ecclesiastical patrimony.

INTRODUCCIÓN

Los bienes eclesiásticos son definidos, en el c. 1257 § 1, como todos aquellos bienes temporales que pertenecen a la Iglesia universal, a la Sede Apostólica o a otras personas jurídicas públicas en la Iglesia y se rigen por los cánones del Libro V y por los propios estatutos. Su adquisición, retención, administración y enajenación se fundamenta en la necesidad que la Iglesia tiene de llevar a cabo su misión, que no es la de buscar la gloria terrena[1], sino la de continuar, bajo la guía del Espíritu Santo, la obra misma de Cristo, mediante el anuncio del Evan-gelio, la formación y maduración de las comunidades cristianas, la promoción humana y la encarnación de los valores evangélicos.

A partir de los datos históricos llegamos al conocimiento de que la Iglesia mediante técnicas jurídicas propias de cada tiempo y lugar, fue elaborando y desarrollando poco a poco normas oportunas para defender los bienes eclesiásticos de la codicia y rapacidad de los usurpadores, bien como para orientar a sus administradores en su modo de proceder de manera a hacer dichos bienes aptos para el cumplimiento de los fines para los cuales los fieles daban sus bienes y la ella los aceptaba.

Esta misma intención de "proteger", "defender" y "hacer aptos para el cumpli-miento de los fines propios" quedó reflejada en los nuevos delitos económicos incorporados en el Libro VI, entre los cuales se encuentra el delito recogido en el c. 1376 § 2 n. 2, que ahora nos proponemos estudiar.

El enunciando de este canon, tal como veremos, no solo recoge conceptos jurídicos indeterminados como «otro modo» y «gravemente negligente», que pueden dar lugar a interpretaciones variadas incluso contradictorias, sino que no deja claro si con esta disposición, además de los actos de gestión de bienes, se contempla igualmente los actos de adquisición y de enajenación, considerados por una parte de la doctrina como actos de administración[2]; tampoco queda claro si además del que de manera inmediata administra los bienes temporales, con esta

1 «No impulsa a la Iglesia ambición terrena alguna. Sólo desea una cosa: continuar, bajo la guía del Espíritu, la obra misma de Cristo, quien vino al mundo para dar testimonio de la verdad, para salvar y no para juzgar, para servir y no para ser servido» (CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* [7 diciembre 1965], n. 3 in: *AAS*, 58 [1966] 1027); «… La Iglesia, aunque necesite de medios humanos para cumplir su misión, no fue instituida para buscar la gloria terrena, sino para proclamar la humildad y la abnegación…» (Id., Constitución Dogmática *Lumen Gentium* [21 noviembre 1964], n. 8 in: *AAS*, 57 [1965] 12).

2 I. GARCERANTH RAMOS, Amministrazione e alienazione dei beni temporali ecclesiastici secondo il Concilio Vaticano II, in: Periodica, 103 (2014) 282; J. MIÑAMBRES, Administración de bienes, in: J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico (DGDC), vol. I, 2ª ed., Pamplona: Ed. EUNSA, 2020, 205.

disposición se puede sancionar igualmente a los Ordinarios o a los miembros de los colegios que ayudan a tal administrador.

Este artículo pretende ser un estudio exegético, que, a partir del texto y contexto del canon, considere además la historia, la jurisprudencia y la doctrina sobre esta materia, para ayudar a aclarar estas cuestiones y a sentar las bases para una interpretación más ajustada a la doctrina canónica.

Para impulsar el desarrollo de la investigación, se llevó a cabo una pormenorizada revisión de las fuentes eclesiásticas, entre las que se destacan la Decretal del Papa Gregorio Noveno «*Si culpa tua*»; el motu proprio del Papa Francisco «*Come una madre amorevole*» (2016), el Subsidio Aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico publicado por el Dicasterio para los Textos Legislativos, las decisiones rotales y un nutrido número de publicaciones y documentos jurídicos y académicos en torno al tema.

El artículo está estructurado en tres partes: en la primera, se hace un estudio de los conceptos bienes eclesiásticos, administración de bienes eclesiásticos y administrador de bienes eclesiásticos, los cuales permiten indagar el sentido y alcance del significado de los mismos en el contexto del delito recogido en el c. 1376 § 2 n. 2; en la segunda, se hace un estudio sistemático y analítico de la estructura del mismo y por último, en la tercera parte, se presentan algunas sugerencias de *iure condendo*.

1. CONSIDERACIONES GENERALES

Antes de pasar a presentar el análisis sistemático del delito de negligencia en la administración de los bienes eclesiásticos recogido en el c. 1376 § 2 n. 2, es preciso considerar los contenidos del Libro V del CIC 83. Aquí presentaremos brevemente el contenido de los conceptos: bienes eclesiásticos, administración de bienes eclesiásticos y administrador de bienes eclesiásticos, los cuales nos ayudarán a comprender mejor la configuración jurídica del ya citado delito.

1.1. Bienes eclesiásticos

Los comentadores del CIC 83 para definir el término «bien» se basan en el concepto elaborado por la doctrina civilista.

Así, para De Paolis, por «bien» se ha entender solo aquello que puede ser objecto de derecho, ofrece una utilidad económica y que es o puede ser de dominio por parte de los hombres[3]. Para Aznar Gil el «bien» puede ser definido como un objecto susceptible de prestar una utilidad, satisfacer alguna necesidad o contribuir a dicha satisfacción[4] y, Miñambres, en esta misma perspectiva, se refiere al «bien» como aquello que es capaz de satisfacer a las necesidades humanas, sean ellas económicas, espirituales, etc.[5].

Unido al término «bien» suele aparecer el término «temporal» y el término «eclesiástico». La expresión «bien temporal» es utilizada, tanto para distinguir los bienes materiales de los bienes espirituales, como también para recordar el aspecto efímero de tales bienes con respecto a los bienes eternos[6]. La expresión «bien eclesiástico» es la que es empleada por el actual CIC para referirse a los bienes que pertenecen a la Iglesia, comprendida como Iglesia Universal, Sede Apostólica u otras personas jurídicas públicas en ella, tal como dispone el c. 1257 § 2.

Insistimos que lo que hace con que un bien sea «eclesiástico» no es el hecho de este haber sido consagrado mediante un rito litúrgico, ni por ser gestionado por un ministro sagrado, sino precisamente por pertenecer a una persona jurídica pública en la Iglesia[7].

Por consiguiente, delimitando el objeto de nuestro estudio, nos referimos sólo y exclusivamente a la administración negligente de los bienes eclesiásticos, por lo que quedan fuera del mismo acciones referentes a la administración de los bienes temporales de las personas jurídicas privadas, así como los de las personas físicas.

3 V. DE PAOLIS, Los bienes temporales de la Iglesia, Madrid: BAC, 2012, 9.

4 F. AZNAR GIL, La administración de los bienes temporales de la Iglesia, Salamanca: UPSA, 1993, 38.

5 J. MIÑAMBRES, I beni ecclesiastici: nozione, regime giuridico e potere episcopale (cann. 1257-1258], in: R. FUNGHINI, (coord.), I beni temporali della Chiesa, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 8.

6 V. DE PAOLIS, Los bienes temporales, 9; V. DE PAOLIS, I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari (cann. 1254-1258) e due questioni fondamentali in Gruppo italiano docenti di Diritto Canonico, I beni temporali della Chiesa, Milano: Glossa, 1997, 10; J. SCHOUPPE, Droit canonique des biens, Montréal: Wilson & Lafleur, 2008, 43 ; J. MIÑAMBRES, op. cit., 9; D. CENALMOR, Comentario al c. 213 in: J. MIRAS - Á. MARZOA - R. RODRIGUEZ OCAÑA, (coord.), Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico (Com. Ex.), vol. II/1, 3ª ed., Pamplona: EUNSA, 2002, 92; Á. MARZOA, Comentario al c. 1312, in: Com Ex., vol. IV/1, 257.

7 V. DE PAOLIS, Dimensione ecclesiale dei beni temporal destinati a fini ecclesiali in: *Periodica*, 84 (1995) 84.

1.2. Administración de bienes eclesiásticos

La búsqueda por el origen etimológico de la palabra administración, nos conduce al verbo latino *administrare* y este al término *minister*, que originaria-mente significaba «servidor», más que con el transcurso del tiempo pasó a emplearse para designar «ayudante», «ejecutor» y «ministro»; usualmente administrar significa «regir», «reglamentar», «garantizar la buena marcha», «gobernar», «gestionar»[8]. Se trata de una palabra de frecuente uso en el lenguaje común y que abarca un campo semántico tan amplio que resulta difícil definirla con precisión[9].

Para De Paolis el verbo administrar (y los vocablos derivados del mismos: administración, administrador, etc.) hace referencia: a la potestad o función administrativa, la cual se distingue de la potestad legislativa y judicial; a los actos administrativos; a los negocios administrativos; a algunos actos de la función santificadora; a las administraciones apostólicas y a los actos que se realizan sobre los bienes temporales[10].

Garceranth Ramos a su vez, distingue la administración en sentido amplio de la administración en sentido estricto. En sentido amplio la administración dice respecto a todos los actos que se realizan sobre los bienes. En este caso se debe incluir también la adquisición y la enajenación. Ya en sentido estricto, la administración dice respecto a los actos propios y diversos de aquellos de adquirir y de enajenar, lo que se puede observar en el mismo Código al atribuir a cada uno de esos verbos un título propio y particular[11].

Para López Alarcón la administración puede ser definida, por un lado, como «actos de naturaleza económica, financiera, jurídica, contable y jurisdiccional, conjuntadas a fin de conseguir un óptimo planeamiento y la administración» y por otro lado como actos que visan «el mejor aprovechamiento, productividad y empleo de bienes y rentas al servicio de los fines establecidos por la persona jurídica pública titular de aquellos»[12].

La Nota Explicativa de 12 de febrero de 2004 del entonces Pontificio Consejo para los Textos Legislativos se mueve también en esta dirección, dado que habla del doble valor semántico del término «administración: uno que hace referencia a

8 L. CATTALANO, La ratio administrationis del c. 1284 § 2, n. 8 come strumento per la trasparenza nella amministrazione dei beni ecclesiastici, Venezia: Marcianum Press, 2020, 25.

9 J. MIÑAMBRES, Administración de bienes in: DGDC, vol. I, op. cit., 203.

10 V. DE PAOLIS, Quaestiones miscellaneae, in: *Periodica*, 73 (1984) 451-452.

11 I. GARCERANTH RAMOS, op. cit., 282.

12 M. LÓPEZ ALARCÓN, La administración de los bienes eclesiásticos, in: *IC* 24 (1984) 89.

la actividad jurisdiccional de la autoridad eclesiástica sobre los bienes eclesiásticos y otro que hace referencia a la actividad económica propiamente dicha:

> Il termine «amministrazione» ha una duplice valenza semantica che non deve indurre in errore. Amministrare, infatti, può significare la funzione propria dell'autorità ecclesiastica – diversa da quella di legiferare e di giudicare – consistente nel porre atti di governo nel rispetto della legge. Accanto a questo significato, appartenente all'ambito del potere di giurisdizione, ce n'è un altro di tipo economico, che mira a conservare, far fruttare e migliorare un patrimonio. Ebbene, è da tener presente che il Legislatore ecclesiastico adopera il termine in entrambi i sensi; quando, per esempio, regola l'atto amministrativo nel Libro I sta evidentemente facendo riferimento al primo concetto di amministrazione; quando, invece, stabilisce al can. 1279 la necessità che le persone giuridiche pubbliche abbiano un amministratore, adopera il secondo senso di amministrare.
>
> È importante tenere presente questa distinzione al momento di esaminare il Libro V, e in particolare il suo Titolo II su «l'amministrazione dei beni», poiché in esso il Legislatore adopera entrambi i sensi del termine «amministrazione» nei confronti dei beni ecclesiastici. In concreto, quando il can. 1273 qualifica il Romano Pontefice come amministratore supremo dei beni ecclesiastici, fa riferimento al potere di giurisdizione del Papa sulla Chiesa e, quindi, sui beni delle persone giuridiche pubbliche destinati ai fini propri della Chiesa, anziché ad una funzione amministrativa di tipo economico basata sul potere dominicale dei beni[13].

Para Miñambres en la descripción del término «administración» en sentido económico patente en esta Nota Explicativa, se debe incluir también los actos de adquisición y de enajenación, dado que la adquisición puede ser un acto de administración o fruto de una enajenación; la administración puede exigir adquisiciones o enajenaciones y la enajenación puede ser el mejor modo de administrar o inclusive una necesidad para adquirir bienes imprescindibles para conservar el valor do patrimonio[14].

De este modo, a modo de síntesis, podemos decir que el término administración de bienes eclesiásticos es muy amplio dado que este puede referirse tanto a los actos de la potestad ejecutiva sobre los bienes eclesiásticos, como también a

13 PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Nota Explicativa «La funzione dell´autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici» (12 febrero 2004), n. 4, in: *Communicationes*, 36 (2004) 26.

14 J. MIÑAMBRES, Administración de bienes, in: DGDC, vol. I, 205.

los actos de conservación y mejora de los bienes que la persona jurídica posee e igualmente a los actos de adquisición y de enajenación.

No obstante, es el contexto del c. 1376, como veremos más adelante, el que nos permitirá concretar qué actos pueden ser sancionados por el tipo penal en análisis y cuáles no.

1.3. Administrador de bienes eclesiásticos

Hay constancia de que ya en los comienzos de la Iglesia se reconoció a los Apóstoles y sus sucesores, los Obispos no solo el papel de guías espirituales, sino también el de administradores de los bienes temporales que eran entregados a la Iglesia[15]. En la medida que el patrimonio de la Iglesia fue creciendo y surgiendo nuevas entidades (parroquias, iglesias propias, monasterios, etc.), se fue imponiendo la disciplina de confiar la administración directa de los bienes eclesiásticos a otra persona distinta del Obispo[16].

Un estudio detenido del Libro V y de la doctrina nos permite constatar que actualmente en la Iglesia existen tres tipos o niveles de administradores de bienes eclesiásticos.

Wernz, por ejemplo, habla de administrador «supremo», «intermedio» o «diocesano» y de administrador «inmediato» o «inferior»[17]; Vromant, de administrador «supremo», «diocesano» e «inmediato»[18]; Miñambres, de administrador «primacial», «intermedio» e «inmediato»[19]; De Paolis, de administrador «supremo», «intermedio» o «diocesano» y «propio» o «inferior»[20]; López Alarcón, de

15 «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todo en común; vendían sus posesiones y sus bienes y repartían el precio entre todos, según la necesidad de cada uno» (Hch 2,44-45); «No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los Apóstoles, y se repartía a cada uno según su necesidad» (Hch 4, 34-35); «Aquellos que tienen buena fortuna y quieren dar, ofrecen según su beneplácito, cada cual lo que quiere. Los donativos se recogen y se depositan en poder del presidente. Y éste socorre a los huérfanos y viudas y a los demás que padecen necesidad por causa de enfermedad o por otra causa, y asimismo a los que están en la cárcel y también a los peregrinos que vienen de fuera; en una palabra, toma el cuidado de todos los necesitados» (R. RUIZ AMADO, Compendio de historia de la Iglesia, Barcelona: Editorial Libreria Religiosa, 1946, 116).

16 A. HAMMAN, La vida cotidiana de los primeros cristianos, Madrid: Ediciones Palabra, 1985, 135; 153-154; C. MUNIER, L´Église dans l´empire romain, vol. II/3, Paris: Editions Cujas, 1979, 95; D. ZALBIDEA GONZÁLEZ, La rendición de cuentas en el ordenamiento canónico. Transparencia y misión, Pamplona: EUNSA, 2018, 25-26.

17 F. WERNZ; VIDAL, *Ius Canonicum*, vol. IV/2, Roma: Aedes Universitatis Gregorianae, 1935, 212.

18 G. VROMANT, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 3ª ed., Bruxelles: Éditions de Scheut, 1953, 166-172.

19 J. MIÑAMBRES, I beni ecclesiastici. Nozione, regime giuridico e potere episcopale (cann. 1257-1258), in: R. FUNGHINI (coord.), op. cit., 16.

20 V. DE PAOLIS, Los bienes, 159 y 179.

administrador «supremo», «intermedio» o «diocesano» y «propio»[21]; Schouppe y Navarro, de administrador «supremo», «intermedio» e «inmediato»[22].

Como se puede notar la doctrina es unánime en identificar tres niveles de administradores, no obstante, hay una ligera variación con respecto a la denominación de cada nivel. Nosotros podemos quedar con la siguiente clasificación: administrador supremo; administrador intermedio y administrador inmediato.

El administrador supremo es el Romano Pontífice (cf. c. 1253). Su suprema potestad implica el gobierno tanto de las personas como también el gobierno de las cosas, aunque en la práctica él no administra de manera inmediata los bienes de las personas jurídicas.

Como administrador supremo, el Romano Pontífice: establece la disciplina por medio de normas a las cuales todos los fieles y todas las instituciones canónicas están sujetas; avoca para sí mismo algunas autorizaciones particulares; es informado, cada cinco años, por los Obispos (con ocasión de la visita *ad limina*) y los Superiores generales (por medio de las relaciones quinquenales), de la marcha de sus respectivas administraciones; ejerce sobre la administración de los bienes eclesiásticos una función de vigilancia, de control y de coordinación.

Como distribuidor supremo, el Romano Pontífice: ejerce una función de unificación de la gran diversidad de patrimonios que supone tanta abundancia de titularidades, disponiendo de los bienes cuando así exijan el *bonum Ecclesiae* y el interés común; en circunstancias extraordinarias, condona las apropiaciones indebidamente hechas[23].

La administración intermedia corresponde al Ordinario (cf. c. 1276). En concreto los poderes y facultades del Ordinario son los siguientes: vigilancia, organización, nombramiento de administradores inmediatos en caso de necesidad, e intervención directa en caso de negligencia.

El Código confiere también a los Ordinarios los siguientes poderes y facultades: recibir el juramento de los administradores (c. 1283, n. 1); dar licencia para

21 M. LÓPEZ ALARCÓN, La administración, 111-112.

22 J. SCHOUPPE, Elementi di diritto patrimoniale canonico, Milán: Giuffrè Editore, 1997, 129; R. NAVARRO-VALLS, La licencia en la enajenación canónica y el Derecho español, in: IC, 10 (1970), 328.

23 Z. COMBALÍA, Comentario al c. 1273 in: Com. Ex., vol. IV/1, 107; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Coetus studiorum «De bonis Ecclesiae temporalibus»* in: *Communicationes*, 12 (1980) 413.

realizar actos de administración extraordinaria (c. 1281 § 1); dar licencia para litigar en el fuero civil (c. 1288); recibir cuentas anuales (c. 1287 § 1), etc.[24].

Por último, encontramos al administrador inmediato. Una lectura apresurada del c. 1279, puede llevarnos a atribuir la gestión inmediata de los bienes al superior de la persona jurídica, en este caso al administrador intermedio (el Ordinario). No obstante, una lectura más detenida de este canon, que considere además otras disposiciones del CIC nos llevará a concluir que la gestión inmediata corresponde precisamente al administrador inmediato o propio, por los siguientes motivos:

- El término latino *nisi* patente en el c. 1279 § 1, nos ayuda a entender que el administrador inmediato o propio que se ocupa de la gestión inmediata a los bienes de una persona jurídica, por regla general, ha de aparecer determinado por el derecho particular, los estatutos de la persona jurídica, escritura de fundación o la costumbre legítima han de determinar, a modo supletorio, es decir, cuando en los ya citados documentos nada se dice, o se dice pero no se haya nombrado un administrador inmediato, o se haya nombrado pero el nombrado resulta ser negligente, pasará a gestionar de manera inmediata el administrador intermedio u otra persona designada por este;

- Los términos latinos *habeantur*, *nominetur* y *habetur* patentes en los cc. 239 § 1, 494 §§ 1 y 2, 636 § 1 del CIC nos ayudan a intuir la voluntad expresa del legislador de las personas jurídicas públicas tengan un administrador (ecónomo[25]) distinto del superior de la persona jurídica;

- El conjunto de deberes a ser realizados por el que de manera inmediata gestiona los bienes de la persona jurídica, como, por ejemplo, jurar fidelidad ante el Ordinario (cf. c. 1283, 1º); rendir cuentas ante el Ordinario (cf. c. 1287 § 1); solicitar la licencia del Ordinario para realizar actos de administración extraordinaria (cf. c. 1281 § 1) etc, deja claro que hay una distinción entre el administrador inmediato y el administrador intermedio, entre el que administra de manera inmediata y el que vigila.

24 L. SIMONELLI, Gli strumenti della vigilanza canonica in: *Ex Lege*, 2 (2014) 116; Z. COMBALÍA, Comentario al c. 1276 in: Com. Ex., vol. IV/1, 116.

25 En el CIC podemos encontrar dos términos (administrador y ecónomo) que se emplean para designar a la persona que gestiona los bienes de la persona jurídica. Para autores como Schouppe se trata de dos personas distintas, en concreto dice que el ecónomo es la persona que ayuda al administrador y ejecuta lo que aquel decide (cf. J. SCHOUPPE, Derecho Patrimonial Canónico, Pamplona: EUNSA, 2007, 167). Ya para autores como De Paolis, administrador y ecónomo son términos equiparados, alegando que el oficio del ecónomo viene definido a través de la tarea de administrar bienes (V. DE PAOLIS, L´amministrazione dei beni. Soggetti cui è demandata in via inmediata e loro funzioni [cc. 1279-1289] in: FUNGHINI, R., [coord.], op. cit., 68). Nosotros compartimos la opinión de este último.

Por consiguiente, podemos con razón afirmar que el administrador inmediato (ecónomo) es aquel que ejerce inmediatamente el gobierno de las cosas o bienes de la persona jurídica.

El c. 1279 nos permite identificar los siguientes tipos de administradores inmediatos: 1. Los señalados por el derecho; 2. Los señalados por los estatutos, la escritura fundacional o por una costumbre legítima; 3. Los designados por la autoridad.

Los administradores señalados por el derecho serán aquellos cuyos oficios están previstos en el derecho universal o particular. Así, el Código prevé la existencia de un administrador-ecónomo para la diócesis (c. 494); administrador-ecónomo para los IVC (c. 636) y SVA (c. 741); administrador-ecónomo para los seminarios (c. 239 § 1), pero también prevé que el párroco administre los bienes de la parroquia (c. 532) y el rector de la Iglesia administre los bienes de la iglesia rectoral (c. 562).

Los administradores señalados por los estatutos, la escritura fundacional o una costumbre legítima serán los que se hayan indicados al erigirse la persona jurídica, sea en los estatutos o en la escritura fundacional, o también como resultado de una costumbre introducida legítimamente. El c. 309, por ejemplo, prevé la posibilidad de que las asociaciones legítimamente establecidas designen sus administradores, conforme la norma del derecho y de los estatutos. Ya el c. 956 hace referencia a los administradores de las causas pías, los cuales como regla general han de ser designados conforme la escritura fundacional o por los propios estatutos.

Los administradores designados por la autoridad, tal como apunta Kennedy están previstos para aquellas circunstancias donde ni el derecho ni la escritura de fundación han determinado nada. En estos supuestos será el Ordinario quien designará al administrador[26]. Otro posible escenario de designación del administrador inmediato, como ya antes nos referimos, se daría en el supuesto de negligencia del administrador descrita en el c. 1279 § 2.

26 «The second paragraph provides that in instances where no law (legislated or customary) or provision in a governing document (charter or statutes) designates an administrator, the ordinary (diocesan or religious) to whom the public juridic person is subject is to appoint a suitable person» (R. KENNEDY, Comentario al c. 1276, in: J. BEAL - J. CORIDEN - T. GREEN (coord.), New Commentary on the Code of Canon Law, New York: Paulist Press, 2000, 1481).

2. ANALISIS DEL DELITO RECOGIDO EN EL C. 1376 § 2 N. 2

En este apartado se procederá con el estudio sistemático y analítico de la estructura del delito del c. 1376 § 2 n. 2. Comenzaremos por presentar unas breves pinceladas de las teorías de delito y negligencia y a continuación presentaremos la configuración jurídica del tipo penal.

2.1. Teoría de delito

Faltando en el CIC 83 una definición explícita de «delito», acudiremos a la doctrina, ya que ésta es también la propuesta del Legislador[27].

La gran mayoría de los canonistas, inspirándose en el c. 2195 § 1 CIC 17[28] y, atendiendo a los términos del actual c. 1321 § 2, definen el delito como una violación externa y gravemente imputable de una norma que lleva aneja una sanción canónica[29].

En esta definición también encontramos los elementos constitutivos del delito, a saber: el elemento objetivo, el elemento legal y el elemento subjetivo. El primero se refiere a la violación de una norma, el segundo a la imputabilidad por dolo o por culpa y el tercero a la pena o castigo.

A la par de este modo de concebir el delito, cabe destacar que en los últimos años hay una ligera tendencia de la canonística a incorporar en el ámbito canónico elementos de la doctrina secular del delito, o al menos, un esfuerzo por conciliarla con aquella, de tal modo que el delito aparece definido como una acción u omisión, típica, antijuridica y culpable[30].

27 Z. SUCHECKI, Le privazioni e le proibizioni penali nel Codice di Diritto Canonico de 1917, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010, 32; V. DE PAOLIS - D. CITO, Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Roma: Urbaniana University Press, 2008, 90; W. WOESTMAN, Ecclesiastical Sanctions and the penal process. A commentary on the Code of Canon Law, Ottawa: Saint Paul University, 2000, 3.

28 «Nomine delicti ecclesiastico, intelligitur externa et moraliter imputabilis legis violatio cui addita sit sanctio canonica saltem indeterminata».

29 Á. MARZOA, Comentario al c. 1321, in: Com. Ex., vol. IV/1, 291; J. DIRAVIAM, The judicial penal procedure for dismissal of a diocesan priest from the clerical state according to the 1983 Code of Canon Law (Tesis doctoral), Ottawa: Saint Paul University, 2008, 70; Z. SUCHEKI, Le sanzioni penali nella Chiesa, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 51; A. JÓZWOWICZ, Imputabilità penale dei christifidelis delinquentes nella legislazione canonica (Tesis doctoral), Roma: Pontificia Università Lateranense, 2005, 73-74.

30 C. ALONSO GARCÍA, El delito canónico de pornografía infantil, Madrid: Editorial Agustiniana, 2023, 142; 155-178; C. PAPALE, Il processo penale canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VII, Parte IV, Roma: Urbaniana University Press, 2ª ed., 2012, 19 y 20; S. FRÍAS, Una Chiesa giusta. Comprendere il diritto canonico, Todi: Tau Editrice, 2022, 234.

La acción consiste en hacer lo que está prohibido u omitir lo que se está obligado a hacer[31]. La tipicidad es la adecuación previa de una conducta prohibida a la descripción que se hace de la misma en la norma penal, y también la cualidad que se atribuye a un comportamiento humano cuando es subsumible en el supuesto de hecho de una norma penal. El tipo es la descripción normativa de la conducta prohibida prevista en la norma penal o la descripción de la conducta prohibida que el legislador lleva a cabo en el supuesto de hecho de una norma penal[32]. La antijuridicidad expresa la contradicción entre la acción realizada y las exigencias del ordenamiento jurídico[33]. La culpabilidad expresa la reprobación que el Derecho atribuye a una persona por haber infringido las normas jurídicas y la imputabilidad dice respecto a aquellos factores que se refieren a la madurez psíquica y a la capacidad del sujeto para motivarse[34]. La punibilidad o penalidad tiene que ver con el castigo o pena[35].

2.2. Teoría de la negligencia

En los diccionarios y enciclopedias el término negligencia aparece con una variedad de significados[36], de los cuales es posible retener dos: la negligencia como un «hecho» y la negligencia como una «actitud». Como hecho la negligencia constituye un juicio negativo por parte del sujeto, un menosprecio, un desinterés en relación a un objeto determinado, la falta de cuidado, de aplicación o de diligencia de una persona en aquello que hace, especialmente en el cumplimento de una obligación. Como actitud, se relaciona con una falta de energía, de rigor, como también se asocia con las nociones de pereza, indolencia, relajamiento,

31 J. GONZÁLEZ CUSSAC et al., Derecho penal. Parte general, Tomo VI, Valencia: Tirant lo Blanch, 2010, 57.

32 E. DEMETRIO CRESPO - C. RODRÍGUEZ YAGÜE (coord.), Curso de derecho penal. Parte general, 3ª ed., Barcelona: Ediciones Experiencia, 2016, 203; F. MUÑOZ CONDE, Teoría general del delito, 5ª ed., Valencia: Tirant lo Blanch, 2022, 58.

33 F. MUÑOZ CONDE - M. GARCÍA ARÁN, Derecho penal. Parte general, 10ª ed., Valencia: Tirant lo Blanch, 2019, 283-285.

34 F. MUÑOZ CONDE, Teoría general, 156; I. GÓMEZ DE LA TORRE et al., Lecciones de derecho penal. Parte general, Editorial Praxis, 1996, 202.

35 F. MUÑOZ CONDE, Teoría general, 190.

36 Algunos ejemplos: «descuido, omisión, falta de aplicación» (A. TOVAR, Negligencia, in: Diccionario ASURI de la lengua Española, vol. II, Bilbao: ASURI, D.L., 1982, 116); «descuido, desinterés, desidia, apatía, dejadez, abandono, desgana, indolencia» (J. GONZÁLEZ ÁLVARO, Negligencia in: Diccionario de sinónimos y antónimos, Madrid: Espasa Calpe, 1999, 853); «inattention, manque d´application, incurie, laisser-aller, relâchement, nonchalance, abandon, omission, oubli, carence» (R. BOUSSINOT, Négligence in: Dictionnaire des synonymes analogies et antonymes, Paris: Bordas, 1981, 669); «conduta descuidada en la que se omiten la diligencia y atención debidas, atendidas las circunstancias» (L. PORTILLO SISNIEGA [coord.], Negligencia, in: Nueva Enciclopedia Durvan, Bilbao: Durvan, 1998, 7622-7723).

permisividad, carencia, omisión, olvido, falta de urgencia, por lo que no se cumple un deber o se cumple de manera imperfecta[37].

Los datos históricos nos permiten constatar que el término negligencia tiene sus raíces tanto en el mundo griego como en el mundo romano y en ambos mundos aparece asociado al término culpa. En el mundo griego hacía referencia a la violación de una norma que podía ser evitada[38], mientras en el mundo romano hacía referencia a la violación del deber genérico de no causar daño a otra persona[39].

En el periodo del Bajo Imperio, existió la tendencia de equiparar el concepto de la culpa al de la negligencia[40] y, a finales de la época clásica son elaboradas diversas clasificaciones o tipos de culpa-negligencia, a saber: *culpa lata*, *culpa levis* y *culpa levissima*[41].

La *culpa lata* tenía que ver con una negligencia extraordinaria, a la cual se incurre por no usar la atención más banal, la inteligencia más vulgar, no prevenir o entender lo que todos prevén o entienden[42]. La *culpa levis* consistía en no usar la atención propia de un buen padre de familia[43]. La *culpa levissima* consistía en no prever lo que solamente ciertos individuos privilegiados son capaces de prever y evitar[44].

En los Códigos civiles del siglo XIX, la culpa continúa siendo el punto importante de su sistema de responsabilidad. El Código civil mozambiqueño, heredero del Código civil portugués, consagra el principio general por culpa o negligencia en el art. 483 n. 1. Se admite, en el ámbito civil, la tripartición de la culpa-

37 G. MILLOT, La négligence dans l´exercice des charges. Approche en droit canonique pénal (Tesis doctoral), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2014, 27-28.

38 C. AEDO BARRENA, Raíces griegas de la noción romana de culpa, in: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, 35 (2013) 76.

39 J. D´ORS, Elementos de derecho privado romano, 6ª ed., Pamplona: EUNSA, 2016, 215; M. CIKATO (et al.), Culpa grave. Análisis conceptual y contenido en la jurisprudencia nacional in: Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo, 5 (2004) 198.

40 M. GARCÍA GARRIDO, Neglegentia, in: Diccionario de Jurisprudencia Romana, 3ª ed., Dykinson: Madrid, 1990, 244; F. GUTIÉRREZ-ALVIZ Y ARMARIO, Neglegentia, in: Diccionario de Derecho Romano, 3ª ed., Madrid: Reus S.A, 1982, 478.

41 A. FERNANDEZ DE BUJÁN, Derecho Romano Privado, 6ª ed., Madrid: Iustel, 2013, 606-607; M. GARCÍA GARRIDO, Derecho Privado Romano. Casos, acciones, instituciones, 9ª ed., Madrid: Dykinson, 2000, 637; M. CIKATO (et. al.), op. cit., 200.

42 BONFANTE, Istituzioni di diritto romano, Torino: G. Giamppichelli, 1957, 100; A. CRISTOBAL MONTES, Curso de derecho romano, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1964, 98; F. GUTIÉRREZ-ALVIZ Y ARMARIO, Culpa lata, in: Diccionario de Derecho Romano, op. cit., 166.

43 BONFANTE, op. cit., 100; F. GUTIÉRREZ-ALVIZ Y ARMARIO, Culpa levis, in: Diccionario de Derecho Romano, op. cit., 166.

44 A. CRISTOBAL MONTES, op. cit., 97; F. GUTIÉRREZ- ALVIZ Y ARMARIO, Culpa levissima, in: Diccionario de Derecho Romano, op. cit., 166; A. FERNANDEZ DE BUJÁN, op. cit., 607.

negligencia en *lata*, *levis* y *levissima*[45] y también se habla de los elementos que ayudan a demonstrar la negligencia: el deber de cuidado[46], el incumplimiento del deber de cuidado o violación[47], la causalidad[48] y el daño[49].

La Iglesia tomó como referencia el Derecho Romano para la elaboración de su teoría de la culpa-negligencia. El sínodo de Worms (868) estableció la posibilidad de castigar el delito de homicidio fuese cometido por dolo o por negligencia[50]. Los decretistas hacen la distinción entre *delictum in omittendo* y *delictum in faciendo*; hacen la identificación general entre la negligencia y la omisión (con el *non facere quod debetur*) y defienden que el daño tiene que ver con el perjuicio patrimonial y no tanto con el perjuicio moral, espiritual o de honra[51]. La Decretal *Si culpa tua* de Gregorio IX, habla del daño causado por culpa-negligencia[52].

Con respecto a los diferentes grados o niveles de la culpa-negligencia, los canonistas asumieron la perspectiva de los civilistas, por lo que también en Derecho Canónico encontramos la *culpa lata*, *culpa levis* y *culpa levissima.* En la Jurisprudencia Rotal anterior al CIC 17 es posible encontrar varias sentencias que utilizan la tripartición de la culpa-negligencia: *coram Many*, de 27 de mayo de 1913[53]; *coram Many*, de 5 de agosto de 1913[54]; *coram Many*, de 30 de marzo de 1914[55]; *coram Mori*, de 7 de diciembre de 1914[56]; *coram Priori*, de 4 de abril de 1916. Por otra parte, la negligencia aparece equiparada a la culpa en la *decisio*

45 J. BURKE, Negligence, in: Jowitt´s Dictionary of English Law, vol. II, Londres: Sweet and Maxwell, 1977, 1227.

46 F. MUÑOZ CONDE - M. GARCÍA ARÁN, op. cit., 271-272; I. GÓMEZ DE LA TORRE et al., op. cit., 170-172; H. ROLDÁN BARBERO, Manual de derecho penal. Parte general, Granada: Editorial Comares, 2012, 101.

47 F. MUÑOZ CONDE - M. GARCÍA ARÁN, op. cit., 273-274.

48 D. OWEN, The five elements of negligence in: Hofstra Law Review, 35 (2007) 1679-1681; A. COSSIO CORRAL, La causalidad en la responsabilidad civil. Estudio del derecho español, in: Anuario de Derecho Civil, 19 (1966) 534-535; J. PANISELLO MARTÍNEZ, Causalidad e imputación de responsabilidad, in: Revista CEF Legal, 256 (2022) 42.

49 D. JOSÉ DA COSTA, O sistema da responsabilidade civil e o novo Código, in: Revista de informação Legal, 156 (2002) 215; D. OWEN, op. cit., 1687.

50 G. MICHIELS, *De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Juris Canonici*, vol. I, Roma: Editoral Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, 1961, 96-97.

51 A. FIORI, La decretale Si culpa tua e la responsabilità degli enti morali nel diritto canonico classico, in: E. BAURA - F. PUIG (coord.), La responsabilità giuridica degli enti ecclesiastici, Roma: Giuffrè Francis Lefebvre, 2020, 52-54.

52 GREGÓRIO IX, X 5.36.9 in: E. RICHTER - E. FRIEDBERG, *Corpus Iuris Canonici*, 2ª ed., vol. II, Leipzig: Ed. Bernhardi Tauchnitz, 1879, 880.

53 GREGÓRIO IX, Decisio n. 30, *coram Many* (27 mayo 1913), in: V. PALESTRO, Rassegna di Giurisprudenza Rotale nelle cause iurium e penali (1909-1993), Milano: Giuffrè Editore, 1996, 46.

54 GREGÓRIO IX, Decisio n. 45, *coram Many* (5 agosto 1913), in: V. PALESTRO, op. cit., 48-49.

55 GREGÓRIO IX, Decisio n. 13, *coram Many* (30 marzo 1914), in: V. PALESTRO, op. cit., 52.

56 GREGÓRIO IX, Decisio n. 32, *coram Mori* (7 diciembre 1914) in L. JINGI, Riparazione del danno extra contrattuale. Sistema giuridico romanistico. Elaborazione canonistica e prospettive attuali (Tesis doctoral), Roma: Università degli studi di Roma "Tor Vergata", 2017, 131.

coram Lega, de 10 de julio de 1912[57] y en la *coram Many*, de 5 de agosto de 1913[58].

El CIC 17, recogía en el c. 1681 el principio general de reparación del daño causado por un acto viciado y en el c. 2199, el principio de imputabilidad penal para quien haya actuado por dolo o por culpa, pudiendo ésta ser ocasionada por ignorancia de la ley o por la omisión de la diligencia debida. En el CIC 17 la negligencia aparece sancionada en diversos cánones[59].

Los comentadores del CIC 17 vuelven a hablar de la intención de delinquir como elemento que distingue la culpa del dolo[60], y de la tripartición de la culpa-negligencia[61], aunque esta no aparezca de manera expresa en el Código.

En la normativa codicial vigente, el dolo y la culpa son tenidos como dos fuentes tanto para exigir la reparación del daño causado por actos administrativos, como dispone el c. 128, así como también para exigir la responsabilidad en el ámbito penal, según dispone el c. 1321 §§ 2-3. También en el CIC 83 la negligencia es sancionada en diversas circunstancias[62].

Una vez que el CIC 83 no define *ex professo* la culpa-negligencia nosotros hemos acudido a la doctrina. En la doctrina encontramos básicamente tres posturas: la primera, la de los que admiten la equivalencia entre la «culpa» y la «negligencia»; la segunda, es la de los que admiten la equivalencia entre la «culpa» y la «omisión de la debida diligencia» y «negligencia»; los defensores de la última postura, en lugar de hablar de términos equivalentes a la culpa, hablan de

57 GREGÓRIO IX, Decisio n. 29, *coram Lega* (1 julio 1912), in: L. JINGI, op. cit., 127.

58 GREGÓRIO IX, Decisio n. 45, *coram Many* (5 agosto 1913), in: V. PALESTRO, op. cit., 48-49.

59 Véase, por ejemplo: la negligencia en el uso de un rescripto (c. 48); en la provisión de un oficio vacante (cc. 158; 188 n. 2; 529); del Obispo en la visita pastoral de la Diócesis (c. 274 n. 5); del Párroco con respecto a la obligación de residencia (cc. 2182-2185; 2382); en el ámbito de la administración de la justicia (c. 1625 § 1); en el cumplimiento de los deberes propios (cc. 2182; 2383; 2384); en la administración de los bienes eclesiásticos (c. 2348); en la observancia de los ritos y ceremonias prescritos (c. 2378); en la profesión de fe (c. 2403).

60 T. GARCÍA BARBERENA, Comentarios al Código de Derecho Canónico, vol. IV, Madrid: BAC, 1964, 228.

61 M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, vol. IV, Roma: Domus Editorialis Marietti, 1948, 27; E. REGATILLO, *Institutiones iuris canonici*, vol. II, Santander: Sal Terrae, 1951, 448; F. WERNZ - VIDAL, op. cit., 62 ; T. GARCÍA BARBERENA, op. cit., 228; F. ROBERTI, *De delictis et poenis*, vol. I, Roma: Librariam Pontificii Instituti Utriusque Iuris, 1938, 94; I. CHELODI, *Ius canonicum de delictis et poenis et de iudiciis criminalibus*, Trento: Libreria Moderna Editrice, 1943, 12; I. SOLE, *De delictis et poenis*, Roma: Fridericus Pustet, 1920, 16.

62 Véase por ejemplo la negligencia en el uso de un rescripto (c. 67 § 2); en la provisión de un oficio vacante (cc. 155; 166 §§ 2-3); en el cumplimiento de los deberes propios (cc. 436 §1 n. 2; 679; 689 § 2; 696 § 1; 1378 § 2; 1741 n. 4); en la administración de los bienes eclesiásticos (cc. 1279 § 1; 1376 § 2 n. 2); en el ejercicio de la potestad, oficio o cargo (c. 1378 § 2); en el ámbito de la administración de la justicia (cc. 1452 § 2; 1457 § 1; 1480 § 2; 1519 § 2; 1653 § 2).

significados distintos de un mismo concepto, siendo los más comunes la «negligencia», la «imprudencia» y la «impericia».

Entre los autores que admiten la equivalencia entre la «culpa» y la «negligencia» encontramos Thériault[63], Akpoghiran[64] y Lüdicke[65].

Esta postura puede sostenerse tanto si se toma en consideración lo que fue dicho más arriba sobre las fuentes del Derecho Romano, en cuales la «negligencia» aparecía como un término equiparado a la «culpa» (*lata*): *culpa lata est nimia neglegentia id est non intelligere quod omnes intelligun*; *culpa lata dolo aequiparatur. Culpa lata dolo est*, como también si se toma en consideración lo dispuesto en el Subsídio Aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico (Subsídio Aplicativo), en el cual al comentarse el c. 1376 se establece la equivalencia entre la «culpa» (grave) y la «negligencia» (grave)[66].

Entre los defensores de la segunda postura, encontramos autores como Pighin[67], Gidi Thumala[68] y Millot[69]. Pighin, por ejemplo, llega a esta conclusión muy probablemente a partir del análisis de las disposiciones de los cc. 1321 §§ 2-3 e 1378 § 2; ya Millot apela para las disposiciones de los textos legislativos y de la doctrina.

63 «… Esta acción causa un daño por *dolo* o *culpa*. En el contexto del c. 128, el latín "*dolus*" debe traducirse por "*malicia*" (…) en cuanto a la culpa, en el contexto de nuestro vocabulario canónico se habla aquí de negligencia» (M. THÉRIAULT, Comentário ao c. 128 in: Com. Ex., vol. I, 836).

64 «Imputability is either due to malice or due to negligence. Malice (*dolus*) in penal law is the deliberate will to violate the law (*deliberate voluntas violandi legem*). Negligence can be defined as the omission of due diligence which resulted in the violation of the law» (AKPOGHIRAN, The catholic formulary in accordance with the Code of canon law. Penal process acts, vol. VIII, New Orleans: 2020, Guadalupe book publishers, 6).

65 «Las formas de culpabilidad son el dolo y la negligencia (…) Con negligencia actúa quien no prevé la realización del hecho delictivo (negligencia inconsciente) o la considera posible pero no confía que no se dará (negligencia consciente)» (K. LÜDICKE, Culpa, in: S. HAERING - H. SCHMITZ, [coord.], Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico, Barcelona: Herder, 2008, 254-255).

66 «Aunque esas conductas normalmente comportan un daño patrimonial […] en efecto, para ello basta que haya un comportamiento con grave culpa o grave negligencia, con el que, naturalmente, se pone en riesgo ese patrimonio» (DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia. Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2023, 132).

67 «Il termine "colpa", diversamente dall´ambito morale, in campo penale indica "l´omissione della debita diligenza", como precisa il can. 1321 § 3, o "la negligenza colpevole", como recita il can. 1378 § 2» (B. PIGHIN, Il nuovo sistema penale della Chiesa, Venezia: Marcianum Press, 2021, 110).

68 «En definitiva, los conceptos "*culpa*", "*omissione debitae diligentiae*" y "*neglegentia*", son, en el Código de derecho canónico, jurídicamente equivalentes y significan una violación indirecta de la ley que produce un daño» (M. GIDI THUMALA, La negligencia de la jerarquía eclesiástica frente a los casos de abusos sexuales cometidos por un clérigo, in: AADC, 23 [2017] 320).

69 «Nous constatons, aussi bien dans les textes législatifs que dans les ouvrages de doctrine, que sont souvent utilisés, de manière assez indifférence semble-t-il, les trois vocables suivants: *culpa*, *omissione debitae diligentiae* et *neglegentia* (…) ainsi tout est-il parfaitement cohérent: *culpa juridica*, *omissione debitae diligentiae* et *neglegentia* sont des concepts juridiquement parfaitement équivalents, et désignent une violation indirecte de la loi» (G. MILLOT, op. cit., 115, 117-118).

La tercera y última postura es defendida por autores como D´Auria[70], Józwowicz[71], Suchecki[72]. Estos más que hablar de términos equivalentes hablan de los varios significados de la culpa: la negligencia (omisión), imprudencia (exceso) y la impericia (ignorancia o falta de conocimiento). Se trata de la postura que más se acerca de las legislaciones seculares[73].

Del análisis de estas tres posturas se puede constatar que en todas ellas el término «negligencia» aparece de una o de otra manera vinculado al término «culpa», sea como término equivalente, sea como una de las manifestaciones de aquella. En cualquier de los casos, la negligencia se ha de entender como algo distinto del dolo, en la medida que la primera tiene que ver con la ausencia de intención para delinquir.

Otro aspecto que merece particular atención tiene que ver con la no inclusión expresa de la «ignorancia de la ley» como una de las causas de la culpa, juntamente con la omisión de la debida negligencia en la legislación vigente (cf. c. 1321 § 2), contrariamente a lo que sucedía en el CIC 17, que sí lo incluía (cf. c. 2199).

Tal decisión fue tomada durante los trabajos preparatorios del CIC 83, y para tal los relatores alegaron que la «ignorancia de la ley» ya estaba incluida dentro del concepto: «*Non est necessarium quia includitur in conceptu: omissio debitae diligentiae. In doctrina iuridica poenali, culpa reducitur ad negligentiam, i. e., ad omissionem debitae diligentiae. Hoc evenit etiam in casu ignorantiae*»[74].

Por consiguiente, podemos afirmar que la omisión de la debida diligencia incluye los dos aspectos del Código anterior, ya que esa omisión puede derivar tanto de la ignorancia de la ley, como también de no haber hecho todo cuanto se debía hacer para evitar la violación de la norma.

70 «Diciamo da subito che la colpa in senso giuridico va intesa come una negligenza, un´incuria, un´imperizia, un´imprudenza nel tenere un determinato comportamento da cui di fatto segua un evento dannoso» (A. D´AURIA, L´imputabilità nel diritto penale canonico [Tesis doctoral], Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997, 97).

71 «La colpa giuridica va intensa come una negligenza, una imprudenza, una imperizia nel tenere un determinado comportamento a cui di fatto segue un evento dannoso» (A. JÓZWOWICZ, op. cit., 127).

72 «La colpa, la quale si distingue in lieve e grave, è caratterizata dall´imprudenza, dalla negligenza e dall´imperizia» (Z. SUCHECKI, Le sanzioni penali nella Chiesa, vol. I, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999, 66).

73 DAL CORSO, I nuovi delitti di natura economica: analisi e criticità, in: *Ephemerides Iuris Canonici*, 63 (2023) 611-612.

74 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum respontionibus a Secretaria et consultoribus datis. Liber VI: De Sanctionibus,* in: *Communicationes*, 13 (1981) 292.

Vale también señalar que, tal como sucedía en el CIC 17, en el CIC 83 no aparece de manera expresa la tripartición culpa-negligencia, no obstante autores como Calabresse[75] y D´Auria[76] la mencionan. Donde no hay unanimidad es en la cuestión relativa a la nomenclatura equivalente en las lenguas modernas de los términos latinos *lata*, *levis* y *levissima*. Para Calabresse, por ejemplo, el término equivalente a la negligencia *lata* es negligencia *grave*, a la negligencia *levis* es *leve* y a la negligencia *levissima* es levíssima. Ya para D´Auria, el término equivalente a la negligencia *lata* es negligencia *gravísima*, a la negligencia *levis* es *grave* y a la negligencia *levissima* es *levísima* o *leve*[77].

Dado que la graduación de la negligencia no nos la da el Código, a la luz de lo que fue hasta aquí expuesto, podemos constatar dos criterios: 1º el criterio tradicional de la tripartición de la culpa-negligencia en *lata, levis* y *levísima* y 2º el criterio discrecional.

El primero, a pesar de poseer una larga tradición, actualmente resulta ser limitado o insuficiente por causa de la discrepancia en la nomenclatura equivalente en las lenguas modernas. De hecho, lo que fue posible constatar es que existen autores que identifican la negligencia *grave* con la *lata* y otros con la *levis*. Y, se seguimos este criterio podríamos incurrir en el error de admitir la equivalencia entre la negligencia *lata* y *levis*, y consecuentemente no habría razón para que se hablara de la tripartición de la negligencia. por lo que no habría sentido. Lo que sí es interesante rescatar de este criterio es el hecho de admitir que solamente la negligencia *lata* y *levis* han de tener relevancia jurídica. De ahí se puede inferir que a partir del momento en que alguien no realiza los actos que el hombre medio ideal en situaciones similares realizaría o también cuando actuando, utiliza medios poco eficaces atendiendo a la situación concreta, tal conducta podrá ser sancionada con la norma patente en el c. 1376 § 2 n. 2.

75 A. CALABRESSE, Diritto penale canonico, 2ª ed., Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1996, 53-54.

76 A. D´AURIA, A., op. cit., 119-121.

77 «A seconda della diversa gravità dell´omissione della debita diligenza nel prevedere e nell´evitare gli effetti lesivi la dottrina ha enucleato diverse graduazioni dell´unico concetto di colpa. La forma più grave di colpa giuridica è la *culpa lata* che si ha qualora manchi la ordinaria diligenza che può essere chiesta a tutti e che ognuno applica normalmente. Questo tipo di colpa è frutto di una gravissima negligenza (...) La colpa può essere poi qualificata come *levis* quando è frutto di una grave negligenza ovvero quando non si è applicata, tenutto conto delle circonstanze concrete, la diligenza richiedibile ad un soggetto di media prudenza. La *culpa levis* – che è poi la culpa propriamente intesa posta alla base dell´imputabilità colposa – si verifica quando un soggetto non prevede o non evita ciò che, se si fosse comportato diligentemente, avrebbe potuto prevedere ed evitare (...) La colpa è *levissima* – *ex levissima negligentia* – se solo un uomo diligentissimo poteca prevedere ed evitare l´evento dannoso» (A. D´AURIA, op. cit., 119-121).

El segundo criterio es el que apela a la discrecionalidad del que juzga, juez o autoridad eclesiástica competente a tal efecto, que además de lo dicho anteriormente sobre la conducta negligente con relevancia jurídica, toma en consideración otros aspectos circunstanciales, v. gr. la calidad del agente (en función de su ciencia, su carácter y su notoriedad o popularidad); el oficio o cargo que desempeña; las circunstancias del tiempo y del lugar; los fines y razones de su acción u omisión; la naturaleza del negocio; etc.[78] Claramente es este criterio, el que más se ajusta a esta situación.

2.3. Aproximación exegética al c. 1376 § 2 n. 2

El tipo penal tal como aparece configurado en el actual c. 1376 § 2 n. 2 es nuevo y su incorporación en la normativa canónica es resultado de los cambios de la normativa canónica realizadas por el Papa Francisco de cara a combatir cualquier forma de «abuso» en la Iglesia[79], a título de ejemplo mencionamos: en el 2014, el m. p. *Fidelis dispensator et prudens* y el m. p. por el que se confirma la transferencia de la Sección Ordinaria de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica para el Secretariado de Economía; en el 2015, los estatutos de los organismos económicos de la Sede Apostólica anteriormente mencionados; en el 2016, el m. p. *Come una madre amorevole*; y, por último, en el 2021, la Constitución Apostólica *Pascite gregem Dei*, por la que el Papa promulgó el nuevo Libro VI del CIC 83.

Presentado resumidamente el contexto normativo en el que aparece el c.1376 § 2 n. 2, analizaremos el contenido del c. 1376 como un todo y luego en seguida nos centraremos en el tipo penal que es objeto de nuestro estudio.

El c. 1376, que está ubicado en el Título II «*De los delitos contra las autoridades eclesiásticas y contra el ejercicio de los cargos*», de la segunda parte del Libro VI «*De cada uno de los delitos y de las penas establecidas para estos*», retoma parcialmente el contenido del anterior c. 1375, declina con mayor puntualidad los distintos tipos de delitos cometidos en la administración de los bienes

78 F. WERNZ - VIDAL, op. cit., 64; I. CHELODI, op. cit., 12; F. ROBERTI, op. cit., 95; A. D´AURIA, op. cit., 122-123; G. MILLOT, op. cit., 139; M. GIDI THUMALA, op. cit., 318; DAL CORSO, op. cit., 613.

79 J. PONTES JÚNIOR, Mudanças na normativa canônica realizadas pelo Papa Francisco durante os dez primeiros anos de pontificado, in: Fronteiras, 6 (2023) 83-84.

eclesiásticos, que inicialmente aparecían ligeramente condensados en el anterior c. 1377, y también incorpora otros tipos penales[80].

En el c. 1376 podemos constatar dos principales grupos de delitos: los enumerados en el párrafo primero (delitos de carácter doloso) y los enumerados en el párrafo segundo (delitos de carácter culposo), todos ellos orientados a una amplia y sólida defensa penal que ciertamente producirá efectos benéficos en la tutela de los bienes eclesiásticos[81].

La doctrina no es unánime con respecto al número de tipos penales recogidos en este canon. Algunos autores, consideran que el canon establece cuatro tipos penales, mientras otros, consideran que el canon establece seis. Bernal y Campos, por ejemplo, están de acuerdo cuanto al número (cuatro), pero divergen ligeramente a la hora de enumerar tales tipos penales.

Así para Bernal:

> En el c. 1376 reformado se contemplan cuatro tipos delictivos: sustracción de bienes eclesiásticos (§ 1); enajenación de bienes eclesiásticos sin la licencia prescrita (§ 1); realización sin licencia de actos de administración que la requieren (§ 1); negligencia grave en la administración de los bienes eclesiásticos (§ 2)[82].

Y para Campos:

> Los tipos delictivos contemplados son los siguientes: a) la sustracción de bienes eclesiásticos; b) toda acción que impida percibir los rendimientos de esos bienes; c) la enajenación de bienes eclesiásticos o su administración sin los requisitos, consultas, consensos o licencias prescitos por el derecho para su validez o licitud; en este último tipo incurre también quien lo cometió por propia culpa grave; d) otros modos de administración gravemente negligente[83].

Pighin es el autor que defiende que en el c. 1376 están recogidos seis tipos penales:

> In sintesi, la norma attuale prende in considerazione complessivamente sei figure criminose in ambito patrimoniale (...) Tutte e sei le tipologie fanno riferimento a una

80 J. I. ARRIETA, Il nuovo diritto penale canónico, in: L. SABBARESE (coord.), Legalità e pena nel diritto penale canonico, Roma: Urbaniana University Press, 2021, 51-52; J. BERNAL, La noción de delito y delitos en el nuevo Libro VI reformado, in: IC, 62 (2022) 785; B. PIGHIN, op. cit., 359.

81 B. PIGHIN, op. cit., 361.

82 J. BERNAL, op. cit., 785.

83 F. CAMPOS MARTÍNEZ, Comentario al c. 1376, in: PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico 1983, Edición bilingüe comentada, 10ª ed., Madrid: BAC, 2021, 812.

> categoria giuridica denominata "beni ecclesiastici" (...) il n. 1 del § 1 comprende due figure di reato che intaccano il possesso di beni ecclesiastici: la sottrazione di essi e l´impedimento a percepire i frutti (...) il n. 2 del § 1 in esame estende la tutela penale agli atti di alienazione e di amministrazione di beni ecclesiastici che richiedono non solo la prescritta consultazione o il consenso o la licenza, ma anche a qualsiasi altro requisito imposto dal diritto (...) Seguendo il principio dell´economia giuridica, lo stesso n. 1 del § 2 indica gli atti incirminati con un rimando al n. 2 del § 1, senxa ripeter la loro lunga teoria (...) la seconda fattispecie colposa punita dal can. 1376 ha un carattere residuale rispetto alla prima, limitatamente però all´amministrazione dei beni ecclesiastici, non alla loro alienazione[84].

A nuestro juicio el número de los tipos penales recogidos en el c. 1376, especialmente cuando el tipo penal del n. 2 del segundo parágrafo, es mucho más amplio. Podemos, por consiguiente, proponer el siguiente elenco:

a) *Delitos contra los bienes eclesiásticos de naturaleza dolosa*: 1º La sustracción de bienes eclesiásticos; 2º La conducta dirigida a impedir que los frutos de los bienes eclesiásticos sean percibidos; 3º La enajenación de bienes eclesiásticos sin consulta, o consenso o licencia prescrita, o sin otro requisito para su validez o licitud; 4º La realización de actos de administración de bienes eclesiásticos sin consulta, o consenso o licencia prescrita, o sin otro requisito para su validez o licitud;

b) *Delitos contra los bienes eclesiásticos de naturaleza culposa*: 1º La enajenación de bienes eclesiásticos sin consulta, o consenso o licencia prescrita, o sin otro requisito para su validez o licitud; 2º La realización de actos de administración de bienes eclesiásticos sin consulta, o consenso o licencia prescrita, o sin otro requisito para su validez o licitud; 3º La grave negligencia en la administración de bienes eclesiásticos.

A partir de las disposiciones podemos entonces decir que las líneas fundamentales del delito recogido en el c. 1376 § 2 n. 2 son las siguientes:

> *Tipo básico* es: «*sea castigado con una pena justa, sin excluir la privación del oficio, quedando firme la obligación de reparar el daño* (…) quien de otro modo se haya demostrado gravemente negligente en la administración de los bienes eclesiásticos»[85].

84 B. PIGHIN, op. cit., 359, 360, 362 y 363.

85 Lo que está en cursiva es parte integrante del tipo básico y aparece en la parte introductoria del párrafo segundo del c. 1376.

La conducta típica descrita en el canon en análisis consiste en un comportamiento omisivo, entendido como incumplimiento del deber de cuidado de la administración de los bienes eclesiásticos transgrediendo la prohibición de causar daño a la persona jurídica administrada.

La expresión «otro modo» según la doctrina nos lleva a considerar este tipo penal como un tipo penal con carácter residual[86], es decir, como complemento de los tipos penales anteriores recogidos en el c. 1376, en concreto los del § 1 n. 2 y § 2 n. 1 (ya que el primero remite al segundo).

La formulación de la norma configura el tipo penal en términos muy genéricos y amplios. No hay unanimidad en la doctrina con respecto a su interpretación: el Subsidio Aplicativo habla de la administración sin más[87]; Dal Corso dice que se trata de la administración por lo que se debe excluir la adquisición y la enajenación[88]; Iannone y Pighin dicen que se trata de administración por lo que se debe excluir la enajenación[89].

Siguiendo la opción patente en el Subsidio Aplicativo, nosotros consideramos que la interpretación del término «administración» ha de ser amplia, por los siguientes motivos:

- Tal como hemos dicho anteriormente la incorporación de este tipo penal tiene que ver la le pretensión del legislador de luchar contra los abusos económicos en la Iglesia y consecuentemente garantir la tutela efectiva de los bienes eclesiásticos, por consiguiente no se puede entender que el legislador quiera sancione conductas culposas relativas a la administración (en sentido estricto) y a la enajenación y deje lado las referidas a la adquisición, más aun considerando que hay actos de adquisición que pueden comprometer la estabilidad económica de la

86 «La seconda fattispecie colposa punita dal can. 1376 ha un carattere residuale rispetto alla prima, limitatamente però all´amministrazione dei beni ecclesiastici, non alla loro alienazione» (B. PIGHIN, op. cit., 363); «El § 2 establece una pena también para la administración de los bienes eclesiásticos que "se haya demostrado gravemente negligente", contrarrestando el carácter tan amplio y genérico de este tipo residual con una mención específica a los supuestos del §1.2 cuando se llevan a cabo con «culpa grave» (J. SÁNCHEZ GIRÓN, El nuevo derecho penal de la Iglesia in: Estudios Eclesiásticos 96 [2021], 668); «La seconda fattispecie del can. 1376 § 2 ha carattere residuale e colpisce ogni altra grave negligenza nell´amministrazione dei beni ecclesiastici…» (DAL CORSO, op. cit., 613); «In particolare, la seconda fattispecie colposa prevista ha un carattere residuale rispetto alla prima...» (F. IANNONE, La responsabilità dell´autoritá nell´applicazione del diritto penale, in: AA.VV., Diritto Penale Canonico. Dottrina, prassi e giurisprudenza della Curia Romana, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023, 45).

87 DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia. Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, op. cit., 132

88 DAL CORSO, op. cit., 613.

89 F. IANNONE, op. cit., 45; B. PIGHIN, op. cit., 363.

persona jurídica, v. gr. las ofrendas que estén gravadas por una carga modal o una condición (cf. cc. 1267, 1295).

- Si de verdad el legislador deseara sancionar solamente conductas culposas relativas a la administración (en sentido estricto), entonces por economía jurídica, podía en un único canon sancionar todos delitos culposos con respecto a la administración (en sentido estricto) y a la enajenación, formulando el canon de la siguiente manera: «(…) quien se haya demostrado gravemente negligente en la administración y enajenación de los bienes eclesiásticos», sin necesidad de utilizar el término «otro modo», que tal como dicen los autores hace con que el tipo penal sea muy amplio y genérico.

- Considerar aquí el término administración en su sentido amplio (que implica incluir igualmente los actos de adquisición y de enajenación) hasta cierto punto no es ir en contra de lo dispuesto en el c. 18 respecto a la interpretación estricta de las leyes penales, sino más bien es intentar acercarse de la intención del mismo legislador que, por medio de este tipo penal considerado por la doctrina como amplio y genérico, ha querido abarcar todas las demás formas de administración (de administración entendida en sentido amplio) que no estaban contempladas en las figuras delictivas anteriores.

Por consiguiente, se excluyen de este tipo penal: 1º los actos de adquisición, administración y enajenación realizados por dolo (ya que serán sancionados por los tipos recogidos en el § 1 n. 2); 2º los actos de adquisición, administración y enajenación realizados de manera culposa sin consultas, consensos o licencias (ya que serán sancionados por el tipo recogido en el § 2 n. 1); 3º y, por el contrario, se abarcan los actos que correspondan: a la administración cotidiana o diaria, o sea, actos de adquisición, administración y enajenación que no comportan riesgos para la estabilidad de los bienes o no exijan requisitos especiales.

El Código exige que se compruebe o demuestre la negligencia. Ordinariamente son cuatro los elementos utilizados por la doctrina para demostrar la negligencia: 1º la existencia de un deber de cuidado; 2º la omisión o violación de dicho deber de cuidado; 3º el daño y 4º el nexo de causalidad (entre la omisión o violación y el daño).

El deber de cuidado es el deber exigible en la vida social para realizar la actividad de que se trata; está conectado al antiguo principio *neminem laedare*, o sea, a la prohibición de causar daño a los demás. Este principio aparece normalmente en las leyes administrativas, o en la *lex artis*, o códigos deontológicos que

regulan las diferentes profesiones (en nuestro supuesto oficio, cargo o función), y por veces, simplemente forman parte de la interacción social, sin necesidad de estar codificadas en forma expresa, estando todas ellas orientadas para evitar riesgos innecesarios, o para evitar que una situación de riesgo (necesario) se convierta en lesión[90].

El incumplimiento del deber de cuidado, exige la existencia previa de un deber legal u obligación de diligencia; se incumple con el deber de hacer, o no hacer alguna cosa, cuando de la comparación entre el deber de cuidado exigido para un caso específico y la conducta concreta realizada, resulta que la conducta realizada está conforme o cuidado requerido, no se puede hablar de incumplimiento de deber de cuidado[91].

En el supuesto de los administradores de los bienes eclesiásticos los deberes de cuidado común a todos ellos son aquellos que se encuentran recogidos en los cc. 1282 y 1289 del CIC y los deberes de cuidado específicos, son aquellos que pueden estar recogidos en las leyes particulares, escrituras fundacionales, estatutos, vademécum o manuales de procedimiento.

Por consiguiente, el incumplimiento o violación se da tanto cuando el administrador inmediato no realiza los actos que el hombre medio ideal en situaciones similares realizaría como también cuando en su actuación, utiliza medios pocos eficaces atendiendo la situación concreta.

El daño será el menoscabo, lesión, lucro cesante o perjuicio que sufre la persona jurídica en virtud de la negligencia del administrador. Aunque existan varios tipos de daños, siguiendo el criterio del Subsidio Aplicativo, aquí se considera el daño patrimonial. El Subsidio Aplicativo admite también la posibilidad de sancionar al administrador cuando la conducta de este, aunque no produzca un daño patrimonial, ponga en riesgo dicho patrimonio. Esta excepción es algo que tiene que ver con la orientación personalista del Derecho penal canónico segundo la cual la previsión de los delitos se une sobre todo a la conducta y, solo de forma indirecta, al cumplimiento efectivo de un evento perjudicial[92].

La causalidad se da cuando se compruebe que determinado efecto lesivo trae su causa en la omisión o violación del deber de cuidado. Cuando un determinado

90 F. MUÑOZ CONDE - M. GARCÍA ARÁN, op. cit., 271-272; I. GÓMEZ DE LA TORRE (et al.), op. cit., 170-171; H. ROLDÁN BARBERO, op. cit., 101.

91 F. MUÑOZ CONDE - M. GARCÍA ARÁN, op. cit., 273-274.

92 DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia. Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, op. cit., 132.

efecto negativo sobreviene sobre los bienes eclesiásticos, pero se compruebe que el administrador no ha omitido el deber de cuidado y empleó los medios más aptos para evitar tal efecto negativo, entonces no se puede hablar de negligencia.

El Código exige para imponer la sanción de negligencia que ésta sea grave. Dado que la graduación de la negligencia no nos la da el Código, hemos dicho anteriormente que el criterio que más se ajusta a este caso es la discrecionalidad del que juzga, juez o autoridad eclesiástica competente.

- *El sujeto activo*

El sujeto activo del delito del canon en análisis es el administrador inmediato o ecónomo (clérigo o laico). Nuestra opinión es que todos aquellos que no participan en la administración de los bienes temporales en virtud del título de administrador inmediato o ecónomo, o también todos aquellos que por no haber ejercido convenientemente sus oficios o cargos (de ayuda, consejo, vigilancia o control), pudieron propiciar el ejercicio negligente del administrador inmediato, puedan ser sancionados con la disposición del c. 1378 § 2. A continuación, se presentan los argumentos restringir este tipo penal al administrador inmediato.

Desde luego, el administrador supremo, el Romano Pontífice, no puede ser el sujeto activo de este delito, dado que en virtud del dispuesto en el c. 1404, el ordenamiento canónico no reconoce jurisdicción alguna sobre la persona del Romano Pontífice ni sobre sus actos jurídicos[93].

Cuanto, a la posible responsabilidad subsidiaria de este, en el n. 13 de la ya citada Nota explicativa del entonces Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, se dice que, sobre el Romano Pontífice no puede recaer cualquier responsabilidad por actos realizados por un administrador inmediato. En consecuencia:

> Il Romano Pontefice non è affatto tenuto a rispondere per le conseguenze degli atti di amministrazione economica posti dagli amministratori immediati dei beni delle diverse persone giuridiche, appunto perché non ne è l'amministratore nel senso del Diritto privato, ma lo è vi primatus regiminis, in forza della sua posizione pubblica nella Chiesa[94].

Y, de acuerdo con el n. 12 de ese mismo documento, también quedan excluidos de la responsabilidad subsidiaria los organismos de la Sede Apostólica, y aunque se hable de la intervención de estos en los actos de enajenación, se ha de

93 J. LLOBELL, Comentario al c. 1404, in: Com. Ex., vol. IV/2, 699.
94 PONTIFÍCIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Nota Explicativa, op. cit., 32.

incluir también otros actos de administración que requieran licencia de la Sede Apostólica:

> Quando la Santa Sede accorda la licenza per un'alienazione di beni ecclesiastici, essa non si assume le eventuali responsabilità economiche relative all'alienazione, ma soltanto garantisce che l'alienazione è congruente con le finalità del patrimonio ecclesiastico. La responsabilità derivata dal suo intervento si riferisce esclusivamente al retto esercizio della potestà della Chiesa. La licenza, dunque, di cui ora si tratta non è un atto di dominio patrimoniale, bensì di potestà amministrativa mirante a garantire il buon utilizzo dei beni delle persone giuridiche pubbliche nella Chiesa[95].

El administrador intermedio, en principio, no debía ser castigado por este delito, dado que, por regla general, este está obligado a nombrar a otra persona para que administre de manera inmediata los bienes de la persona jurídica de que es regente[96]. Otro argumento no menos relevante, es que, si consideramos el tipo penal en análisis como complemento del tipo penal anterior, entonces estaríamos nuevamente a referirnos del administrador inmediato.

Ahora bien si miramos simplemente al administrador intermedio desde el punto de vista de la función de control y vigilancia, se abre la posibilidad para hablar de una posible responsabilización subsidiaria del mismo, es decir, la posibilidad de que la culpa y las consecuencias de la misma sean asumidas primariamente por el responsable directo de la acción o de la omisión (el administrador inmediato) y subsidiariamente por la autoridad de quien depende (el administrador intermedio), cuando resulte probada la relación causal entre la acción u omisión culpables y el daño.

Así, la responsabilización subsidiaria del administrador intermedio puede ser por su *culpa in eligendo* (esto es, en una presunción de culpa por este haber nombrado o haberse servido de una persona no idónea para administrar los bienes de la persona jurídica); o también por su *culpa in vigilando* (esto es, cuando un ato de administración negligente pudiera haber sido evitado si el administrador intermedio hubiera ejercido convenientemente su deber de vigilancia sobre su dependiente)[97].

95 Ivi.
96 J. RENKEN, Penal law and financial malfeasance, in: *Studia*, 42 (2008) 10.
97 A. VIANA, *Officium* según el derecho canónico, 1ª ed., Pamplona: EUNSA, 2020, 232-234.

Entretanto, en ambos casos, el administrador intermedio no sería sancionado por el delito tipificado en este canon, sino por el tipificado en el c. 1378 § 2. Así defiende Puig, que, al hablar de la tutela penal de la vigilancia, propone que se aplique para los supuestos de responsabilidad subsidiaria lo dispuesto en el anterior c. 1389 (recogido actualmente en el c. 1378 § 2) en estos términos:

> Dato che l´ipotesi che contempliamo è di tipo omissivo, ossia la mancanza di una vigilanza dovito che ha rilievo causale in un illecito altrui, la fattispecie più interessante sarebbe quella colposa, prevista nel secondo paragrafo del c. 1389 (...) Questa fattispecie colposa o negligente sarebbe specialmente adeguata per generare incentivi ad una vigilanza accurata, oltreché a mostrare ai fedeli e alle autorità civili che esiste una attenzione vigile da parte dell´autorità[98].

Los organismos colegiales, como es el caso del Consejo para Asuntos Económicos, Colegio de Consultores y Consejo Presbiteral, tal como defiende Miñambres, no practican actos de administración, sino que ayudan al administrador inmediato, por lo que, sobre aquellos, no puede recaer la responsabilidad principal, sino la responsabilidad subsidiaria, por los daños que deriven de su acción u omisión, y que impidan un acto de administración necesario:

> I collegi non pongono gli atti di amministrazione o di gestione; il loro compito consiste in una collaborazione consultiva (mediante pareri o anche con l´espressione del proprio consenso, secondo quanto previsto dal can. 127 § 1), che tuttavia spesso è imprescindibile per garantire la validità degli atti (...) In questo senso, i consigli potrebbero rendersi responsabili giuridicamente per i danni che derivassero dalla loro azione od omissione che impedisse un atto di amministrazione necessario. Ma pare che, anche in queste ipotesi, l´amministratore dovrebbe assumersi la responsabilità, senza togliere però la possibilità di rivolgersi contro i suoi collaboratori che abbiano agito con dolo o con colpa grave[99].

Por consiguiente, en virtud de la responsabilidad subsidiaria, los miembros de los organismos colegiales podrán ser castigados, no en virtud del tipo penal patente en el c. 1376 § 2 n. 2, sino por el tipo penal descrito en el c. 1378 § 2, referente a la negligencia en el ejercicio de la potestad eclesiástica, oficio o cargo.

> *El sujeto pasivo* de este delito será la persona jurídica titular de tales bienes en conformidad con el c. 1256.

98 F. PUIG, I doveri di vigilanza dell'autorità ecclesiastica, in: E. BAURA - F. PUIG (coord.), op. cit., 331.

99 J. MIÑAMBRES, Corresponsabilità e amministrazione dei beni della Chiesa, in: F. LOZUPONE (coord.), Corresponsabilità e trasparenza nell´amministrazione dei beni della Chiesa, Roma: Aracne Editrice, 2015, 86-87.

El bien jurídico protegido es el patrimonio eclesiástico[100], aunque siguiendo la lógica del Código somos inducidos a decir que es la transparencia y ejemplaridad en el ejercicio del cargo[101].

Las sanciones penales previstas son del tipo *ferendae sententiae* preceptiva, pudiendo estas ser indeterminada (pena justa) o determinada (privación del oficio), asociadas a la reparación de los daños. Como bien señala Giménez Barriocal, con respecto a la reparación del daño, la norma implica la necesidad de realizar una evaluación concreta, incluso monetaria, de los daños causados por el delito en análisis, ordenar la citada reparación impidiendo de este modo que el reo obtenga beneficios como resultado de sus malas obras[102].

El plazo de prescripción para este delito es 7 años (c. 1362 § 1 n. 2). No se trata de un delito reservado al Dicasterio para la Doctrina de la Fe.

3. SUGERENCIAS DE *IURE CONDENDO*

A lo largo de nuestra exposición hemos puesto de manifiesto las dificultades técnicas para concreción del tipo penal en analisis, como también fuimos proponiendo algunos criterios para su correcta interpretación. En este subtítulo presentaremos algunas sugerencias de *iure condendo*.

1º Sobre el bien jurídico protegido. A partir de los Títulos con los que se clasifican sistemáticamente los delitos de un ordenamiento penal, se puede encontrar los bienes jurídicos protegidos; en el caso del CIC, serían la fe, la unidad de la Iglesia, el libre ejercicio de los cargos, los sacramentos, etc. Si nos fijamos en el tipo básico en análisis, podemos fácilmente llegar a la conclusión de que el objeto jurídico o el bien jurídico protegido es el patrimonio eclesiástico y así lo considera

100 DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia. Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, op. cit., 132; J. I. ARRIETA, Los delitos contra la recta administración del patrimonio, in: Anuario de Derecho Canónico 12 (2023), 155; SOLÁ GRANELL, Los delitos económicos en la actual legislación canónica, in: C. PEÑA GARCÍA - J. BERNAL (coord.), El Derecho Canónico en una Iglesia sinodal. Aportaciones en el 40º aniversario del Código, Madrid: Dykinson, 2023, 173-174.

101 SOLÁ GRANELL, op. cit., 174.

102 F. GIMÉNEZ BARRIOCANAL, Comentario al c. 1376, in: A. RELLA RÍOS - J. GANDÍA BARBER - C. LÓPEZ SEGOVIA (coord.), Derecho penal canónico. De cada uno de los delitos y de las penas establecidas para estos, Murcia: Ediciones Laborum, S. L., 2024, 159.

el Subsidio Aplicativo y algunos autores[103], no obstante, el legislador no incluye entre los títulos, el patrimonio como bien jurídico protegido.

El tipo penal en análisis fue regulado bajo el Título «*De los delitos contra las autoridades eclesiásticas y contra el ejercicio de los cargos*», el cual protege bienes jurídicos diversos, sin mención expresa al patrimonio. En términos rigurosos, no parece que la grave negligencia en la administración de bienes eclesiásticos, se pueda entender como un delito contra las autoridades. Probablemente el legislador, al no incluir el patrimonio como bien jurídico protegido, consideró como bien protegido con este tipo penal, la transparencia y ejemplaridad en el ejercicio del cargo[104].

No nos parecería infundado que, teniendo presente el Título XIII del Libro V del CIC 17 «*De los delitos contra las autoridades, personas y cosas eclesiásticas*», el legislador incluyera en el Título II, Parte II del Libro VI del CIC 83, el patrimonio como bien jurídico, quedando la redacción final formulada de la siguiente manera: «*De los delitos contra las autoridades eclesiásticas, contra el ejercicio de los cargos y contra el patrimonio eclesiástico*».

2º Sobre el concepto jurídico indeterminado «otro modo»: para la doctrina producida hasta el momento, el empleo del término «otro modo» en el c. 1376 § 2 n. 2 hace con que, por lado, este tipo penal sea visto como complemento del tipo penal anterior que también recoge tipos penales relacionados con la negligencia, y por otro, hace con que su enunciado sea genérico y por consiguiente quepa en él una grande variedad de acciones y conductas que quedarían de fuera si se utilizase una expresión diferente.

A nuestro modo de ver las cosas, la permanencia de este término puede dar lugar a interpretaciones variadas incluso contradictorias. Para superar este impase proponemos una nueva redacción unificada de los tipos penales del c. 1376 § 2 apoyados en los siguientes argumentos: 1º la idea del legislador de colocar en el § 2 solamente conductas de naturaleza culposa; 2º la equivalencia entre los conceptos culpa y negligencia y por consiguiente los conceptos grave culpa y grave negligencia; 3º el principio canónico de interpretación estricta de las normas penales (cf. c. 18).

103 DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia. Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, op. cit., 132; J. I. ARRIETA, Los delitos, 155; SOLÁ GRANELL, op. cit., 173-174.

104 SOLÁ GRANELL, op. cit., 174.

De este modo la nueva redacción podía aparecer de la siguiente manera: «*sea castigado con una pena justa, sin excluir la privación del oficio, quedando firme la obligación de reparar el daño* (…) quien se haya demostrado gravemente negligente en la adquisición, administración y enajenación de los bienes eclesiásticos». Si admitimos el concepto amplio de administración (entendido como adquisición, administración y enajenación), la formulación podía ser: «*sea castigado con una pena justa, sin excluir la privación del oficio, quedando firme la obligación de reparar el daño* (…) quien se haya demostrado gravemente negligente en la administración de los bienes eclesiásticos».

3º Sobre el sujeto activo. Otra cuestión que considero relevante tiene que ver con el uso del pronombre indefinido «quien» referido al autor del delito. Consideramos que la utilización de este término, tal como decimos, hace que el delito recogido en el c. 1376 § 2 n. 2 sea considerado como un delito común, o sea, un delito que puede ser cometido por cualquier fiel sin cualquier conexión con algún oficio o cargo eclesiástico, no obstante, en la práctica es posible comprobar que no es así.

Si el tipo penal descrito en el c. 1376 § 1 n. 1 «quien sustrae bienes eclesiásticos o impide que sean percibidos sus frutos», por ejemplo, hace referencia a una conducta impropia que puede ser cometida por cualquier fiel independientemente de desempeñar éste un oficio en la Iglesia, el tipo penal descrito en el c. 1376 § 2 n. 2, «quien de otro modo se haya demostrado gravemente negligente en la administración de los bienes eclesiásticos», no puede ser cometido por cualquier fiel, sino por aquellos que tengan algún oficio o cargo relacionado con la administración de los bienes eclesiásticos, esto en la medida en que asumimos que la negligencia tiene que ver con el incumplimiento del deber de cuidado.

Por consiguiente, sería más coherente sustituir en el enunciado «quien» por «el titular de un oficio o cargo», por los motivos ya expuesto, y de este modo la redacción final quedaría formulada de la siguiente manera: «*sea castigado con una pena justa, sin excluir la privación del oficio o del cargo, quedando firme la obligación de reparar el daño* (…) el titular de un oficio o cargo que se haya demostrado gravemente negligente en la administración de los bienes eclesiásticos».

La simplificación de los tipos delictivos recogidos en el § 2 en un único tipo penal y la sustitución del pronombre indefinido «quien», permiten superar la inseguridad jurídica y ampliar el número de sujeto activo que pueden ser sancionados por el mismo, de tal modo que, además del administrador inmediato o

ecónomo de los bienes eclesiásticos, permitirá que sean sancionados igualmente los Ordinarios, los colaboradores del administrador inmediato o ecónomo o los miembros de los colegios u organismos que participan en la administración de dichos bienes en virtud de algún oficio o cargo.

CONCLUSIÓN

Por medio de la sintética panorámica presentada anteriormente, emergen algunas consideraciones con respecto al tipo penal que hemos analizado:

El reformado Libro VI del CIC ha querido claramente reiterar la necesidad del combate a todas las formas de abusos, en concreto, los abusos de naturaleza económica, tanto es así que, por la primera vez recoge un tipo penal relativo a la negligencia en la administración de los bienes eclesiásticos.

Se trata de un tipo penal nuevo, que presenta muchas dificultades técnicas en su concreción en parte por emplear en su enunciado términos jurídicos indeterminados, los cuales pueden dar lugar a interpretaciones contradictorias y en parte porque su interpretación va estrechamente unida al Libro V, donde también encontramos cuestiones todavía no muy claras, como es el caso del concepto de administración y del concepto de administrador inmediato de los bienes eclesiásticos.

De cara a tutela efectiva de los bienes eclesiásticos y de la ejemplaridad en el ejercicio del oficio o cargo, consideramos que unida a incorporación de nuevos delitos de naturaleza económico se insista igualmente en la formación inicial y continua de los que participan en la administración de los bienes eclesiásticos. Qué no nos descuidemos de la prevención para que no tengamos que recorrer constantemente a la *ultima ratio*, las sanciones.

REFERENCIAS

Fuentes

CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Lumen Gentium* (21 noviembre 1964), in: *AAS*, 57 (1965), 5-89.

CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* (7 diciembre 1965), in: *AAS*, 58 (1966) 1025-1115.

DICASTERIO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Las sanciones penales en la Iglesia. Subsidio aplicativo del Libro VI del Código de Derecho Canónico, Ciudad del Vaticano: Librería Editrice Vaticana, 2023.

PONTIFICIO CONSEJO PARA LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, Nota Explicativa «La funzione dell´autorità ecclesiastica sui beni ecclesiastici» (12 febrero 2004), in: *Communicationes*, 36 (2004) 24-32.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum respontionibus a Secretaria et consultoribus datis. Liber VI: De Sanctionibus,* in: *Communicationes*, 13 (1981) 291-305.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Coetus studiorum «De bonis Ecclesiae temporalibus»,* in: *Communicationes*, 12 (1980) 388-414.

Bibliografia

AEDO BARRENA, C., Raíces griegas de la noción romana de culpa, in: Revista de Estudios Histórico-Jurídicos, 35 (2013) 39-80.

AKPOGHIRAN, P., The catholic formulary in accordance with the Code of canon law. Penal process acts, vol. VIII, New Orleans: Guadalupe book publishers, 2020.

ALONSO GARCÍA, C., El delito canónico de pornografía infantil, Madrid: Editorial Agustiniana, 2023.

ARRIETA, J. I., Los delitos contra la recta administración del patrimonio, in: Anuario de Derecho Canónico, 12 (2023), 145-162.

AA.VV., Diritto Penale Canonico. Dottrina, prassi e giurisprudenza della Curia Romana, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2023.

AZNAR GIL, F., La administración de los bienes temporales de la Iglesia, Salamanca: UPSA, 1993.

BAURA, E. - PUIG, F. (coord.), La responsabilità giuridica degli enti ecclesiastici, Roma: Giuffrè Francis Lefebvre, 2020.

BEAL, J. - CORIDEN, J. - GREEN, T. (coord.), New Commentary on the Code of Canon Law, New York: Paulist Press, 2000.

BERNAL, J., La noción de delito y delitos en el nuevo Libro VI reformado, in: *IC*, 62 (2022) 765-798.

BONFANTE, P., Istituzioni di diritto romano, Torino: G. Giamppichelli, 1957.

BOUSSINOT, R., Dictionnaire des synonymes analogies et antonymes, Paris: Bordas, 1981.

BURKE, J., Jowitt´s Dictionary of English Law, vol. II, Londres: Sweet and Maxwell, 1977.

CALABRESSE, A., Diritto penale canonico, 2ª ed., Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1996.

CATTALANO, L., La *ratio administrationis* del c. 1284 § 2, n. 8 come strumento per la trasparenza nella amministrazione dei beni ecclesiastici, Venezia: Marcianum Press, 2020.

CHELODI, I., *Ius canonicum de delictis et poenis et de iudiciis criminalibus*, Trento: Libreria Moderna Editrice, 1943.

CIKATO, M. et al., Culpa grave. Análisis conceptual y contenido en la jurisprudencia nacional, in: Revista de Derecho de la Universidad de Montevideo, 5 (2004) 197-208.

CONTE A CORONATA, M., *Institutiones Iuris Canonici*, vol. IV, Roma: Domus Editorialis Marietti, 1948.
COSSIO CORRAL, A., La causalidad en la responsabilidad civil. Estudio del derecho español, in: Anuario de Derecho Civil, 19 (1966) 527-554.
CRISTOBAL MONTES, A., Curso de derecho romano, Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1964.
D´AURIA, A., L´imputabilità nel diritto penale canonico (Tesis doctoral), Roma: Pontificia Università Gregoriana, 1997.
D´ORS, J., Elementos de derecho privado romano, 6ª ed., Pamplona: EUNSA, 2016.
DAL CORSO, P., I nuovi delitti di natura economica: analisi e criticità, in: Ephemerides *Iuris Canonici*, 63 (2023) 591-623..
DE PAOLIS, V., Dimensione ecclesiale dei beni temporal destinati a fini ecclesiali, in: *Periodica*, 84 (1995) 84, 73-103.
DE PAOLIS, V., I beni temporali della Chiesa. Canoni preliminari (cann. 1254-1258) e due questioni fondamentali in Gruppo italiano docenti di Diritto Canonico, I beni temporali della Chiesa, Milano: Glossa, 1997.
DE PAOLIS, V., Los bienes temporales de la Iglesia, Madrid: BAC, 2012.
DE PAOLIS, V., Quaestiones miscellaneae, in: *Periodica*, 73 (1984) 451-486.
DE PAOLIS, V.; D. CITO, Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico Libro VI, Roma: Urbaniana University Press, 2008.
DEMETRIO CRESPO, E.; RODRÍGUEZ YAGÜE, C. (coord.), Curso de derecho penal. Parte general, 3ª ed., Barcelona: Ediciones Experiencia, 2016.
DIRAVIAM, J., The judicial penal procedure for dismissal of a diocesan priest from the clerical state according to the 1983 Code of Canon Law (Tesis doctoral), Ottawa: Saint Paul University, 2008.
FERNANDEZ DE BUJÁN, A., Derecho Romano Privado, 6ª ed., Madrid: Iustel, 2013.
FRÍAS, S., Una Chiesa giusta. Comprendere il diritto canonico, Todi: Tau Editrice, 2022.
FUNGHINI, R., (coord.), I beni temporali della Chiesa, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.
GARCERANTH RAMOS, I., Amministrazione e alienazione dei beni temporali ecclesiastici secondo il Concilio Vaticano II, in: *Periodica*, 103 (2014) 273-300.
GARCÍA BARBERENA, T., Comentarios al Código de Derecho Canónico, vol. IV, Madrid: BAC, 1964.
GARCÍA GARRIDO, M., Derecho Privado Romano. Casos, acciones, instituciones, 9ª ed., Madrid: Dykinson, 2000.
GARCÍA GARRIDO, M., Diccionario de Jurisprudencia Romana, 3ª ed., Dykinson: Madrid, 1990.
GIDI THUMALA, M., La negligencia de la jerarquía eclesiástica frente a los casos de abusos sexuales cometidos por un clérigo, in: AADC, 23 (2017) 309-334.
GÓMEZ DE LA TORRE, I. (et al.), Lecciones de derecho penal. Parte general, Editorial Praxis, 1996.
GONZÁLEZ ÁLVARO, J., Diccionario de sinónimos y antónimos, Madrid: Espasa Calpe, 1999.

GONZÁLEZ CUSSAC, J. (et al.), Derecho penal. Parte general, Tomo VI, Valencia: Tirant lo Blanch, 2010.
GUTIÉRREZ-ALVIZ Y ARMARIO, F., Diccionario de Derecho Romano, 3ª ed., Madrid: Reus S.A, 1982.
HAERING, S. - SCHMITZ, H. (coord.), Diccionario Enciclopédico de Derecho Canónico, Barcelona: Herder, 2008.
HAMMAN, A., La vida cotidiana de los primeros cristianos, Madrid: Ediciones Palabra, 1985.
JOSÉ DA COSTA, D., O sistema da responsabilidade civil e o novo Código, in: Revista de informação Legal, 156 (2002) 209-223.
JÓZWOWICZ, A., Imputabilità penale dei Christifideles delinquentes nella legislazione canonica (Tesis doctoral), Roma: Pontificia Università Lateranense, 2005.
LINGI, J., Riparazione del danno extra contrattuale. Sistema giuridico romanistico. Elaborazione canonistica e prospettive attuali (Tesis doctoral), Roma: Università degli studi di Roma "Tor Vergata", 2017.
LÓPEZ ALARCÓN, M., La administración de los bienes eclesiásticos, in: *IC* 24 (1984) 87-122.
LOZUPONE, F., (coord.), Corresponsabilità e trasparenza nell´amministrazione dei beni della Chiesa, Roma: Aracne Editrice, 2015.
MICHIELS, G., *De delictis et poenis. Commentarius Libri V Codicis Juris Canonici*, vol. I, Roma: Editoral Typis Societatis S. Joannis Evangelistae, 1961.
MILLOT, G., La négligence dans l´exercice des charges. Approche en droit canonique pénal (Tesis doctoral), Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2014.
MIRAS, J; MARZOA, Á. - RODRIGUEZ OCAÑA, R. (coord.), Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, vol. I-IV, 3ª ed., Pamplona: EUNSA, 2002.
MUNIER, C., L´Église dans l´empire romain, vol. II/3, Paris : Editions Cujas, 1979.
MUÑOZ CONDE, F., GARCÍA ARÁN, M., Derecho penal. Parte general, 10ª ed., Valencia: Tirant lo Blanch, 2019.
MUÑOZ CONDE, F., Teoría general del delito, 5ª ed., Valencia: Tirant lo Blanch, 2022.
NAVARRO VALLS, R., La licencia en la enajenación canónica y el Derecho español, in: *IC*, 10 (1970) 303-391.
OTADUY, J. - VIANA, A. - SEDANO, J. (coord.), Diccionario General de Derecho Canónico (DGDC), vol. I-VII, 2ª ed., Pamplona: EUNSA, 2020.
OWEN, D., The five elements of negligence, in: Hofstra Law Review, 35 (2007) 1671-1686.
PALESTRO, V., Rassegna di Giurisprudenza Rotale nelle cause iurium e penali (1909-1993), Milano: Giuffrè Editore, 1996.
PANISELLO MARTÍNEZ, J., Causalidad e imputación de responsabilidad, in: Revista CEF Legal, 256 (2022) 35-58.
PAPALE, C., Il processo penale canonico. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VII, Parte IV, Roma: Urbaniana University Press, 2ª ed., 2012.
PEÑA GARCÍA, C. - BERNAL, J. (coord.), El Derecho Canónico en una Iglesia sinodal. Aportaciones en el 40º aniversario del Código, Madrid: Dykinson, 2023.
PIGHIN, B., Il nuovo sistema penale della Chiesa, Venezia: Marcianum Press, 2021.

PONTES JÚNIOR, J., Mudanças na normativa canônica realizadas pelo Papa Francisco durante os dez primeiros anos de pontificado, in: Fronteiras, 6 (2023) 83-107.
PORTILLO SISNIEGA, L. (coord.), Nueva Enciclopedia Durvan, Bilbao: Durvan, 1998.
PROFESORES DE DERECHO CANÓNICO DE LA UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico 1983, Edición bilingüe comentada, 10ª ed., Madrid: BAC, 2021.
REGATILLO, E., *Institutiones iuris canonici*, vol. II, Santander: Sal Terrae, 1951.
RELLA RÍOS, A. - GANDÍA BARBER, J. - LÓPEZ SEGOVIA, C. (coord.), Derecho penal canónico. De cada uno de los delitos y de las penas establecidas para estos, Murcia: Ediciones Laborum, S.L., 2024.
RENKEN, J., Penal law and financial malfeasance, in: *Studia*, 42 (2008) 85-115.
RICHTER, E. - FRIEDBERG, E., *Corpus Iuris Canonici*, 2ª ed., vol. II, Leipzig: Ed. Bernhardi Tauchnitz, 1879.
ROBERTI, F., *De delictis et poenis*, vol. I, Roma: Librariam Pontificii Instituti Utriusque Iuris, 1938.
ROLDÁN BARBERO, H., Manual de derecho penal. Parte general, Granada: Editorial Comares, 2012.
RUIZ AMADO, R., Compendio de historia de la Iglesia, Barcelona: Editorial Libreria Religiosa, 1946.
SABBARESE, L. (coord.), Legalità e pena nel diritto penale canonico, Roma: Urbaniana University Press, 2021.
SÁNCHEZ GIRÓN, J., El nuevo derecho penal de la Iglesia, in: Estudios Eclesiásticos, 96 (2021) 647-685.
SCHOUPPE, J., Derecho Patrimonial Canónico, Pamplona: EUNSA, 2007.
SCHOUPPE, J., Droit canonique des biens, Montréal: Wilson & Lafleur, 2008.
SCHOUPPE, J., Elementi di diritto patrimoniale canonico, Milán: Giuffrè Editore, 1997.
SIMONELLI, L., Gli strumenti della vigilanza canonica, in: *Ex Lege*, 2 (2014) 13-38.
SOLE, I., *De delictis et poenis*, Roma: Fridericus Pustet, 1920.
SUCHECKI, Z., Le privazioni e le proibizioni penali nel Codice di Diritto Canonico de 1917, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2010.
SUCHECKI, Z., Le sanzioni penali nella Chiesa, vol. I, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1999.
TOVAR, A., Diccionario ASURI de la lengua española, vol. II, Bilbao: ASURI, D.L., 1982.
VIANA, A., *Officium* según el derecho canónico, 1ª ed., Pamplona: EUNSA, 2020.
VROMANT, G., *De bonis Ecclesiae temporalibus*, 3ª ed., Bruxelles: Éditions de Scheut, 1953.
WERNZ. F. - VIDAL, P., *Ius Canonicum*, vol. IV/2 y VII, Roma: Aedes Universitatis Gregorianae, 1935.
WOESTMAN, W., Ecclesiastical Sanctions and the penal process. A commentary on the Code of Canon Law, Ottawa: Saint Paul University, 2000.
ZALBIDEA GONZÁLEZ, D., La rendición de cuentas en el ordenamiento canónico. Transparencia y misión, Pamplona: EUNSA, 2018.

REDC 82 (2025) *41-68*, ISSN: 0034-9372

Chiese cattoliche dismesse in Italia: sfide attuali e prospettive future

Abandoned catholic churches in Italy: current challenges and future prospects

MARTA TIGANO
Profesora titular de la Cátedra de Derecho canónico
Università degli Studi di Messina – Italia
mtigano@unime.it
ORCID: 0000-0003-4389-4406

Recepción: 12 de mayo de 2025
Aceptación: 11 de junio de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.41

RESUMEN

El tema de las iglesias católicas en desuso es de especial relevancia y actualidad dado el número cada vez mayor de lugares de culto -tanto en Italia como en Europa- cerrados de facto, abandonados o transformados total o parcialmente, para los que se plantea el problema de su «conversión» como alternativa a su demolición o enajenación. Con esta contribución, el autor pretende abordar la cuestión de las iglesias que ya no se ofician o están abandonadas, intentando también ofrecer algunas pistas de reflexión sobre las posibles vías de gestión y administración del patrimonio histórico, artístico y cultural de la Iglesia católica.

Palabras clave: Edifici di culto cattolici, dismissione, diritto canonico, diritto civile italiano, linee guida del 2018.

ABSTRACT

The issue of abandoned catholic churches is particularly relevant and topical given the ever-increasing number of places of worship that – both in Italy and in Europe – are effectively closed, abandoned or transformed, in whole or in part, and for which the problem of their "conversion" arises as an alternative to their demolition or alienation. With this contribution, the Author intends to address the issue of churches that are no longer officiated or abandoned, also attempting to offer some reflections on the possible ways of managing and administering the historical, artistic and cultural heritage of the Catholic Church.

Keywords: catholic places of worship, decommissioning, Canon law, Italian civil law, 2018 guidelines.

1. INTRODUZIONE

Una delle principali sfide che la Chiesa cattolica oggi si trova ad affrontare è quello dell'incerta destinazione di un numero sempre crescente di edifici di culto che hanno perso la loro originaria funzione e utilizzazione e per i quali si pone il problema di una nuova modalità di riuso come alternativa alla loro demolizione o alienazione.

Il fenomeno della dismissione di immobili originariamente adibiti al culto, sebbene non del tutto inedito, ha assunto dimensioni allarmanti – sia in Italia, sia in Europa – rappresentando una delle questioni più rilevanti con riferimento all'edilizia religiosa cattolica, dato il numero, in costante aumento, di chiese che vengono chiuse di fatto, abbandonate, trasformate (in tutto o in parte) in oratori, utilizzate come sale conferenze, ecc.[1]

Tra le molteplici cause del citato fenomeno si possono evidenziare il costante calo demografico della popolazione locale e, al tempo stesso, il suo crescente invecchiamento; la secolarizzazione della società e la contestuale contrazione della partecipazione dei fedeli al culto pubblico; lo svuotamento dei centri storici e lo spopolamento dei villaggi e dei centri rurali; la progressiva diminuzione del clero con conseguente accorpamento delle parrocchie[2].

1 Sull'argomento, la bibliografia è ampia. Tra i contributi più recenti, si segnala D. DIMODUGNO, Dalle chiese "chiuse" alle chiese "a porte aperte": un confronto tra casi veneziani e torinesi, in: *Ephemerides Iuris Canonici*, 64/2 (2024) 571 ss.

2 Per una prima ricostruzione relativamente alla situazione e alla legislazione italiane, si veda PAOLO CAVANA, Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso, in: Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, 1 (2010), 49 ss.; ID., Il problema degli edifici di culto dismessi, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 1 (2009) 1-37. DOI: https://doi.org/10.54103/1971-8543/23642

Si tratta, com'è evidente, di un tema dai numerosi risvolti nel quale, peraltro, convergono, intersecandosi, discipline appartenenti a ordinamenti diversi (quello della Chiesa e quello dello Stato[3]), non sempre coordinate fra loro[4].

Se è vero, infatti, che il diritto canonico prevede una specifica procedura con riferimento alla riduzione di una chiesa ad usi profani non sordidi (c. 1222 CIC); è altrettanto vero che occorre, contestualmente, tenere presenti tanto le norme di diritto civile che regolano, ad esempio, i vincoli di destinazione d'uso (art. 831 c.c.), quanto le norme di diritto amministrativo sulla tutela e valorizzazione dei beni culturali (il riferimento è, in particolare, al Codice dei beni culturali e del paesaggio, d.lgs. 22 gennaio 2004, n. 42, anche noto come Codice Urbani)[5].

A ciò si aggiunga che le normative di settore vigenti in materia di edifici di culto devono fare i conti con il significato più profondo e autentico che riveste l'edificio-chiesa, non solo per il territorio - urbano o rurale - di riferimento, quanto, soprattutto, per la comunità di fedeli che qui si raduna (o si radunava) «nel nome del Signore» che *ivi* si è fatto «presente e visibile»[6].

Anzi, è proprio la peculiare concezione «cattolica» di chiesa, quale edificio aperto al culto pubblico e alla devozione e «simbolo» della comunione con Dio che in essa si compie principalmente attraverso la celebrazione Eucaristica e la

3 L'intersecarsi di più piani è, d'altronde, come è stato osservato, rilevabile già all'interno della normativa statale. Invero, oltre alla considerazione accordata all'edilizia di culto a livello costituzionale in quanto elemento essenziale della libertà religiosa, è, infatti, proprio in favore degli «edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico» che l'ordinamento italiano dispone un apposito regime civilistico, al quale è dedicato precipuamente l'art. 831 c.c. La disciplina di carattere generale delineata da quest'ultima norma non esaurisce, tuttavia, le peculiarità che contribuiscono a definire lo statuto giuridico degli edifici di culto, dovendosi piuttosto ravvisare, a tale proposito, come i medesimi immobili siano investiti pure da specifiche normative settoriali, delle quali la natura stessa della materia impone di tenere conto: in primo luogo, di quella di carattere urbanistico, che più di altre rende peraltro evidente anche il deciso coinvolgimento delle differenti legislazioni regionali e delle previsioni degli enti locali sul tema. Inoltre, un'importanza non da meno è rivestita dalla regolamentazione indirizzata alla protezione del patrimonio culturale, che, da parte sua, ben dimostra di riconoscere la rilevanza e le particolarità dei manufatti di arte sacra. È, infatti, lo stesso Codice dei beni culturali e del paesaggio (d.lgs. n. 42 del 22 gennaio 2004, anche noto come Codice Urbani) a prevedere, per questi ultimi, tra le sue disposizioni generali – precisamente all'art. 9 –, la distinta qualifica di «beni culturali di interesse religioso», cui consegue una disciplina altrettanto speciale. In questi termini, A. TOMER, "Aedes sacrae" e "edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico". La condizione giuridica delle chiese tra ordinamento canonico e ordinamento italiano, Bologna: BUP, 2022, 17.

4 Sull'evoluzione della complessa legislazione italiana relativa agli edifici di culto, sulle competenze regionali in materia e sulle persistenti incertezze giurisprudenziali, si veda, per tutti, S. BERLINGÒ, A trent'anni dagli Accordi di villa Madama: edifici di culto e legislazione civile, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 1 (2015), 1-23. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/4608

5 M. A. SANDULLI (ed.), Codice dei beni culturali e del paesaggio, 3 ed., Milano: Giuffrè Francis Lefebvre, 2019; G. SCIULLO, La gestione dei servizi culturali tra Codice Urbani e Codice dei contratti pubblici, in: *Aedon*, Rivista di arti e diritto *online*, n. 1 (2018). [online] [ref. 2.06.2025]: https://aedon.mulino.it/archivio/2018/1/sciullo.htm

6 PAWEŁ MALECHA, La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa oggi, in: IusOnline, 3 (2018) 173-198.

Liturgia delle ore[7] a conferire alla prospettiva di un'eventuale cessazione della sua destinazione cultuale quella complessità che risulta estranea ad altre esperienze religiose, per le quali l'edificio di culto è per lo più assimilabile ad un luogo di assemblee[8].

Vale la pena di ricordare, a questo proposito, quanto ha affermato la Sacra Congregazione per il Culto Divino nel 1987, nella Lettera sui *Concerti nelle chiese* con riferimento alla natura e alle finalità delle chiese cattoliche:

> La chiesa è l'edificio in cui la comunità cristiana si riunisce per ascoltare la parola di Dio, pregare insieme, ricevere i Sacramenti, celebrare l'Eucaristia e adorarla in esso come sacramento permanente». «Le chiese pertanto non possono considerarsi come semplici luoghi "pubblici", disponibili a riunioni di qualsiasi genere. Sono luoghi sacri, cioè "messi a parte", in modo permanente per il culto a Dio, dalla dedicazione o dalla benedizione». «Come edifici visibili, le chiese sono segni della Chiesa pellegrina sulla terra; immagini che annunciano la Gerusalemme celeste; luoghi in cui si attualizza fin da quaggiù il mistero della comunione tra Dio e gli uomini». «Negli abitati urbani o rurali, la chiesa è ancora la casa di Dio, cioè il segno della sua abitazione fra gli uomini. Essa rimane luogo sacro, anche quando non vi è una celebrazione liturgica[9].

Non è dunque un caso se uno dei maggiori problemi che oggi affliggono i beni ecclesiastici e, più in generale, i beni culturali di interesse religioso in Europa[10], è rappresentato proprio dal fenomeno delle chiese o di altri edifici di culto dismessi, ossia che hanno perso la loro originaria *deputatio ad cultum* e per i quali

7 *Ordinamento Generale del Messale Romano*, n. 5.

8 Quel che è certo è che il problema della dismissione è avvertito oggi con particolare urgenza in Europa, in quanto rischia di determinare il degrado di una parte consistente del patrimonio storico, artistico e culturale dei diversi Paesi nonché di una componente fondamentale dell'identità culturale dee territorio di riferimento. Non a caso, a livello europeo, il problema degli edifici di culto dismessi fu denunciato per la prima volta dall'Assemblea Parlamentare del Consiglio d'Europa nel 1989 con una Raccomandazione con la quale si invitavano i Governi a prestare attenzione a questo fenomeno. Oggi il problema in Europa si presenta in uno scenario in gran parte mutato per una serie di fattori, tra i quali spiccano le massicce ondate migratorie che hanno determinato l'insediamento di nuove comunità religiose e la trasformazione della società in multiculturale, multietnica e multireligiosa tale da far sì che il problema della dismissione degli edifici di culto cattolici sia percepito più come un problema culturale e identitario che altro.

9 SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Lettera sui Concerti nelle chiese, Roma, 5 novembre 1987, in: Notitiae, 24 (1988) 33-39, ove, al n. 5, si precisa che: «In una società di agitazione e di rumore, soprattutto nelle grandi città, le chiese sono pure luoghi adeguati dove gli uomini raggiungono, nel silenzio o nella preghiera, la pace dello spirito o la luce della fede. Ciò sarà possibile soltanto se le chiese conservano la loro identità. Quando le chiese si utilizzano per altri fini diversi dal proprio, si mette in pericolo la loro caratteristica di segno del mistero cristiano, con danno più o meno grave alla pedagogia della fede e alla sensibilità del popolo di Dio, come ricorda la parola del Signore: "La mia casa è casa di preghiera"».

10 Sull'argomento, già G. FELICIANI (ed.), Beni culturali di interesse religioso; legislazione dello Stato ed esigenze di carattere confessionale, Bologna: Il Mulino, 1995.

si apre la prospettiva di una nuova destinazione d'uso o, al contrario, di un lento processo di degrado, che può portare fino alla loro vendita o alla loro demolizione; come non è forse nemmeno un caso se, in Italia, così come in Spagna, il problema riguarda principalmente gli edifici di culto cattolico, sia per la loro capillare diffusione su tutto il territorio nazionale, sia per la loro intrinseca rilevanza storico-artistica[11].

È, quindi, soprattutto nei confronti delle chiese cattoliche che si pone il problema di una loro "conversione" ad altri usi che risultino "non indecorosi", nel senso, cioè, di compatibili con la loro originaria destinazione.

In tal senso, un contributo determinante alla *vexata questio* relativa al bilanciamento tra i diritti dei fedeli all'edificio di culto e la sua trasformazione ad usi non sordidi, si deve certamente alla giurisprudenza – in particolare, a quella del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica (oltre che del giudice amministrativo statale)[12] - che ha riempito gli spazi vuoti lasciati dalla disciplina vigente, fornendo alla materia *de qua* contorni più chiari e definiti[13].

Senza trascurare la circostanza che alla disciplina contenuta nel Codice di diritto canonico si è aggiunta col tempo una consistente normativa canonica *extra* codiciale (si, pensi alla Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale[14], con cui Papa Francesco ha sollecitato una "conversione" pastorale delle strutture in modo che diventino «tutte più missionarie»; oppure ai numerosi Documenti, quali, ad esempio, le *Norme per la tutela e la conservazione del patrimonio storico-artistico della Chiesa in Italia* emanate dalla Conferenza Episcopale Italiana nel 1974[15]; la *Carta sulla destinazione d'uso degli antichi edifici ecclesiastici*, emanata dalla Pontificia

11 Così PAOLO CAVANA, Chiese dismesse: una risorsa per il futuro, in: IN_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, (2016), 44-56. DOI: https://doi.org/10.6092/issn.2036-1602/6488

12 In argomento si rinvia a D. DIMODUGNO, Il riuso degli edifici di culto: profili problematici tra diritto canonico, civile e amministrativo, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 23 (2017), 1-32. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/8808

13 Per una rassegna aggiornata della giurisprudenza sull'argomento, si rinvia F. OLIOSI, La riduzione di una chiesa ad uso profano non sordido nella recente giurisprudenza della Segnatura Apostolica: la sfida di un bilanciamento possibile tra i diritti del fedele e il can. 1222, in: *Ephemerides Iuris Canonici*, 64/2 (2024) 467 ss.

14 FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, n. 27.

15 Le *Norme* del 1974 costituiscono il primo documento della CEI dedicato ai beni culturali ecclesiastici in Italia. Al n. 16, si soffermano sui cc.dd. «edifici di culto abbandonati», ma che, al contempo, «rivestono carattere di riconosciuta importanza storico-artistica»: per essi si richiede che la «sistemazione, convenientemente studiata in collaborazione con le competenti Sovrintendenze, corrisponda al titolo della dignità originaria». Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Norme per la tutela e la conservazione del patrimonio storico-artistico della Chiesa in Italia, in: Notiziario CEI, 6 (1973) 107-117, n. 8.

Commissione Centrale per l'Arte Sacra in Italia il 26 ottobre 1987[16]; gli *Orientamenti sui Beni Culturali* della Conferenza Episcopale Italiana del 1992[17], o, più di recente, le *Linee guida sulla dismissione e il riuso ecclesiale di chiese*, emanate dal Pontificio Consiglio per la Cultura nel 2018[18]), interamente rivolta a tutelare e/o valorizzare le chiese dismesse o in disuso, incoraggiando un dialogo tra autorità religiose e società civile che tenga conto delle peculiarità dei territori e dei diversi contesti culturali[19].

Si tratta, in altri termini, di un tema delicato e complesso al tempo stesso, che richiede una attenta riflessione da parte della dottrina finalizzata, da un lato, a prendere coscienza del problema e, dall'altro lato, a ricercare soluzioni servendosi degli strumenti giuridici messi a disposizione tanto dal legislatore canonico, quanto da quello statale[20].

Soluzioni che, auspicabilmente, diano spazio alla partecipazione della comunità di fedeli e, più in generale, dell'intera società civile, e che assicurino un futuro "sostenibile" ad un immenso patrimonio di arte, cultura e religiosità che rischia di andare altrimenti perduto; soluzioni che, al tempo stesso, si dimostrino autenticamente rispettose della storia e della *funzione* originaria dei beni culturali di interesse religioso[21].

16 PONTIFICIA COMMISSIONE CENTRALE PER L'ARTE SACRA IN ITALIA, Carta sulla destinazione d'uso degli antichi edifici ecclesiastici, 28 ottobre 1987, il cui testo, richiamandosi ad alcuni Documenti, tra i quali la Carta di Venezia, del 1964, fissa alcuni principi laddove afferma che, qualora non sia possibile mantenere la funzione originaria per il quale l'immobile è stato costruito, «occorre individuarne una nuova coerente con le vocazioni dell'edificio e compatibile con le sue caratteristiche architettoniche, ovvero idonea a non far venire meno il significato primario dell'edificio, la sua preesistente immagine e l'originaria disposizione funzionale degli spazi».

17 CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, I Beni Culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti, 9 dicembre 1992, in: Notiziario CEI, 26 (1992) 309-336, n. 9. Il Documento, che integra ma non sostituisce le precedenti *Norme* del 1974, al n. 35 prende in considerazione il mutamento di destinazione d'uso delle chiese ed individua una scala di preferenze, auspicando, in prima battuta, il mantenimento dell'uso cultuale per il servizio liturgico parrocchiale; in subordine, l'adibizione a funzioni di culto di tipo sussidiario o per comunità particolari. Se, invece, si dovesse procedere alla riduzione a usi profani, il Documento ritiene compatibili gli usi «di tipo culturale», come «attività artistiche, biblioteche, archivi e musei».

18 PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, La dismissione e il riuso ecclesiale di chiese. Linee guida, 17 dicembre 2018, in: F. CAPANNI (ed.), Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici, Roma: Artemide, 2019, 257-291.

19 A. TOMER, Conservazione, valorizzazione e riuso dei beni culturali ecclesiastici. La disciplina canonica, in: *Aedon*, Rivista di arti e diritto *online*, 3 (2021). [online] [ref. 2.06.2025]: https://aedon.mulino.it/archivio/2021/3/tomer.htm

20 Si può citare, a titolo esemplificativo, l'iniziativa intrapresa dalla Regione Sicilia, in collaborazione con il Ministero dell'Interno, per definire un Piano di conservazione e restauro delle oltre 260 chiese presenti sul territorio siciliano e appartenenti al Fondo edifici di culto (FEC). Il Protocollo di intesa - firmato a Palermo il 27 maggio 2021 dal Ministro dell'Interno e dal Presidente della Regione Sicilia - si propone di mettere in sicurezza le chiese che necessitano di restauro con risorse dello Stato e per il tramite delle Soprintendenze per i Beni culturali.

21 Sull'argomento, si consenta il rinvio a M. TIGANO, Tra economie dello Stato ed «economia» della Chiesa: i beni culturali di interesse religioso, Napoli: ESI, 2012, in special modo 116.

2. LE "CHIESE" NEL CODICE DI DIRITTO CANONICO DEL 1983

Nell'ambito dei "luoghi sacri", di cui al c. 1205 del Codice di diritto canonico, è possibile distinguere – quale *species* rispetto al *genus* - alcune tipologie di edifici destinati al culto divino, primo fra tutti la chiesa, la cui nozione è contenuta al c. 1214: «Con il nome di chiesa si intende un edificio sacro destinato al culto divino, ove i fedeli hanno il diritto di entrare per esercitare soprattutto pubblicamente tale culto»[22].

Appare subito evidente come, affinché si abbia una chiesa, il *Codex* richiede la sussistenza di tre condizioni: a) l'esistenza di edificio sacro; b) la sua destinazione al culto divino; c) il diritto dei fedeli di entrarvi per esercitare soprattutto pubblicamente tale culto. Se manca anche solo uno di questi requisiti, canonicamente non si ha una chiesa ma, semmai, un altro edificio sacro (oratorio, cappella privata) o, comunque sia, un'altra struttura che - seppur comunemente chiamata chiesa - giuridicamente tale non è[23]. Con riferimento alle chiese, è poi possibile distinguere a seconda della loro qualificazione, della loro dignità, e così via[24].

Particolare rilevanza assumono le *chiese parrocchiali*, sedi di una parrocchia regolarmente eretta, in cui si celebrano i principali eventi della vita cristiana di una comunità di fedeli e si amministrano i sacramenti. Dalla definizione che ne offre il Codice al c. 515, emerge che le parrocchie sono comunità di fedeli costituite stabilmente nell'ambito di una Chiesa particolare e affidate alla cura pastorale di un parroco. Esse possono essere erette, modificate o soppresse dal Vescovo diocesano, sentito il consiglio presbiterale Nel caso in cui, all'esito della

22 A. GIACOBBI - A. MONTAN, I luoghi e i tempi sacri (cann. 1205-1253), in: GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), Il diritto nel mistero della Chiesa, vol. III, Roma: Lateran University Press, 1992, 326-327.

23 Tra i luoghi destinati al culto divino si possono citare anche l'*oratorio*, luogo destinato, su licenza dell'Ordinario del luogo, al culto divino in favore di una comunità o di un gruppo di fedeli che ivi si radunano, e al quale possono accedere ance altri fedeli con il consenso del Superiore competente (c. 1223); la *cappella privata*, luogo destinato, su licenza dell'Ordinario del luogo e sotto la sua vigilanza, al culto divino in favore di una o più persone fisiche (c. 1226); il *santuario*, chiesa o altro lugo sacro caratterizzato dall'afflusso di fedeli che, per motivi di pietà, vi si recano pellegrini con l'approvazione dell'Ordinario del luogo (c. 1230). È dotato di un proprio statuto emanato dall'Ordinario del luogo, dalla Conferenza episcopale o dalla Santa Sede a seconda che sia diocesano, nazionale o internazionale (ca. 1231-1232). A tal proposito, si veda G. DAMMACCO, I santuari, in: D. PERSANO (ed.), Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose, Milano: Vita e pensiero, 2008, 147-171.

24 Si possono menzionare, ad esempio, le *chiese cattedrali*, sedi di un Vescovo diocesano, il quale è tenuto a celebrarvi le principali festività liturgiche (can. 389); le *basiliche minori*, insignite del titolo onorifico dalla Santa Sede o per consuetudine immemorabile, in quanto caratterizzate da un particolare pregio artistico o dal fatto che in esse si conservano reliquie dei santi; le *chiese rettoriali* (o *rettorie*), connotate dalla circostanza di non essere a servizio di una specifica comunità di fedeli ma di essere destinate al culto pubblico per i fedeli della diocesi, con finalità pastorali particolari determinate dal Vescovo diocesano che ne nomina il Rettore e che può dotarle di un proprio statuto. In questi termini, L. DECIMO, Templa moderna: i luoghi di Dio. La disciplina giuridica degli edifici di culto, Napoli: ESI, 2021, 186-193

soppressione di una parrocchia, non si intenda procedere con la riduzione ad uso profano della relativa chiesa parrocchiale, essa può restare adibita al culto e assumere la qualifica di *chiesa sussidiaria*[25].

Vale la pena citare anche le *chiese annesse* ad una persona giuridica, ovvero ad un capitolo, ad un istituto religioso clericale o laicale, ad una società di vita apostolica clericale o laicale o, ancora, ad un istituto secolare, ad una confraternita, ad un seminario o ad un altro ente ecclesiastico in quanto, come ha rilevato la dottrina più recente sull'argomento[26], in Italia è soprattutto quest'ultima tipologia di chiese, ovvero quelle non parrocchiali, ad essere oggetto dei fenomeni di dimissione e successivo riuso, a differenza di quanto avviene in altri Stati e, soprattutto, nel nord Europa, in cui è prevalente il fenomeno della soppressione e fusione di parrocchie, con la conseguente dimissione degli edifici parrocchiali divenuti sovrabbondanti[27].

3. IL C. 1222 CIC: RIDUZIONE DI UNA CHIESA AD USI PROFANI NON INDECOROSI

Il Capitolo I del Codice si chiude con il c. 1222 che si rivela di fondamentale importanza ai fini del tema in oggetto:

> §1 Se una chiesa non può in alcun modo essere adibita al culto divino, né è possibile restaurarla, il Vescovo diocesano può ridurla ad uso profano non indecoroso.
>
> §2 Quando altre gravi ragioni suggeriscono che una chiesa non sia più adibita al culto divino, il Vescovo diocesano, udito il consiglio presbiterale, può ridurla ad uso profano non indecoroso, con il consenso di quanti rivendicano legittimamente diritti su di essa e purché non ne patisca alcun danno il bene delle anime.

25 Sul punto, cf. C. GULLO, Brevi note sulla gravità della "causa" necessaria per ridurre la chiesa ad uso profano, in: Il diritto ecclesiastico, 108/2 (1997), 7-11; G. MONTINI, La cessazione degli edifici di culto, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 13/3 (2000) 281-299.

26 D. DIMODUGNO, Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale, in: Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, Torino: Università di Torino, 2023, 32.

27 I canoni seguenti al 1214 disciplinano in modo specifico le chiese: il c. 1215 dispone, ad esempio, che la costruzione di una nuova chiesa richiede il previo consenso scritto del Vescovo diocesano, udito il consiglio presbiterale e i rettori delle chiese vicine; il c. 1217 che la nuova chiesa deve essere dedicata o benedetta quanto prima, osservando le leggi della sacra liturgia e, se si tratta di una cattedrale o di una parrocchia, la cerimonia deve avvenire con rito solenne; il c. 1218 prevede che ciascuna chiesa deve essere dotata di un titolo, non più modificabile una volta intervenuta la dedicazione; il c. 1219 che nella chiesa, legittimamente dedicata o benedetta, possono compiersi tutti gli atti di culto divino, salvi i diritti parrocchiali; il 1220 che la chiesa va tenuta con cura, garantendo la manutenzione, la pulizia, il decoro, la custodia e la sicurezza dei beni in essa custoditi; il c. 1221 che l'accesso alla chiesa, durante il tempo delle sacre funzioni, deve essere libero e gratuito.

Già da una prima lettura, emerge come il c. 1222 distingua due diverse ipotesi di riduzione di una chiesa ad uso profano, disciplinate nei rispettivi paragrafi. In particolare, il c. 1222, § 1, ricalca quanto già disponeva il c. 1187[28] del Codice pio-benedettino, che prevedeva un'unica ipotesi di riduzione ad uso profano di una chiesa, ovvero quella in cui i soggetti incaricati di prendersene cura non fossero stati di fatto in grado di provvedere alle riparazioni per mancanza di fondi, di beni o di altri redditi, ovvero per il grave stato di degrado dell'edificio, tale per cui la chiesa non poteva in alcun modo essere adibita al culto divino. In tale caso, l'Ordinario del luogo poteva ridurre la chiesa ad «uso profano non sordido», ed era ritenuta ammissibile anche la sua demolizione[29].

Come appare evidente, l'ipotesi dell'impossibilità di adibire il bene al culto divino o di restaurarlo è stata mantenuta anche nel Codice del 1983, ma quale estrema *ratio*[30]. Trattasi di tutti quei casi in cui l'edificio di culto è andato in gran parte distrutto a seguito di un'alluvione, di un terremoto, di una calamità naturale o artificiale, tale per cui non si ritiene più conveniente, per ragioni economiche o di utilità per la comunità di fedeli, restaurarlo o ricostruirlo *in loco*[31].

Il riferimento è a situazioni eccezionali o, comunque sia, di assoluta necessità, che non impongono alcun adempimento, né l'emanazione di alcun provvedimento da parte del Vescovo diocesano. Anzi, a questo proposito, può rilevarsi che è prassi costante della Segnatura Apostolica considerare la chiusura di fatto di una chiesa al culto divino - anche in mancanza di provvedimento espresso - come equivalente della sua riduzione ad uso profano[32]

Tutto ciò a differenza con quanto previsto al secondo paragrafo del medesimo canone, che delinea un procedimento ben preciso ai fini della validità del provvedimento finale – vale a dire il decreto di riduzione di una chiesa ad usi profani – con il quale il Vescovo diocesano, motivando il provvedimento in forma scritta circa la sussistenza dei presupposti richiesti dalla norma, decide la dimissione dell'edificio dall'esercizio del culto.

28 C. 1187: «Se le riparazioni sono impossibili, l'Ordinario del luogo può ridurre la chiesa ad uso profano ma non sordido, trasferendo gli oneri, i redditi e i titoli della parrocchia a un'altra chiesa».

29 F. DANEELS, Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della chiesa parrocchiale, in: Ius Ecclesiae 10, n. 1 (1998), 125; J. SAN JOSÉ PRISCO, Los lugares y tiempos sagrados, in: J. SAN JOSÉ PRISCO – M. CORTÉS (Coord.), El Derecho en la misión de la Iglesia, Madrid: BAC, 2008, 108-109.

30 In questi termini, D. DIMODUGNO, Gli edifici di culto, 35.36.

31 I. BOLGIANI, La dismissione delle chiese. Problematiche aperte tra diritto civile e canonico, in: *Ius* 61/3 (2014) 565-566.

32 F. GRAZIAN, Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 29/1 (2016) 18-36.

a) *Le "gravi ragioni"*

Orbene, proprio il primo presupposto richiesto dalla norma, ossia la sussistenza delle «gravi ragioni», è certamente quello che ha destato i maggiori problemi interpretativi. Peraltro, più spesso all'estero, meno di frequente in Italia, la riduzione ad usi profani di una chiesa costituisce la diretta conseguenza della soppressione di una parrocchia. Tuttavia, mentre per la soppressione di una parrocchia, il Codice ritiene sufficiente una «giusta causa», la riduzione ad uso profano di una chiesa richiede, come s'è evidenziato, la sussistenza di una «causa grave»[33].

Il che, peraltro, vuol significare che la causa grave può anche avere natura economica, purché sia specifica e valutata in rapporto al contesto: una mera difficoltà finanziaria[34]. In questo senso, si rinviene una causa grave allorquando l'onere economico necessario per l'erezione di una nuova parrocchia comporti la vendita di altre chiese di cui numero esiguo di fedeli non consente di giustificarne la conservazione per la cura pastorale.

Il relativo giudizio circa la gravità della causa sarà rimesso ad una valutazione discrezionale del Vescovo diocesano al quale compete l'emanazione del provvedimento finale. Del resto, il Vescovo diocesano, esercitando il suo ministero pastorale *in loco*, meglio di chiunque altro dovrebbe avere contezza dello stato dei luoghi, conoscere il territorio, le circostanze legate al tempo e alle persone, e disporre in tal modo di tutti gli elementi utili per compiere la valutazione con maggiore oggettività e discernimento[35].

33 In questi termini si è pronunciato il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, nella sentenza *coram* Agustoni del 4 maggio 1996, il cui testo è riprodotto in: Il diritto ecclesiastico 108/2 (1997), 3-7.

34 G. PARISE, Soppressione, unione e modifica di parrocchie (c. 515 § 2) e riduzione ad uso profano non indecoroso di edifici sacri (c. 1222 § 2): evoluzioni recenti della giurisprudenza della Segnatura apostolica in materia, in: *Ephemerides Iuris Canonici*, 57/1 (2017) 194.

35 Ai fini della individuazione delle «gravi ragioni», molto interessante appare quanto ha affermato la giurisprudenza del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica che ha avuto modo di trattare, soprattutto nel corso degli ultimi anni, non pochi ricorsi avverso le decisioni concernenti la riduzione ad uso profano di una chiesa. Risulta, invero, che, nel ponderare la gravità della causa, «si dovrà ovviamente tener conto di *tutte* le circostanze del caso, come per esempio, della condizione materiale della chiesa», se, cioè, necessita «di gravi riparazioni o meno»; «della necessità o utilità della chiesa per i fedeli affinché abbiano la reale facoltà di partecipare al culto divino»; «delle risorse per riparare o conservare la chiesa». Alquanto significativo appare come siano state ritenute *insufficienti* a motivare una decisione così importante, se considerate singolarmente, alcune cause come quelle relative, ad esempio, alla soppressione di una parrocchia; o alla mancanza di sacerdoti; o alla volontà di portare a compimento un piano di riordino complessivo delle strutture pastorali; o al fatto che il consiglio presbiterale abbia espresso un parere favorevole. Tuttavia, se considerate tutte insieme e tenuto conto della peculiare situazione contingente, potrebbero assumere un rilievo diverso, tale da giustificare (e legittimare) la decisione di ridurre una chiesa ad uso profano non indecoroso. Viceversa, sono state considerate *sufficientemente gravi* le cause relative, ad esempio, alla condizione pericolante della chiesa, peraltro confermata dal giudice civile, per la quale il Vescovo non abbia ritenuto opportuno onerare i fedeli della comunità locale

V'è da dire che, in mancanza di una precisa definizione, una parte della dottrina ha proposto di definire «grave» la causa che si sostanzi in un presupposto o circostanza che giustifica un'azione diversa e contraria rispetto ad una disposizione giuridica avente una speciale forza obbligante[36].

Nell'incertezza della definizione, una parte della dottrina invoca, da parte della Segnatura Apostolica, una elaborazione di criteri concreti, chiari e quanto più possibile precisi per discernere se, nei casi di cui al c. 1222 § 2, via sia o meno violazione di legge *in decernendo*, per mancanza o insufficienza di causa grave. Altra parte della dottrina, invece, sostiene che il c. 1222 sia espressione del principio di sussidiarietà, nel senso che le cause atipiche previste dalla legge generale possono essere tipicizzate dal legislatore particolare, ovvero dalla Conferenza episcopale nazionale o dall'Ordinario del luogo, se ritengono opportuno emanare una normativa particolare, oppure dall'amministratore locale nell'esercizio del potere esecutivo. In ogni caso, in assenza di una normativa particolare, come si diceva, la decisione è rimessa ad una valutazione discrezionale del Vescovo diocesano, eventualmente impugnabile avanti al Supremo Foro, previa proposizione del ricorso gerarchico al Dicastero per il Clero.

b) *Il parere del consiglio presbiterale*

La disciplina di cui al c. 1222 attribuisce al Vescovo diocesano un potere di natura discrezionale ma, allo stesso tempo, si preoccupa di individuare le linee direttrici in relazione agli obiettivi da perseguire; ciò è tanto vero che, mentre nel c. 1222 § 1, è prevista l'ipotesi di una causa *in re ipsa* gravissima («non possa più l'edificio sacro essere adibito al culto né lo si possa restaurare»), il § 2, invece, prescrive una serie di adempimenti ed alcune cautele particolari affinché il provvedimento del Vescovo diocesano sia valido, primo fra tutti l'obbligo di udire il consiglio presbiterale prima di emettere la decisione[37].

delle spese necessarie per il restauro della stessa, dato che, a poca distanza dall'edificio, si trovava ubicata un'altra chiesa in buone condizioni e abbastanza capiente da poter contenere i fedeli della stessa lingua; oppure, ancora, relative a situazioni nelle quali si trattava di ridurre ad uso profano un edificio (nel caso particolare, una palestra) provvisoriamente adibito al culto divino, mentre, nel frattempo, la nuova parrocchia era stata dotata di una chiesa adeguata. Per un commento alle sentenze della Segnatura Apostolica, si rinvia a G. PARISE, La giurisprudenza del supremo tribunale della Segnatura Apostolica in materia di soppressione, unione e modifica di parrocchie e di riduzione ad uso profano non indecoroso di edifici sacri, Roma: EDUSC, 2015.

36 In tal senso, G. PARISE, Analisi degli aspetti rilevanti della normativa canonica sul mutamento di stato di parrocchie ed edifici sacri (cc. 515 § 2 e 1222 § 2): riflessioni e proposte, in: *Ius Ecclesiae*, 29/ 2 (2017) 341. DOI: https://doi.org/10.19272/201708602002

37 Giova ricordare, a questo proposito, che, ai sensi del c. 495 §1, il consiglio presbiterale consiste in «un gruppo di sacerdoti che, rappresentando il presbiterio, sia come il senato del Vescovo»; «spetta al consiglio presbiterale coadiuvare il Vescovo nel governo della diocesi, a norma del diritto, affinché venga promosso nel modo più efficace il bene pastorale della porzione di popolo di Dio a lui affidata». Dunque, specialmente nel

A proposito di tale audizione - richiesta *ad validitatem* a pena di nullità del decreto vescovile di riduzione di una chiesa ad usi profani - è necessario che il consiglio presbiterale sia interpellato prima che il Vescovo diocesano assuma la sua decisione e dopo che sia stato pienamente informato nel merito della questione, e che esso esprima voto consultivo. Il parere deve essere espresso, non essendo sufficiente un consenso implicito, pena la vulnerabilità della decisione e la sua eventuale impugnazione in sede di ricorso per violazione di legge *in procedendo*.

Dalla lettera dei canoni emerge che non sia richiesto un voto favorevole del consiglio presbiterale e come il parere espresso da quest'ultimo non debba ritenersi vincolante per il Vescovo diocesano, la cui decisione potrà imporsi anche contro la volontà della maggioranza del consiglio. Affinché sia valida, la consultazione previa richiede, per sua stessa natura, due elementi: che i membri abbiano previamente ricevuto tutte le informazioni necessarie circa il caso su cui sono chiamati ad esprimersi, e che il consiglio presbiterale si esprima collegialmente. Pertanto, l'audizione prescritta è da intendersi non in un senso generico o solo formale ma in maniera realistica; tanto è vero che se, dopo l'audizione, dovessero emergere elementi nuovi e significativi, sarebbe espressione di "buon governo" – nel senso di buon esercizio del potere - convocare nuovamente l'organo consultivo[38].

c) *Il consenso degli aventi diritto*

In relazione a questa ulteriore condizione, occorre fare riferimento al consenso di coloro i cui diritti potrebbero venire lesi dal decreto vescovile di riduzione di una chiesa ad uso profano come, ad esempio, potrebbero essere una parrocchia o un istituto religioso che dispongano rispettivamente, di una chiesa parrocchiale o sussidiaria o di una chiesa annessa all'istituto. In tale ipotesi, il Vescovo diocesano avrà necessità di ottenere il consenso del parroco o del superiore, salvo che, per quanto riguarda il caso della parrocchia, essa non sia stata già soppressa.

Altre persone fisiche e giuridiche, pubbliche o private, possono fare valere i propri diritti o perché risultano proprietarie dell'edificio – si pensi ad una chiesa di proprietà di un ente pubblico territoriale o di una fondazione bancaria – anche nel caso in cui

governo della diocesi, la forma tipica di questa cooperazione del presbiterio col Vescovo si esprime per il tramite di un organismo *ad hoc*, cioè il consiglio presbiterale diocesano, al fine di perseguire il bene comune dei fedeli in modo più efficace e maggiormente rispondente alla situazione concreta. Il consiglio presbiterale, quindi, deve farsi carico e deve farsi portavoce degli interessi pastorali di tutto il popolo di Dio che insiste nella diocesi.

38 G. MONTINI, I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, in: GRUPPO ITALIANO DOCENTÍ DI DIRITTO CANONICO (ed.), Il diritto nel mistero della Chiesa, IV (Quaderni di Apollinaris 20), Roma: PUL, 2014, 111.

abbiano effettuato una donazione modale, concedendo, ad esempio, il terreno sul quale costruire la chiesa ma sottoponendo tale trasferimento alla condizione per cui l'edificio sarebbe dovuto rimanere in uso quale luogo sacro per un certo periodo di tempo, pena la retrocessione della proprietà del terreno a sé o ai propri eredi[39].

Come è stato osservato[40], se l'originario atto dispositivo, finalizzato alla costruzione, al restauro o alla manutenzione straordinaria di una chiesa, non prevede una simile clausola, il Vescovo diocesano non sarebbe giuridicamente obbligato a consultare o ad ottenere il consenso del donante il quale non potrà invocare in suo favore il disposto di cui al c. 1267 §3 ai fini del riconoscimento di un diritto di assenso o di revocazione della donazione. Invero, solo le competenti autorità ecclesiastiche possono, a norma del diritto, assumere le decisioni definitive relative all'uso della chiesa e non sussiste alcun diritto di veto in capo ai parrocchiani. Occorre, pertanto, distinguere tra i soggetti che possono vantare veri e propri diritti in relazione alla chiesa-edificio - i quali dovranno assentire alla sua riduzione ad uso profano - e coloro che potrebbero avere interesse a proporre ricorso avverso il decreto. A tale proposito, dottrina e giurisprudenza auspicano l'individuazione di modalità di consultazione della comunità parrocchiale interessata, per il tramite del consiglio pastorale o di una assemblea generale, allo scopo di rendere maggiormente visibile ed incisiva la corresponsabilità di tutti i fedeli in relazione alla vita della Chiesa.

d) *La nozione di «uso profano non indecoroso»*

Ancora, ulteriori incertezze interpretative sono emerse con riferimento alla nozione di «uso profano non indecoroso».

Invero, al di là della difficoltà di definire una nozione alquanto vaga, e, come tale, soggetta inevitabilmente alle leggi del tempo e del luogo, il problema oggettivo, come si può facilmente immaginare, è dovuto al fatto che trattasi di un uso "futuro" e, in quanto tale, incerto.

Se è vero, infatti, che spetta al Vescovo diocesano valutare se l'uso cui il bene è destinato possa rientrare, o meno, in questo concetto; è altrettanto vero che non sempre il Vescovo è stato reso edotto circa il futuro uso profano della chiesa dimessa proprio in quanto ancora solo eventuale o rimesso alle determinazioni del proprietario del bene, che potrebbe anche essere un ente non ecclesiastico o un privato.

39 In questi termini, D. DIMODUGNO, Gli edifici di culto, 41.
40 Cf. D. DIMODUGNO, Gli edifici di culto, 41.

Certamente, ai fini di una possibile individuazione della nozione di «uso profano non indecoroso», non si possono trascurare i diversi ruoli e significati che la chiesa-edificio riveste o, comunque sia, ha rivestito fin dalla sua costruzione, e che consentono di distinguerne una dimensione "oggettiva", in cui rileva il carattere identitario che il bene assume nei confronti di una precisa comunità cristiana locale e di un particolare territorio; ed una dimensione "soggettiva" relativa, invece, al singolo fedele ed allo speciale "legame affettivo", o "relazionale"[41], che si instaura tra lo stesso ed il bene di interesse religioso.

La condizione della destinazione ad uso profano non indecoroso ha, dunque, lo scopo di tutelare il sentimento religioso dei fedeli ma anche il diritto all'identità della comunità territoriale di riferimento e della comunità di fedeli che in quel bene - in un certo senso - si rispecchia e si riconosce[42].

Pertanto, i nuovi usi non devono (o, meglio, non dovrebbero) stridere con la precedente destinazione, soprattutto allorquando l'originaria struttura architettonica è ancora immediatamente percepibile.

Se, dunque, non dovrebbero essere consentite attività come *pub* o *night club*; si possono, al contrario ritenere non indecorose attività culturali (come, ad esempio, attività artistiche, di studio, di istruzione, di formazione), o di carattere sociale (come potrebbe avvenire, ad esempio, se l'immobile fosse convertito in una struttura sanitaria, assistenziale o caritativa), oppure, ancora, in generale, attività di carattere non lucrativo rivolte al benessere della collettività.

In ogni caso, la nozione di uso non indecoroso sarà variabile in una con le circostanze di luogo e di tempo, e rimessa al prudente apprezzamento del Vescovo diocesano e alla sua personale sensibilità, nonché al sistema dei rapporti tra la Chiesa e lo Stato in cui si trova il bene che potrebbe essere destinatario, a sua volta, di norme che ne tutelano il valore storico-artistico.

e) *La salvaguardia del bene delle anime*

Per quanto concerne, infine, l'ultima condizione richiesta – la c.d. «salvaguardia del bene delle anime» – si intende richiamare l'attenzione sulle necessità pastorali della comunità di fedeli che, dalla riduzione ad uso profano di

41 A proposito della qualifica dei beni culturali di interesse religioso quali "beni relazionali", si consenta il rinvio all'ultimo contributo di M TIGANO, Musei ecclesiastici e sistemi di *governance*, in: F. ASTONE - V. BERLINGÒ - F. MANGANARO - F. SAITTA (ed.), *Liber amicorum* per Aldo Tigano, Napoli: Pubblicazioni del Dipartimento di Giurisprudenza di Messina, 2023, in particolare p. 434.

42 C. AZZIMONTI, Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 29/1 (2016) 60.

una chiesa, non deve patirne alcun danno spirituale. Pertanto, se è vero che non sussiste in capo al fedele il "diritto" ad un edificio di culto o ad una parrocchia[43], è altrettanto vero che deve pur sempre essere garantita, ad una distanza ragionevole, la presenza di altro luogo di culto in cui poter assistere alle funzioni liturgiche[44].

Trattasi, dunque, di una clausola che merita particolare attenzione e che può facilmente essere fraintesa o confusa con l'assenza di una causa grave. Come è stato affermato, invero, «non è raro leggere che una determinata chiesa può essere ridotta a uso profano non sordido per varie ragioni *e inoltre anche perché il bene delle anime non ne trae danno*»[45]. È evidentemente un'affermazione erronea o, almeno, ambigua o pericolosa, in quanto, per il suo tramite, si introduce - fra le cause gravi che legittimano la riduzione di una chiesa a uso profano - l'assenza di danno per le anime. Peraltro, data la sensibilità odierna con riferimento alla nozione di *salus animarum*[46], il suo frequente uso acritico nonché la estensione incontrollata del concetto facilmente potrebbe portare a giustificare come causa grave la assenza di danno, ossia l'indifferenza dell'atto di riduzione della chiesa in relazione al bene delle anime.

Al contrario, l'impostazione del prescritto del c. 1222 § 2 è ben diversa: al fine di ridurre una chiesa ad uso profano, il Vescovo diocesano deve (prima) individuare se ci sono cause gravi; poi acquisire il consenso di chi rivendichi diritti sulla chiesa e, quindi, udire il consiglio presbiterale. Compiuto questo itinerario e accertata l'esistenza di tutte le condizioni per procedere al decreto di riduzione, gli è richiesta un'ultima verifica: se il decreto che sta per emettere può nuocere al bene delle anime. In altre parole, la clausola dell'assenza di danno per il bene delle anime non è *causa* per ridurre la chiesa a uso profano, bensì *limite* alla riduzione stessa, pur in presenza delle gravi cause.

In una prospettiva *de iure condendo*, e ferma restando la discrezionalità garantita dal c. 1222 al Vescovo diocesano, sarebbe auspicabile - oltre ad un

43 G. PARISE, La giurisprudenza del Supremo Tribunale, 45.

44 SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA, *Coram Agustoni*, 4 maggio 1996, n. 9, in: Il diritto ecclesiastico, 2 (1997) 6-7.

45 In questi termini, G. MONTINI, La riduzione ad uso profano di una chiesa. Alcune applicazioni, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 29 (2016) 37-58.

46 Sul tema si rinvia a J. HERRANZ, *Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico, in: Ius Ecclesiae, 12/9 (2000) 291-306; P. MONETA, La *salus animarum* nel dibattito della scienza canonistica, in: Ius ecclesiae, 12/9 (2000), 307-326 ; C. J. ERRÁZURIZ M., La *salus animarum* tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona, in: *Ius Ecclesiae*, 12/9 (2000) 327-341; J. I. ARRIETA, La *salus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori, in: Ius Ecclesiae, 12/9 (2000) 343-374; I. PÉREZ DE HEREDIA, I profili ecumenici della *salus animarum* nella codificazione della Chiesa cattolica, in: *Ius ecclesiae*, 12/9 (2000) 465-481.

ampliamento delle competenze del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica affinché quest'ultimo possa, oltre a vagliare a legittimità degli atti amministrativi canonici, anche sindacarne, nel merito, la ragionevolezza[47] -, consentire a gruppi di fedeli, come, ad esempio, i parrocchiani, di intervenire facendo valere le proprie ragioni, sia in sede procedimentale, sia in sede contenziosa.

4. IL VINCOLO CIVILE DELLA *DEPUTATIO AD CULTUM PUBLICUM* DI CUI ALL'ART. 831 C.C.

Il decreto vescovile di riduzione di una chiesa ad uso profano produce effetti anche nell'ordinamento statale: esso costituisce, invero, il presupposto per la cessazione della destinazione al culto pubblico dell'edificio che, da quel momento, non potrà più essere considerato né quale "luogo sacro" per il diritto canonico, né quale "edificio di culto", ai sensi e per le finalità della normativa civilistica.

Il riferimento è all'art. 831 c.c. il quale, al primo comma, adotta un criterio soggettivo per l'individuazione dei beni degli enti ecclesiastici ed afferma che essi «sono soggetti alle norme del presente codice, in quanto non è diversamente disposto dalle leggi speciali che li riguardano», richiamando in tal modo il diritto comune in materia di proprietà o pertinenze e facendo salva la prevalenza di eventuali norme speciali derogatorie[48].

Il secondo comma del medesimo articolo, invece, rifacendosi ad un criterio oggettivo che prescinde dal soggetto possessore o proprietario del bene ma che si fonda, piuttosto, sulla destinazione dei beni all'esercizio pubblico del culto, stabilisce: «Gli edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico, anche se appartengono a privati, non possono essere sottratti alla loro destinazione neppure per effetto di alienazione, fino a che la destinazione stessa non sia cessata in conformità delle leggi che li riguardano»[49].

47 J. MIRAS - J. CANOSA - E. BAURA (ed.), Compendio di diritto amministrativo canonico, Roma: ESC, 2007, specialmente 75.

48 C. MINELLI, La rilevanza giuridica della "Deputatio ad cultum" (art. 831 Codice Civile), in: J. I. ARRIETA (ed.), Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'Istruzione CEI in materia amministrativa, Venezia: Marcianum Press, 2007, 257 ss.

49 Con tale disposizione, come è stato affermato, le chiese cattoliche aperte al culto pubblico sono state equiparate, quanto al regime, ai beni del patrimonio indisponibile degli enti pubblici che, essendo destinati al soddisfacimento di un interesse generale, non possono essere sottratti alla loro rispettiva destinazione se non nei modi previsti dalle leggi da cui sono disciplinati. F. FINOCCHIARO, Diritto ecclesiastico, XIV ed. (aggiornamento a cura di A. BETTETINI), Torino: Zanichelli, 2024, 394 ss. con i richiami bibliografici.

Il vincolo di destinazione al culto sorge, dunque, in seguito alla *deputatio ad cultum publicum*, ovvero di un atto, adottato dalla competente autorità ecclesiastica, ma produttivo di effetti anche per l'ordinamento statale. Si tratta di un atto non sindacabile da parte dell'autorità civile o della magistratura, che potrà, semmai, limitarsi a verificare la sussistenza - in capo all'autorità ecclesiastica - della titolarità del potere esercitato a norma del diritto canonico. Il rinvio alle "leggi che li riguardano" appare, infatti, riferirsi proprio alle norme dell'ordinamento canonico che disciplinano il mutamento della destinazione d'uso originaria che, fintanto che non interviene un provvedimento dell'autorità ecclesiastica, dovrà essere riconosciuta e tutelata anche dallo Stato, in quanto persegue, come è stato osservato, un fine di pubblico interesse[50].

Secondo una parte della dottrina, l'art. 831 c.c. fa riferimento alla *deputatio ad cultum publicum* intesa come un atto proveniente da un organo dell'ordinamento canonico e oggetto di mera presupposizione dal diritto civile; secondo altra parte della dottrina, l'art. 831 c.c. va considerato come norma in bianco che consente un rinvio - secondo alcuni recettizio, secondo altri non recettizio – alla disciplina canonica e, in particolare, ai cc. 1205-1213 sui luoghi e tempi sacri; ai cc. 1214-1222 sulle chiese; ai cc. 1223-1229 sugli oratori e sulle cappelle private[51].

Ancora, vale la pena rammentare che il vincolo garantito dalla norma trova applicazione *chiunque sia* il proprietario del bene, anche - e soprattutto – quando il proprietario risulti essere un soggetto diverso dall'ente ecclesiastico, sia esso privato, o ente pubblico, ivi compresi il Fondo Edifici di Culto, le Regioni, le Province, i Comuni[52].

Il vincolo di destinazione che discende dalla *deputatio ad cultum* è, in linea teorica, perpetuo ma non è tale da determinare l'assoluta incommerciabilità

50 Occorre tenere presente, invero, che la norma del Codice civile ha inteso riconoscere – quale esigenza sociale meritevole di tutela – il soddisfacimento dei bisogni religiosi di quanti usufruiscano di una chiesa aperta al culto pubblico. Il potere riconosciuto all'autorità ecclesiastica in proposito non è considerato - dall'art. 831 2° comma - in sé come tale, bensì come mezzo per consentire lo svolgimento dell'attività di culto, che è garantita dalla norma anche per la sua rilevanza asociale. Una rilevanza che, secondo quanto è stato osservato, non fa altro che realizzare, in conformità all'art. 42 Cost., la funzione sociale della proprietà privata di un edificio di culto, ponendo a essa quel limite del rispetto della destinazione del bene, sussistente finché la destinazione stessa non sia cessata. Così S. BERLINGÒ, Enti e beni religiosi in Italia, Bologna: Il Mulino, 1992, 192 ss.

51 Per un ampio approfondimento dell'argomento, si rinvia a A. BETTETINI, Gli enti e i beni ecclesiastici. Art. 831, in: ENRICO GABRIELLI, Il Codice Civile Commentario, III ed., Milano: UTET, 2024, 33-69.

52 Cf. MARZARO, Gli edifici di culto di proprietà privata: condizione giuridica e ipotesi di valorizzazione, Tricase: Libellula Edizioni, 2017, 39.

dell'edificio di culto e non ne esclude la pignorabilità, il trasferimento coattivo, l'usucapibilità e la possibilità di cedere il bene stesso in locazione[53].

È chiaro, tuttavia, che il vincolo di destinazione, da cui discende l'obbligo di garantire l'uso cultuale del bene, almeno nell'orario delle funzioni, ne riduce l'attrattività dal punto id vista economico, non potendo il proprietario del bene opporsi alla sua officiatura o contrastarla, pena la violazione degli artt. 19 e 42 Cost., in quanto la funzione sociale degli edifici di culto si concretizza nell'esercizio in pubblico e in forma associata del culto, strumentali al progresso spirituale della società.

In altri termini, l'art. 831 c.c., più che tutelare la qualificazione canonica di un edificio di culto come «luogo sacro», la quale richiede la dedicazione o la benedizione - consentendo l'effettiva e attuale destinazione dell'edificio all'esercizio pubblico del culto e, dunque, la stabilità dell'officiatura, sembra tutelare, piuttosto, il principio di libertà religiosa di cui all'art. 19 Cost. Sarebbe questo l'oggetto della tutela apprestata dall'art. 831 c.c.: il soddisfacimento dei bisogni e degli interessi religiosi di coloro che fruiscono della chiesa aperta a culto[54].

In questa prospettiva, può leggersi l'art. 5 della legge 25 marzo 1985, n. 121 di ratifica dell'Accordo di Villa Madama tra lo Stato italiano e la Santa Sede del 1984, in forza del quale «gli edifici di culto non possono essere requisiti, occupati, espropriati o demoliti se non per gravi ragioni e previo accordo con la competente autorità ecclesiastica».

A supportare una interpretazione dell'art. 831 c.c. in tal senso concorre l'*Istruzione in materia amministrativa* emanata nel 2005 dalla Conferenza Episcopale Italiana che, al n. 124, afferma che: la tutela della destinazione al culto e la riserva delle relative facoltà all'autorità ecclesiastica competente per territorio costituisce una costante della legislazione statale, che garantisce l'immodificabilità della destinazione al culto, fino a quando non sia disposta dall'autorità ecclesiastica la riduzione ad uso profano dell'edificio di culto a norma del c. 1222.

Se, dunque, da un lato, la dedicazione di una chiesa al culto pubblico costituisce una circostanza permanente che non ne consente altri usi, pena la violazione dell'art. 831 c.c. - fatta salva, semmai, la possibilità di procedere, di

53 In argomento, si rinvia al contributo di A. LICASTRO, Sulla questione della pignorabilità degli edifici di culto, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 31 (2019) 70-101, ed ai riferimenti bibliografici *ivi* contenuti. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/12351

54 A. BETTETINI, Gli enti e i beni ecclesiastici. Art. 831, 3-369.

volta in volta, con l'emanazione di un licenza da parte del Vescovo diocesano che ne consenta usi profani temporanei non contrari alla santità del luogo (l'esempio classico è quello della esecuzione di un concerto di musica sacra) -; dall'altro lato, la normativa canonica non prevede alcuna soluzione intermedia che non sia la riduzione di una chiesa ad usi *esclusivamente* profani, per il tramite dell'emanazione del provvedimento vescovile di cui al già citato c. 1222.

In altre parole, non sono allo stato previste soluzioni intermedie che consentano, soprattutto quando si tratti edifici privi di valore storico-artistico, un loro eventuale utilizzo misto, che, tra l'altro, potrebbe essere in grado di generare le entrate necessarie per far fronte alle spesse per la manutenzione o il restauro dell'edifico stesso.

5. LE *LINEE GUIDA* SU *LA DISMISSIONE ED IL RIUSO ECCLESIALE DI CHIESE* DEL 2018

Come si accennava, nel 2018, il Pontificio Consiglio della Cultura ha emanato le *Linee guida su la dismissione e il riuso ecclesiale di chiese*[55] che, pur non rivestendo carattere giuridico, tuttavia costituiscono un «orientamento pratico per le Diocesi, le Comunità religiose e le altre comunità», che non smentiscono il potere discrezionale del Vescovo diocesano in materia di patrimonio culturale[56].

Nell'Introduzione, il Documento contiene un'analisi accurata del contesto socio-pastorale che fa da sfondo alla dismissione delle chiese; prosegue con un secondo Capitolo dedicato alla disciplina canonistica, e con un terzo relativo, invece, al raffronto con il quadro normativo internazionale sul patrimonio culturale, da cui discendono interessanti spunti di riflessione. Meritano speciale sottolineatura, a questo proposito, sia il riferimento al ruolo delle comunità nei processi partecipativi e all'importanza della corresponsabilità delle comunità religiose locali che, a vario titolo, possono contribuire alla conservazione materiale dei beni e alla loro fruizione liturgica; sia le direttrici di ricerca che vengono proposte relativamente alla conservazione e riuso dei beni dismessi.

55 [online] http://www.cultura.va/content/cultura/it/pub/documenti /decommissioning.html

56 A differenza dei testi che sono stati adottati dalla Chiesa cattolica italiana, il citato Documento si rivolge ad un'ampia platea di destinatari, ossia a quei Paesi che, pur in contesti assai differenti - Europa, Nord America, Oceania – vivono il medesimo fenomeno di secolarizzazione e, conseguentemente, di dismissione delle chiese.

In questa prospettiva, le *Linee guida* invitano a considerare, in primo luogo, il fatto che ogni singolo elemento del patrimonio ecclesiastico (e, più in generale, di quello di interesse religioso), fa parte di un «*sistema* urbano o rurale, territoriale e paesaggistico», di cui la trama di relazioni costruita sui valori religiosi ne costituisce sovente la struttura portante. In secondo luogo, che il *patrimonio immateriale*, anche spirituale e religioso (riti, devozioni, pratiche liturgiche consuetudini sociali, ecc.), rende comprensibile il valore del patrimonio materiale. In terzo luogo, che il *coinvolgimento* delle comunità locali, religiose e civili, nei processi di conoscenza e decisione è momento fondamentale per ogni pianificazione di interventi di riuso, i quali dovranno risultare sostenibili, tanto nella fase esecutiva, quanto in quella successiva della gestione.

Infine, per quel che qui più interessa, le *Linee guida* suggeriscono alcuni criteri da adottare nel processo decisionale sui nuovi usi dei beni dismessi.

Preme sottolineare questa circostanza per due ordini motivi: intanto perché, come emerge dal Documento, la dismissione del bene è sempre correlata al suo riuso; e poi perché - proprio nella prospettiva del riuso - il Documento contiene alcuni passaggi assai significativi: esso sottolinea, infatti, come gli edifici sacri siano un «segno visibile della presenza di Dio nella società», «e svolgono un ruolo di qualificazione dell'ambiente urbano e rurale», oltre a possedere una loro «*leggibilità* evangelizzatrice» che permane anche qualora perdano il loro uso liturgico.

> L'edificio chiesa, infatti, non può essere valutato solo in termini di prestazione funzionale». Lo spazio interno ad una chiesa, invero. «è interpretabile come un contenitore di azioni che solo qui acquistano pieno significato e nello stesso tempo conferiscono al luogo un'identità immediatamente percepibile e perdurante. Quindi la cessazione di uno spazio liturgico non comporta affatto automaticamente la sua riduzione a un manufatto privo di significato e liberamente trasformabile in qualsivoglia di diverso, poiché i significati acquisiti da esso nel tempo e la sua presenza reale all'interno della comunità non sono, in realtà, riducibili ad argomentazioni tecniche o finanziarie.

Il problema della sua trasformazione si pone allora nei termini di una "promessa abitativa", che non trascuri quello che era stato l'utilizzo primario dello spazio.

> Le chiese infatti associano – nella loro stessa natura teologica – elementi spaziali sia di continuità identitaria, sia di trasformazione storicizzata»; da un lato, dunque, la loro presenza esprime l'inculturazione della fede in un territorio e in un certo contesto sociale; dall'altro lato, le trasformazioni storiche dei riti, della spiritualità

> e delle devozioni, devono poter seguire la vita delle comunità, chiamate, a loro volta, «a operare con discernimento nella dialettica tra fedeltà alla memoria e fedeltà al proprio tempo».

Per questo motivo, gli interventi di riuso dovrebbero muoversi nell'ambito delle quattro categorie - di conio piuttosto recente ma indicate nel Documento stesso - della *resilienza* (intesa come capacità del patrimonio di subire interventi e pressioni di diversa natura, senza perdere una propria riconoscibilità); della *sostenibilità* (culturale-sociale e politico-amministrativa); della *corresponsabilità* (nella prospettiva della riappropriazione del bene da parte della comunità); e della *pianificazione* (nel senso che gli interventi dovrebbero essere predisposti all'interno di strategie pastorali che tengano conto delle dinamiche sociali nonché delle condizioni conservative degli edifici).

6. ALCUNE PROPOSTE PER LA FUTURA GESTIONE DELLE CHIESE DISMESSE: I MUSEI ECCLESIASTICI E LA FONDAZIONE DIOCESANA

Alla luce dei principi indicati nel Documento citato, è possibile azzardare alcune ipotesi di riuso delle chiese non più officiate o dismesse, tentando di delineare le diverse soluzioni giuridiche praticabili per la loro gestione.

Invero, nella prospettiva della *resilienza*, della *sostenibilità* e della *pianificazione*, si potrebbe immaginare – ove non fosse possibile la soluzione di assicurare al patrimonio mobile quella "continuità d'uso" e di vita per il tramite di una sua collocazione in uno o più edifici di culto normalmente officiati, che presentino continuità territoriale o un legame storico con la chiesa dismessa - la trasformazione di quest'ultima in un museo [57]. Tale soluzione non solo consentirebbe di mantenerne, nei limiti del possibile, inalterata la struttura architettonica originaria ma, soprattutto, avrebbe il vantaggio di conservare *in loco* di tutti i beni mobili della chiesa dismessa o delle chiese limitrofe (si pensi ai

57 Nel messagio ai partecipanti al Convegno "Dio non abita più qui? Dismissione di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici", svoltosi il 29-30 novembre 2018 presso la Pontificia Umiverstà Gregoriana, Papa Francesco ha affermato che: «I beni culturali ecclesiastici sono testimoni della fede della comunità che li ha prodotti nei secoli e per questo sono a loro modo strumenti di evangelizzazione che si affiancano agli strumenti ordinari dell'annuncio, della predicazione e della catechesi. Ma questa loro eloquenza originaria può essere conservata anche quando non sono più utilizzati nella vita ordinaria del popolo di Dio, in particolare attraverso una corretta esposizione museale, che non li considera solo documenti della storia dell'arte, ma ridona loro quasi una nuova vita, così che possano continuare a svolgere una missione ecclesiale». [online] [ref. 20.06.2025]: https://www.vatican.va/content/francesco/it/messages/pont-messages/2018/documents/papa-francesco_20181129_messaggio-convegno-beniculturali.html

numerosi manufatti, suppellettili, arredi sacri, ostensori, vetrate istoriate, campane, e così via), i quali, nel caso di alienazione della chiesa, dovrebbero essere rimossi e trasferiti altrove.

Tuttavia, poiché, com'è noto, gli altari non perdono mai il loro carattere sacro e non sono riducibili ad uso profano (c. 1238 § 2), se non possono essere divelti, dovranno essere distrutti, il che, com'è facilmente intuibile, potrebbe entrare in contrasto con le norme a tutela del patrimonio storico e artistico dettate dall'ordinamento statale[58].

Peraltro, la preferenza che emerge dalle *Linee guida* nei confronti della conversione della chiesa dismessa in un museo può leggersi in combinato disposto con quel riconoscimento, nei confronti proprio del museo ecclesiastico, del duplice ruolo di "istituzione culturale e pastorale" al tempo stesso, - contenuto già nella Costituzione apostolica *Pastor bonus* del 28 giugno 1988, con la quale Giovanni Paolo II ha istituito la Pontificia Commissione per i Beni culturali della Chiesa, in sostituzione della Pontificia Commissione Centrale per l'Arte sacra in Italia - che, all'art. 100, disponeva: «tutte le opere facenti parte del patrimonio storico-artistico della Chiesa il cui uso specifico sia venuto meno, siano convenientemente esposte in visione nei musei della Chiesa o in altri luoghi», e altresì che la Commissione coopera con le chiese particolari e gli organismi episcopali «per la costituzione di musei, archivi e biblioteche», affinché «siano ben realizzate la raccolta e la custodia dell'intero patrimonio storico ed artistico per essere a disposizione di tutti coloro che ne hanno interesse» (art. 101)[59].

Con il citato Documento, Giovanni Paolo II affidava esplicitamente al museo il compito di «riflettere la vita ecclesiale tramite un approccio complessivo al patrimonio artistico», affermando: «Un museo ecclesiastico si radica nel territorio, è direttamente collegato all'azione della Chiesa ed è il riscontro visibile della

58 F. PASSASSEO, La dimensione giuridico-ecclesiologica degli altari delle chiese dismesse: questioni divise tra diritto canonico, diritto liturgico e diritto dello Stato, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 14 (2021) 1-53. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/16039

59 GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Pastor Bonus* sulla Curia Romana, 28 giugno 1988, con la quale è stata realizzata la riforma della Curia romana e dei suoi dicasteri, com'è noto, è stata abrogata il 5 giugno 2022 con l'entrata in vigore della Costituzione apostolica *Praedicate Evangelium* di Papa Francesco. Si deve, tuttavia, alla *Pastor Bonus* l'intuizione che le opere d'arte sacra abbiano, oltre ad un indiscutibile valore storico, artistico ed economico, anche una specifica funzione, ricollegabile alla *missio Ecclesiae*, ed il (conseguente) riconoscimento del museo ecclesiastico quale «istituzione culturale e pastorale» al tempo stesso. Agli inizi del XX secolo, invero, muta l'atteggiamento della Chiesa nei confronti degli istituti museali, degli archivi, delle biblioteche e, in genere, di tutta l'arte sacra, proprio perché il bene culturale comincia ad acquistare valore ed interesse anche dal punto di vista pastorale. Cf. O. FUMAGALLI CARULLI, Il Magistero pastorale della memoria e della bellezza: i musei ecclesiastici in Lombardia, in: O. FUMAGALLI CARULLI - A. G. CHIZZONITI (ed.), I musei ecclesiastici: organizzazione, gestione, marketing, Milano: Vita e pensiero, 2008, 3 ss.

memoria storica. Non si riduce alla semplice raccolta di antichità e curiosità (..) ma conserva, per valorizzarle, opere d'arte e oggetti di carattere religioso»[60].

In realtà, com'è noto, è solo con la Lettera circolare su *La funzione pastorale dei musei ecclesiastici*[61] del 2001 che viene colto a pieno il senso ed il ruolo svolto da tali musei per la tutela, la valorizzazione e la promozione dei beni culturali ecclesiali[62].

La Lettera circolare afferma che essi rientrano a pieno titolo tra le strutture ordinate alla valorizzazione dei beni culturali «posti al servizio della missione della Chiesa»; sono, dunque, parte integrante delle manifestazioni culturali e dell'azione pastorale della stessa. In essa può leggersi che:

> Il museo ecclesiastico, con tutte le manifestazioni che vi si connettono, è intimamente legato al vissuto ecclesiale, poiché documenta visibilmente il percorso fatto lungo i secoli dalla Chiesa nel culto, nella catechesi, nella cultura e nella carità». «Un museo ecclesiastico è dunque il luogo che documenta l'evolversi della vita culturale e religiosa, oltreché il genio dell'uomo, al fine di garantire il presente.

Il patrimonio storico-artistico non più in uso abituale, dismesso, incustodibile, può trovare nei musei ecclesiastici adeguata custodia e opportuna fruibilità. Pertanto, occorre adoperarsi – esorta la Lettera - perché i beni usabili e quelli in disuso, interagiscano tra loro al fine di garantire una visione retrospettiva, una funzionalità attuale, ulteriori prospettive a vantaggio del territorio, così da coordinare musei, monumenti, arredi, sacre rappresentazioni, devozioni popolari, archivi, biblioteche, raccolte e ogni altra consuetudine locale.

Nella prospettiva della *corresponsabilità*, invece, si potrebbero immaginare tutti quegli usi che ineriscono all'ambito culturale o ricreativo, come, ad esempio, quelli relativi al turismo religioso[63].

60 In termini analoghi, lo stesso Pontefice si era espresso, alcuni anni prima, in un messaggio nel quale ricordava che i musei ecclesiastici «non sono depositi di reperti inanimati, ma perenni vivai, nei quali si tramandano nel tempo il genio e la spiritualità dei credenti». «Come luoghi di conoscenza, godimento, catechesi, spiritualità, essi rendono visibile l'azione pastorale della Chiesa in un territorio. Sono tutti importanti, siano essi parrocchiali, diocesani, regionali, come importanti sono le opere letterarie, musicali, teatrali o cultuali in genere, di ispirazione religiosa». «Gli uni e le altre» - afferma il Pontefice - «sono lo strumento per dare un volto concreto e fruibile alla memoria storica del cristianesimo».

61 [online] [ref. 20.06.2025]: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_commissions/pcchc/documents/rc_com_pcchc_20051028_musei-ecclesiastici_it.html

62 Sul tema, si consenta il rinvio a M. TIGANO, I Musei ecclesiastici tra salvaguardia della memoria e funzione pastorale, in: Il diritto ecclesiastico, 132/1-2 (2021) 49-73.

63 In argomento, A .G. CHIZZONITI – A. GIANFREDA, Il turismo religioso: nuove dimensioni per la valorizzazione del patrimonio culturale, in: *Aedon*, Rivista di arti e diritto *online*, 2 (2020). [online] [ref. 2.06.2025]: https://aedon.mulino.it/archivio/2020/2/chizzoniti.htm

Del resto, non manca in dottrina chi ritiene che, per individuare nuove modalità d'uso per gli edifici di culto dismessi, sarà molto utile, in futuro, "metterli in rete", ossia inserirli in un circuito di relazioni e di contatti tra le istituzioni sociali e pubbliche del territorio che consenta l'individuazione della migliore soluzione d'uso per ciascuno di essi[64].

Prendendo spunto, ad esempio, dal mondo anglosassone, si potrebbe proporre la costituzione, a livello diocesano, di una fondazione cui conferire la proprietà e/o anche solo l'amministrazione degli edifici di culto dismessi al fine di conseguire una serie di finalità, tra le quali quella di alleggerire l'amministrazione della diocesi e/o delle parrocchie, restituendo quest'ultime al perseguimento delle loro finalità proprie; consentire che la complessa gestione di questo ingente patrimonio immobiliare, anche in vista dell'eventuale alienazione o conversione ad altri usi di alcuni edifici, avvenga secondo criteri più consoni alle esigenze del mercato immobiliare e alle sue regole, avvalendosi – eventualmente - anche di clausole contrattuali volte a condizionare le scelte del potenziale acquirente o locatore al fine di evitare usi impropri; coinvolgere nel consiglio di amministrazione alcuni rappresentanti delle istituzioni e degli enti territoriali, creando in tal modo una sede per lo scambio di informazioni e di proposte entro cui far maturare le soluzioni più rispondenti ai bisogni del territorio.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARRIETA, J. I., La *salus animarum* quale guida applicativa del diritto da parte dei pastori, in: Ius Ecclesiae, 12/9 (2000) 343-374.

AZZIMONTI, C., Garanzie per l'utilizzo non indecoroso di chiese dismesse, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 29/1 (2016), 60.

BERLINGÒ, S., A trent'anni dagli Accordi di villa Madama: edifici di culto e legislazione civile, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 1 (2015), 1-23. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/4608

BERLINGÒ, S., Enti e beni religiosi in Italia, Bologna: Il Mulino, 1992, 192 ss.

BETTETINI, A., Gli enti e i beni ecclesiastici. Art. 831, in: ENRICO GABRIELLI, Il Codice Civile Commentario, III ed., Milano: UTET, 2024, 33-69.

BOLGIANI, I., La dismissione delle chiese. Problematiche aperte tra diritto civile e canonico, in: Jus: Rivista di Scienze Giuridiche, 61/3 (2014), 555-582.

C. GULLO, Brevi note sulla gravità della "causa" necessaria per ridurre la chiesa ad uso profano, in: Il diritto ecclesiastico, 108/2 (1997), 7-11.

64 Così CAVANA, Chiese dismesse: una risorsa per il futuro, 52.

CAVANA, PAOLO, Chiese dismesse: una risorsa per il futuro, in: IN_BO. Ricerche e progetti per il territorio, la città e l'architettura, (2016), 44-54. DOI: https://doi.org/10.6092/issn.2036-1602/6488

CAVANA, PAOLO, Episcopati nazionali, chiese dismesse e nuove destinazioni d'uso, in: Quaderni di diritto e politica ecclesiastica, 1 (2010), 49-74. DOI: https://doi.org/10.1440/31745

CAVANA, PAOLO, Il problema degli edifici di culto dismessi, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 1 (2009), 1-37. DOI: https://doi.org/10.54103/1971-8543/23642

CHIZZONITI, A.G. –GIANFREDA, A., Il turismo religioso: nuove dimensioni per la valorizzazione del patrimonio culturale, in: Aedon, Rivista di arti e diritto online, 2 (2020). [online] [ref. 2.06.2025]: https://aedon.mulino.it/archivio/2020/2/chizzoniti.htm

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, I Beni Culturali della Chiesa in Italia. Orientamenti, 9 dicembre 1992, in: Notiziario CEI, 26 (1992), 309-336.

CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, Norme per la tutela e la conservazione del patrimonio storico-artistico della Chiesa in Italia, in: Notiziario CEI, 6 (1973), 107-117.

DAMMACCO, G., I santuari, in: D. PERSANO (ed.), Gli edifici di culto tra Stato e confessioni religiose, Milano: Vita e pensiero, 2008, 147-171.

DANEELS, F., Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della chiesa parrocchiale, in: Ius Ecclesiae, 10/1 (1998), 111-148.

DECIMO, L., Templa moderna: i luoghi di Dio. La disciplina giuridica degli edifici di culto, Napoli: ESI, 2021, 186-193.

DIMODUGNO, D., Dalle chiese "chiuse" alle chiese "a porte aperte": un confronto tra casi veneziani e torinesi, in: Ephemerides Iuris Canonici, 64/2 (2024), 571-589.

DIMODUGNO, D., Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale, in: Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, Torino: Università di Torino, 2023.

DIMODUGNO, D., Il riuso degli edifici di culto: profili problematici tra diritto canonico, civile e amministrativo, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 23 (2017), 1-32. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/8808

ERRÁZURIZ, C. J., La *salus animarum* tra dimensione comunitaria ed esigenze individuali della persona, in: Ius Ecclesiae, 12/9 (2000) 327-341.

FELICIANI, G. (ed.), Beni culturali di interesse religioso; legislazione dello Stato ed esigenze di carattere confessionale, Bologna: Il Mulino, 1995.

FINOCCHIARO, F., Diritto ecclesiastico, XIV ed. (aggiornamento a cura di A. BETTETINI), Torino: Zanichelli, 2024.

FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii Gaudium* sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013, n. 27.

FUMAGALLI CARULLI, O. – CHIZZONITI, A. G. (ed.), I musei ecclesiastici: organizzazione, gestione, marketing, Milano: Vita e pensiero, 2008.

GIACOBBI, A. - MONTAN, A., I luoghi e i tempi sacri (cann. 1205-1253), in: GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (ed.), Il diritto nel mistero della Chiesa, vol. III, Roma: Lateran University Press, 1992, 326-357.

GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Pastor Bonus* sulla Curia Romana, 28 giugno 1988

GRAZIAN, F., Riduzione di una chiesa ad uso profano: atti canonici e civilistici, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 29/1 (2016), 18-36.

HERRANZ, J., *Salus animarum*, principio dell'ordinamento canonico, in: Ius Ecclesiae, 12/9 (2000) 291-306.

LICASTRO, A. Sulla questione della pignorabilità degli edifici di culto, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 31 (2019), 70-101. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/12351

MALECHA, PAWEŁ, La riduzione di una chiesa a uso profano non sordido alla luce della normativa canonica vigente e delle sfide della Chiesa oggi, in: IusOnline 3 (2018), 173-198. [online]: https://jus.vitaepensiero.it/news-papers-la-riduzione-di-una-chiesa-a-uso-profano-non-sordido-alla-luce-della-normativa-canonica-vigente-e-delle-sfide-della-chiesa-di-oggi-5034.html

MARZARO, PAOLA, Gli edifici di culto di proprietà privata: condizione giuridica e ipotesi di valorizzazione, Tricase: Libellula Edizioni, 2017.

MINELLI, C., La rilevanza giuridica della "Deputatio ad cultum" (art. 831 Codice Civile), in: J. I. ARRIETA (ed.), Enti ecclesiastici e controllo dello Stato. Studi sull'Istruzione CEI in materia amministrativa, Venezia: Marcianum Press, 2007, 257-273. DOI: https://doi.org/10.1400/120480

MIRAS, J. – CANOSA, J. – BAURA, E. (ed.), Compendio di diritto amministrativo canonico, Roma: ESC, 2007.

MONETA, P., La *salus animarum* nel dibattito della scienza canonistica, in: Ius ecclesiae, 12/9 (2000), 307-326.

MONTINI, G., I ricorsi amministrativi presso il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica, in: GRUPPO ITALIANO DOCENTÍ DI DIRITTO CANONICO (ed.), Il diritto nel mistero della Chiesa, IV (Quaderni di Apollinaris 20), Roma: PUL, 2014.

MONTINI, G., La cessazione degli edifici di culto, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 13/3 (2000), 281-299.

MONTINI, G., La riduzione ad uso profano di una chiesa. Alcune applicazioni, in: Quaderni di diritto ecclesiale, 29 (2016), 37-58.

OLIOSI, F., La riduzione di una chiesa ad uso profano non sordido nella recente giurisprudenza della Segnatura Apostolica: la sfida di un bilanciamento possibile tra i diritti del fedele e il can. 1222, in: Ephemerides Iuris Canonici, 64/2 (2024), 467-479.

PARISE, G. Soppressione, unione e modifica di parrocchie (c. 515 § 2) e riduzione ad uso profano non indecoroso di edifici sacri (c. 1222 § 2): evoluzioni recenti della giurisprudenza della Segnatura apostolica in materia, in: Ephemerides Iuris Canonici 57/1 (2017), 187-212.

PARISE, G., Analisi degli aspetti rilevanti della normativa canonica sul mutamento di stato di parrocchie ed edifici sacri (cc. 515 § 2 e 1222 § 2): riflessioni e proposte, in: Ius Ecclesiae, 29/ 2 (2017), 341. DOI: https://doi.org/10.19272/201708602002

PARISE, G., La giurisprudenza del supremo tribunale della Segnatura Apostolica in materia di soppressione, unione e modifica di parrocchie e di riduzione ad uso profano non indecoroso di edifici sacri, Roma: EDUSC, 2015.

PASSASSEO, F., La dimensione giuridico-ecclesiologica degli altari delle chiese dismesse: questioni divise tra diritto canonico, diritto liturgico e diritto dello Stato, in: Stato, Chiese e pluralismo confessionale, 14 (2021), 1-53. DOI: https://doi.org/10.13130/1971-8543/16039

PÉREZ DE HEREDIA, I., I profili ecumenici della salus animarum nella codificazione della Chiesa cattolica, in: Ius ecclesiae, 12/9 (2000), 465-481.

PONTIFICIA COMMISSIONE CENTRALE PER L'ARTE SACRA IN ITALIA, Carta sulla destinazione d'uso degli antichi edifici ecclesiastici, 28 ottobre 1987.

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA CULTURA, La dismissione e il riuso ecclesiale di chiese. Linee guida, 17 dicembre 2018, in: F. CAPANNI (ed.), Dio non abita più qui? Dismissioni di luoghi di culto e gestione integrata dei beni culturali ecclesiastici, Roma: Artemide, 2019, 257-291.

SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO, Lettera sui Concerti nelle chiese, Roma, 5 novembre 1987, in: Notitiae, 24 (1988) 33-39.

SAN JOSÉ PRISCO, J. Los lugares y tiempos sagrados, in: J. SAN JOSÉ PRISCO – M. CORTÉS (Coord.), El Derecho en la misión de la Iglesia, Madrid: BAC, 2008, 108-109.

SANDULLI, M. A. (ed.), Codice dei beni culturali e del paesaggio, 3 ed., Milano: Giuffrè Francis Lefebvre, 2019; G. SCIULLO, La gestione dei servizi culturali tra Codice Urbani e Codice dei contratti pubblici, in: Aedon, Rivista di arti e diritto online, n. 1 (2018). [online] [ref. 2.06.2025]: https://aedon.mulino.it/archivio/2018/1/sciullo.htm

SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNATURA APOSTOLICA, Sentenza coram Agustoni del 4 maggio 1996, in: Il diritto ecclesiastico 108/2 (1997), 3-7.

TIGANO, M, Musei ecclesiastici e sistemi di governance, in: F. ASTONE - V. BERLINGÒ - F. MANGANARO - F. SAITTA (ed.), Liber amicorum per Aldo Tigano, Napoli: Pubblicazioni del Dipartimento di Giurisprudenza di Messina, 2023,

TIGANO, M., I Musei ecclesiastici tra salvaguardia della memoria e funzione pastorale», in Il diritto ecclesiastico, 132/1-2 (2021), 49-73.

TIGANO, M., Tra economie dello Stato ed «economia» della Chiesa: i beni culturali di interesse religioso, Napoli: ESI, 2012.

TOMER, A., "Aedes sacrae" e "edifici destinati all'esercizio pubblico del culto cattolico". La condizione giuridica delle chiese tra ordinamento canonico e ordinamento italiano, Bologna: BUP, 2022.

TOMER, A., Conservazione, valorizzazione e riuso dei beni culturali ecclesiastici. La disciplina canonica, in: Aedon, Rivista di arti e diritto online, 3 (2021). [online] [ref. 2.06.2025]: https://aedon.mulino.it/archivio/2021/3/tomer.htm

REDC 82 (2025) *69-89*, ISSN: 0034-9372

Entre culto y cultura: el doble papel de la Iglesia como conservadora de su patrimonio

Between worship and culture: the Church's dual role as conservator of its heritage

AURORA M. LÓPEZ MEDINA
Profesora titular de Derecho eclesiástico del Estado
Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva
aurora.lopez@dthm.uhu.es
ORCID: 0000-0002-6210-9285

Recepción: 10 de mayo de 2025
Aceptación: 04 de junio de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.69

RESUMEN

Con el concepto de patrimonio cultural inmaterial se abren nuevas perspectivas en lo que se refiere a la conservación de los bienes culturales. Se trata de un concepto en continua evolución pues este patrimonio es "recreado constantemente por las comunidades". La Iglesia asume la función cultural que tienen sus bienes en la sociedad, pero siempre teniendo en cuenta que es primordial la función de culto para la que surgieron. Desde la comunidad eclesial, que es poseedora también de un importante patrimonio inmaterial, deben surgir nuevos planteamientos en la combinación de estas dos funciones que favorezcan la acción pastoral, que no debe ser ajena a la cultural.

Palabras clave: Bienes culturales - Lugares de culto - Patrimonio cultural inmaterial - Patrimonio histórico.

ABSTRACT

The concept of intangible cultural heritage opens new perspectives regarding the conservation of cultural assets. It is a continuously evolving concept, as this heritage is "constantly recreated by communities". The Church acknowledges the cultural role its goods play in society, while always bearing in mind that their primary function is worship, for which they were originally created. From within the ecclesial community, which also possesses significant intangible heritage, new approaches must emerge for combining these two functions in a way that supports pastoral action, which should not be detached from cultural engagement.

Keywords: Cultural assets - Places of worship - Intangible cultural heritage - Historical heritage.

1. EL PATRIMONIO CULTURAL DE LA IGLESIA: UNA MATERIA DE DERECHO ECLESIÁSTICO

Para poder colocar una determinada norma del ordenamiento jurídico del estado en el sector que forma el Derecho Eclesiástico del Estado esta norma debe contar con dos características que son la religiosidad y la politicidad, que se convierten en las dos notas propias esta disciplina académica, de esta área del conocimiento jurídico. La primera, la religiosidad, distingue a la norma eclesiástica de las demás porque el ordenamiento jurídico está reconociendo en ella un tratamiento especial de la materia en tanto contiene un elemento que por ser religioso no le es propio; la segunda la politicidad, usando la expresión de Hervada[1], viene a expresar la necesidad de que esa norma trascienda lo confesional y se proyecte en el orden social, y por tanto que el estado deba asumir su regulación en aquello que, precisamente por trascender de lo religioso, le concierne.

Estas de Derecho eclesiástico del Estado serán normas que vienen a regular las que se denominan en la teoría clásica de las relaciones iglesia-estado las "materias-mixtas", cuestiones en las que tradicionalmente se han superpuesto las competencias del poder político y las del religioso, y que solo con una postura de sana separación entre ambas podrán ser resueltas con justicia, esto es respetando la libertad religiosa e ideológica individual y colectiva de los ciudadanos y garantizando la salvaguardia de la misión que le compete al estado en la regulación externa de los fenómenos que se desarrollen en su territorio y entre sus ciudadanos, entre ellas garantizar y promocionar los derechos de estos.

El tener que conjugar los dos órdenes, tal como sucede al tratar de los bienes culturales que en España pertenecen a la Iglesia Católica y por tanto conectar normas de un ordenamiento confesional con el estatal, justifica la existencia de nuestra disciplina y además la idoneidad, para hacer un análisis más certero de estos problemas, de quienes, además de conocer con profundidad el contenido y el significado del ejercicio de la libertad religiosa en cada país han profundizado en el estudio del ordenamiento jurídico de la Iglesia[2].

1 J. HERVADA XIBERTA, Bases críticas para la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico, in: ADEE, 3 (1987) 3.

2 "El patrimonio histórico de la Iglesia reúne en sí mismo y de manera simultánea tanto un valor de cultura como un valor de culto que no son escindibles (…). Valor de cultura y valor de culto forman una unidad de sentido inescindible, por lo que necesariamente -como exigencia del sistema constitucional que tanto garantiza una cosa como la otra- ha de llegarse a una solución que armonice los intereses de la Iglesia protegidos por la libertad religiosa y los intereses culturales que el artículo 46 de la Constitución pone al cuidado del Estado" I. ALDANONDO SALAVERRÍA, Protección de los bienes culturales y Libertad religiosa, in: ADEE, 3 (1987) 285-286.

Mientras el estado debe cuidar por los elementos artísticos y culturales que forman parte del acervo común de sus ciudadanos, corresponde a la Iglesia, velar por el cumplimiento del derecho al uso cultual de los bienes que posee, destinados por tanto a facilitar el acceso a los sacramentos a sus fieles; lo hará no solo evitando que se dediquen a otros fines, sino promoviendo el cumplimiento óptimo del fin para el que surgieron, pues esta tarea supone para la Iglesia, y en este caso quiero referirme a la Iglesia como al conjunto de fieles que la forman, una auténtica contribución a la sociedad.

Este trabajo presenta una doble vertiente, la que ofrece el ordenamiento español cuando trata a comienzos del s. XXI de la protección del patrimonio, y la que se plantea desde la Iglesia, que tiene que garantizar el acceso de los fieles a los lugares de culto a la vez que conservar esos lugares como espacios artísticos y culturales en el marco jurídico de cada país, una función en la que como institución tiene una amplia y exitosa experiencia[3].

2. PROMOCIÓN Y PROTECCIÓN DE LA LIBERTAD RELIGIOSA Y DE LA CULTURA EN EL ORDENAMIENTO JURÍDICO ESPAÑOL

La referencia fundamental, cuando se trata de abordar desde nuestro sistema jurídico cualquier conjunto de normas regulador de una determinada materia, es la Constitución española vigente que en su título I, coloca el Derecho a la libertad religiosa. Los términos en los que lo hace en el art. 16 son bien conocidos. En este artículo se habla de aconfesionalidad, pero también de cooperación con las confesiones religiosas y se menciona a la Iglesia Católica, de modo que la neutralidad del estado no podrá entenderse en el sentido más absoluto de negar la existencia de confesiones religiosas, sino en el más enriquecedor, y compatible con el concepto de libertad religiosa, que es el de "tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española". Más tarde, en su art. 46, la Constitución se refiere a la conservación del patrimonio cultural y artístico y en el 149,1, 28ª, a la distribución dentro del estado de las competencias para la conservación de ese patrimonio.

Precisamente en virtud de lo establecido en el capítulo VIII de nuestra constitución se empezó a hablar de Derecho Eclesiástico Autonómico, pues muchas

3 Me quiero referir a cuestiones como la clasificación de bienes preciosos, la existencia de libros de fábrica, y tantas otras precauciones establecidas por el Derecho de la Iglesia en el cuidado y la trasmisión de sus bienes, precisamente por ser bienes dedicados al culto. No obstante, nuestra sociedad es testigo de la degradación de muchos edificios destinados a fines religiosos, con frecuencia muchos, seguramente la mayoría, lo han sido a raíz de medidas desamortizadoras que se llevaron a cabo (y no solo en España), en el s. XIX.

cuestiones relativas a estas materias-mixtas, habrán de ser reguladas por las comunidades autónomas. Como consecuencia de la aplicación del Título VIII de la Constitución, "De la Organización Territorial del Estado", la legislación española en lo que se refiere a materia de patrimonio difícilmente será uniforme. Esto pueden ser un inconveniente para la Iglesia en España que tendrá que adaptarse, para gestionar los bienes culturales que posee, a las diferentes normativas autonómicas, pero también puede verse como un elemento positivo que permite una adaptación de esas reglas de gestión a las circunstancias de las diferentes regiones españolas. En cualquier caso, hay que recordar que no fue cuestión pacífica la delimitación de las competencias entre el estado español y las comunidades autónomas en lo relativo al patrimonio histórico artístico. Tras la promulgación en 1985 de la Ley de Patrimonio Histórico Español (LPHE) fue necesario un pronunciamiento del Tribunal Constitucional[4] sobre el alcance de las competencias del gobierno de la nación y de los de las comunidades autónomas en esta materia.

Es fácil comprobar que en las principales fuentes legales que regulan la cuestión del patrimonio histórico en España no se hace mención especial a la muy importante parte de este que pertenece a la Iglesia católica. Ni siquiera la principal de las normas pacticias establecidas entre el estado español y la Iglesia católica con este fin, reconoce explícitamente las particularidades de la titularidad del patrimonio artístico español que es propiedad de la Iglesia. El "Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos culturales", firmado entre ambas partes en 1979, se limita a afirmar la disponibilidad de la Iglesia para colaborar con el estado en la protección y la difusión del patrimonio artístico que posee[5], pero nada se dice de cuestiones tan relevantes como la peculiar finalidad de este patrimonio y la confluencia de fines y valores religiosos en ellos que el estado, principalmente por su aconfesionalidad y por respetar la no injerencia es asuntos religiosos no puede alterar[6].

4 J. M. ALEGRE ÁVILA, Los bienes históricos y el tribunal constitucional (Sentencia del Tribunal constitucional sobre la Ley del Patrimonio Histórico Español de 1985), in: Revista Española de Derecho Constitucional, 11 (1991) 187-221.

5 "ARTÍCULO XV: La Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental y concertará con el Estado las bases para hacer efectivos el interés común y la colaboración de ambas partes, con el fin de preservar, dar a conocer y catalogar este patrimonio cultural en posesión de la Iglesia, de facilitar su contemplación y estudio, de lograr su mejor conservación e impedir cualquier clase de pérdidas en el marco del artículo 46 de la Constitución.

A estos efectos, y a cualesquiera otros relacionados con dicho patrimonio, se creará una Comisión Mixta en el plazo máximo de un año a partir de la fecha de entrada en vigor en España del presente Acuerdo".

6 Sí cabe deducir la relevancia de lo religioso en los bienes del patrimonio histórico que posee la Iglesia de varios preceptos constitucionales como ha sintetizado Isabel Aldanondo, "La actividad tutelar del Estado no puede pasar por alto la especificidad religiosa y la función cultual y litúrgica del arte eclesiástico y esto por varias razones que conviene recordar: a) en primer lugar porque esto supondría una vulneración del mandato contenido en el art. 46 CE, que impone la obligación de garantizar la tutela del Patrimonio Cultural procurando no desvincularlo ni desarraigarlo de su sentido originario; b) en segundo lugar, porque sería contraria a la garantía constitucional de

La ley del Patrimonio Histórico Español, de 29 de junio de 1985, solo menciona a la Iglesia al referirse al inventario de bienes muebles de valor histórico-artístico[7]. Poco ha cambiado la legislación nacional en esta materia; en mayo de 2015, se reformó para añadir un inciso en el art. 1,2 de la LPHE incluyendo al patrimonio cultural inmaterial como parte de este y por tanto como objeto también de esa ley, pero, aunque parecía inminente la aprobación de una amplia reforma de la legislación del patrimonio histórico[8], finalmente no se ha realizado.

Creo interesante recordar que la Ley de Patrimonio Histórico Español de 1985 adoptó en su articulado, el concepto italiano de bienes culturales que desde mediados de los años 70 del siglo XX impulsó la conocida "comisión Franceschini", a partir de las conclusiones de Massimo Giannini. Un concepto que busca "asegurar la protección y fomentar la cultura material debida a la acción del hombre en sentido amplio, y concibe a aquella como un conjunto de bienes que en sí han de ser apreciados, sin establecer limitaciones derivadas de su propiedad, uso, antigüedad o valor económico"[9]. Esta concepción venía a señalar la separación, en el nuevo concepto de bien cultural, del valor que tiene para la sociedad y de la propiedad del mismo y dejó precisado en nuestro ordenamiento jurídico, ya en 1985, un concepto amplio y dinámico de patrimonio histórico, aunque sería en mayo de 2015 cuando literalmente se introdujo el término patrimonio cultural inmaterial dentro del objeto de esta ley, haciendo especialmente patente la relevancia de una serie de elementos subjetivos que aportan especial valor a determinados bienes y que en muchos casos serán de índole religiosa.

Esta escasa concreción de la normativa estatal con relación al patrimonio histórico podría deberse a que, tras el pronunciamiento del Constitucional, son las

la libertad artística [art. 20.1 b) CE], que no se circunscribe a la creación de la obra en sí, sino también al sentido y destino con que fue concebida; c) en tercer lugar, atentaría también contra la libertad religiosa, consagrada por el art. 16.1 CE; y más específicamente contra el principio de autonomía de las iglesias, confesiones y comunidades religiosas como exigencia derivada de aquella; y, d) por último, invocamos el principio constitucional de no confesionalidad del Estado, que implica que al igual que el Estado no puede imponer una orientación católica al arte, tampoco puede imponer otra y debe, consecuentemente, respetar la legalidad intrínseca del arte confesional.", I. ALDANONDO SALAVERRIA, El patrimonio histórico de la Iglesia ante el Anteproyecto de ley. Observaciones críticas, in: CARMEN PEÑA - AURORA M. LÓPEZ MEDINA (Coords.), Dimensión jurídica de la actuación de la Iglesia hoy, Madrid: Dykinson, 2022, 73.

7 Este inventario debió estar concluido a los 10 años de entrada en vigor de la LPHE. No ha sido así y en abril de 2021 se prolongaba por 5 años el plazo para la realización de estos inventarios, habrá que esperar solo unos meses para ver su en efecto se concluyen.

8 "El 22 de junio de 2021 el Consejo de Ministros aprobó el Informe del Anteproyecto de Ley por el que se modifican la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español (en adelante LPHE) y la Ley 19/2015, de 26 de mayo, para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial", I. ALDANONDO SALAVERRÍA, El patrimonio histórico, 67.

9 Preámbulo de la LPHE, IV.

comunidades autónomas las entidades a las que corresponde la gestión directa del patrimonio histórico. En ellas se han ido aprobando una serie de leyes específicas con esta función[10] en las que, con más o menos intensidad, se menciona al patrimonio histórico artístico en manos de la Iglesia y se establece un marco de cooperación conforme con lo establecido a su vez en el art. 16.3 de la Constitución y a partir de la disposición de la Iglesia a contribuir a la difusión de los elementos de su patrimonio con especial valor histórico artístico.

Nos encontramos pues con el marco constitucional, con un artículo del "Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales" firmado entre España y la Santa Sede en 1979, con una ley de Patrimonio Histórico aprobada en 1985 (y un anteproyecto de una nueva ley aprobado en junio de 2021 que no ha seguido su trámite), y con diecisiete leyes autonómicas que se limitan a mencionar la colaboración que pretenden entablar con la Iglesia Católica y otras confesiones religiosas pero sin establecer especialidad alguna para los inmuebles dedicados al uso religioso. En estos años, especialmente en los que siguieron a la entrada en vigor de la Constitución y los Acuerdos con la creación de las comisiones episcopales para el Patrimonio, se pusieron en marcha en la Iglesia española muchas iniciativas interesantes, sobre todo en orden a concienciar a sus miembros de la importancia del patrimonio artístico y de la responsabilidad de su correcta conservación y de su difusión[11].

Sin embargo, hay algo en la evolución de esta normativa que sí que puede afectar al patrimonio histórico de la Iglesia y que está directamente relacionado con la nueva concepción de este: es la integración en este concepto de los bienes inmateriales y la regulación mediante ley en 2015, de un marco jurídico para su salvaguardia. No solo la LPHE tras su modificación en 2015 menciona en su articulado el patrimonio cultural inmaterial[12], también lo hacen las leyes de patrimonio cultural de las comunidades autónomas de "segunda generación" (si llamamos así a las que se han ido aprobando tras la modificación de los estatutos esto es a partir de 2013).

10 La primera fue la ley 4/1990 de 31 de mayo del Patrimonio Histórico de Castilla-La Mancha, la última comunidad autónoma en contar con una ley similar fue la de Murcia que promulgó su Ley de Patrimonio Cultural en 2007. La reforma de los estatutos autonómicos ha ido dando lugar a nuevas leyes para la regulación de esta materia, comenzó de nuevo Castilla-La Mancha en 2013 (ley modificada en 2017), se actualizaron después las normas de Galicia en 2016, del País Vasco en 2019 y finalmente las de la Comunidad de Madrid en 2024 y la de Castilla León en julio de 2024. De entre todas ellas destaca la Ley del Patrimonio Cultural de Galicia como la que en más ocasiones se refiere a la especialidad de los bienes eclesiásticos.

11 Todas estas acciones aparecen resumidas en: M.J. CARRASCO TERRIZA, Veinticinco años de la Comisión Episcopal para el Patrimonio Cultural, in: Patrimonio Cultural. Documentación. Estudios. Información, 42/2 (2005) 7-72.

12 Lo hace precisamente por quedar así establecido en la disposición adicional 1ª de la Ley 10/2015, de 26 de mayo, para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, BOE 126, 27 de mayo de 2015.

En estos años además encontramos una serie de disposiciones del Gobierno de la nación que reconocen como patrimonio cultural inmaterial la Semana Santa o el Belenismo[13] en las que encontramos referencias directas a elementos propios del culto católico, y que se explican en tanto constituyen un patrimonio cultural de lo que vendría a denominarse "el conjunto de la nación", que trasciende el ámbito de una determinada comunidad autónoma. No se trata ya de reconocer el valor de manifestaciones religiosas concretas importantes por su tradición histórica y que se celebran en lugares determinados, tal como podría ser el Misterio de Elche que es desde 2008 Patrimonio de la Humanidad, sino que se señala la protección de tradiciones que se viven actualmente de distintas formas en los diferentes lugares de España pero que tienen un papel importante en la vida social española (hasta el punto que la cohesionan), poseen una serie de repercusiones económicas (atracción de turismo, mantenimiento de determinadas industrias, etc.) y que con frecuencia están ligadas a determinados bienes muebles o inmuebles.

Unas construcciones y unos objetos en los que, seguramente por influencia de las más modernas formas de analizar la arquitectura y las bellas artes, se valoran no solo las características técnicas que lo hacen un elemento artístico en sí, ya sea un edificio, un cuadro, una pieza musical, etc. sino también el contexto en el que nació y sobre todo en el que pasó a formar parte de la cultura, o lo que es lo mismo valorar la razón que las hizo pasar a formar parte de patrimonio cultural de la sociedad española.

3. PATRIMONIO INMATERIAL UN OXÍMORON JURÍDICO

La moderna antropología nos plantea actualmente la relación entre todos estos elementos dando explicaciones que chocan con el concepto jurídico de propiedad, que está en la raíz de la propia expresión "patrimonio" y que nos lleva a comprender porque la doctrina italiana hablaba de "bienes culturales" en vez de "patrimonio cultural". Un patrimonio es el conjunto de bienes, muebles e inmuebles, que pertenecen a una persona física o jurídica sobre los que ésta tiene determinados derechos y deberes, habitualmente serán los recogidos en el Código civil, que en ocasiones estará limitado por el estado en función de determinadas características de estos, tal sería el caso de bienes muebles e inmuebles con un valor especial por su

13 Real Decreto 384/2017, de 8 de abril, M. de Educación, cultura y deporte, por el que se declara la Semana Santa como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial, BOE 86, 11 de abril de 2017; Real Decreto 481/2022, de 14 de junio, Ministerio de Cultura y Deporte por el que se declara el Belenismo como Manifestación Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial. BOE 142 de 15 de junio de 2022.

significado histórico-artístico, para la sociedad[14]. Ese valor especial que poseen algunos bienes que da lugar a limitaciones del derecho que sobre este bien posee su propietario no es fácil de definir, sobre todo cuando, como decíamos antes, en muchas ocasiones este valor viene dado por elementos religiosos.

A la búsqueda de un concepto jurídico que nos permita identificar la especialidad de este valor que hace a un bien, quizás de escaso valor artístico, de interés para toda la sociedad, encontramos en el diccionario del español jurídico una interesante definición, la de patrimonio cultural inmaterial:

> Usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas (junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes) que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconocen como parte integrante de su patrimonio cultural. Se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia, infundiéndole un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana[15].

Esta definición está directamente extraída de la declaración de la UNESCO sobre este patrimonio y en parte recogida en la norma que hasta el momento regula en nuestro país la protección del patrimonio cultural inmaterial (art.2). Algún autor ha escrito que se echa en falta una enumeración en esta ley de una serie de elementos que forman parte de ese patrimonio cultura y que tienen en común ser manifestación del sentimiento religioso de los propios ciudadanos y se refiere a "llamadas al rezo, rosarios colectivos, adoraciones y rosarios perpetuos, oraciones colectivas, rogativas por la lluvia, toques especiales de las campanas de la parroquia, bendición de campos, capillas de Ánimas, representaciones de pasos y obras teatrales de tipo religioso, celebraciones de batallas contra musulmanes, procesiones religiosas de todo tipo…, etc."[16]. En efecto como la Prof.ª Aldanondo mantiene al analizar la ley que protege el patrimonio cultural inmaterial "esta categoría de bienes inmateriales, en las que se aúnan fe y cultura pueden ser foco de

14 En este marco se ha desarrollado la mayor parte del debate en el ámbito del Derecho Eclesiástico del Estado que ha tratado de dilucidar hasta qué punto la función social del patrimonio de la Iglesia católica en una nación puede ser superior a la función de culto que para el ordenamiento jurídico de la propia Iglesia posee ese patrimonio.

15 https://dpej.rae.es/lema/patrimonio-cultural-inmaterial

16 A. J. SÁNCHEZ SÁEZ, El Patrimonio Cultural Inmaterial y las técnicas jurídico-administrativas de protección de los bienes muebles e inmuebles a él asociados, in: Revista Española de Derecho Administrativo, 186 (2017) 232 (cit. por I. ALDANONDO SALAVERRÍA, Régimen jurídico del patrimonio cultural inmaterial religioso, in: ADEE, 39 [2023] 539).

tensiones y suscitar diferencias entre los agentes interesados en su protección y salvaguardia. Sin embargo, ambos valores no son excluyentes sino realidades complementarias que están en estrecha relación"[17].

Dos problemas principales pueden surgir en la labor de proteger el patrimonio inmaterial que asume el estado: uno de ellos es precisamente el que este peculiar patrimonio, precisamente por ser inmaterial, pertenece a la comunidad que lo ha ido creando, en tanto es ella la poseedora de las técnicas, expresiones, finalidades etc. que lo hacen posible. Así se recogía en 2015: "la característica señalada insta a los planes de protección y salvaguarda del Patrimonio Inmaterial a no tratar de intervenir directamente en estas manifestaciones culturales, sino a dialogar con los interlocutores que las hacen posibles, respetando su probada y arraigada competencia en dicha misión de salvaguarda, así como las jerarquías internas con las que se rigen"[18], y solo en algunos casos si la manifestación va unida a un determinado bien mueble o inmueble, surgirá indirectamente la intervención del poseedor de este. Esta relación entre edificio y legado inmaterial se produce por ejemplo en los lugares construidos para que transcurra la vida religiosa comunitaria, abadías y monasterios, y en este sentido hay que apuntar que en 1990, algo que dio singularidad al Plan Nacional, establecido para la preservación de estos edificios, fue el que se tuviese presente en cada caso la significación espiritual que los ha mantenido y las particularidades de la vida conventual de las distintas comunidades religiosas que los construyeron y habitaron[19].

El segundo problema sería su continua evolución pues es característico de este patrimonio el que sea "recreado constantemente por las comunidades", de modo que la intervención del estado en su defensa no puede más que permitir esa "recreación". Como consecuencia cualquier "plan nacional de salvaguardia"

17 Ibid. p. 547.

18 Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Plan Nacional de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2015, p. 9. Más adelante se señala con punto débil del plan la dificultad de fijar quienes son los "interlocutores" colaboradores necesarios a la hora de salvaguardar este patrimonio, para finalmente decir: "Con el fin de establecer una total y permanente comunicación y coordinación entre las administraciones, las Comunidades Autónomas podrán designar interlocutores a través de los cuales se canalizará la información", p. 31.

19 Tal ha sido el caso del Plan Nacional de Abadías, Monasterios y Conventos, fruto de un acuerdo que empezó a gestarse en 2002. La firma por parte de la Iglesia (Conferencia Episcopal) y del Estado del Acuerdo de Colaboración para poner en marcha este plan se realizó el día 25 de marzo de 2004. El 16 de junio de 2011 y tras la elaboración por la Comisión de Seguimiento del plan elaborado del definitivo Documento de Revisión de Plan, la comisión quedó disuelta. Posteriormente fue aprobado el plan revisado el 8 de marzo de 2012 en el Consejo de Patrimonio Histórico celebrado en Tarragona. Este plan tenía como precedente el Plan Nacional de Catedrales, y se diferenciaba de este por tener en cuenta el "legado cultural que integran estas Abadías, Monasterios y Conventos" vid. M. O. GODOY VÁZQUEZ, M.O. La incidencia de las «Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica», en la ejecución del Plan Nacional de Abadías, Monasterios y Conventos, in: ADEE, 35 (2019) 546.

deberá ser siempre una norma pacticia, en la que queden de acuerdo tanto el poder público, en sus diferentes niveles, como la comunidad que recrea esas actividades[20]. En suma, por tratarse de un patrimonio inmaterial "la mayor dificultad para su salvaguarda es la imposibilidad de tratarlo de la misma manera que, desde el siglo XIX, se hace con los bienes materiales. Lo inmaterial no se puede proteger con disposiciones legales convencionales, porque cualquier pretensión "conservadora" impediría su autorregulación interna que caracterizan el dinamismo y la vitalidad de este tipo de Patrimonio"[21].

En cualquier caso y aunque los católicos, como miembros de la comunidad eclesial que a menudo lleva a cabo tantas de estas actividades que son consideradas patrimonio cultural, deben admitir la cooperación de todas aquellas entidades que estén interesadas en promover y alentar estas manifestaciones, no deben olvidar que solo contemplarlas con la finalidad que tuvieron en su origen garantiza el que sigan siendo auténticas expresiones de la cultura popular[22].

4. PROTECCIÓN DE PATRIMONIO Y CULTO EN EL DERECHO DE LA IGLESIA

También el ordenamiento jurídico de la Iglesia cuenta con previsiones con respecto a la protección de los bienes que les son propios y que poseen un valor artístico o histórico. En la Iglesia, además de lugares sagrados, tradicionalmente se ha hablado de "bienes preciosos", para referirse a aquellos bienes muebles que, con independencia de su valor material, tienen una consideración importante por su significado. El Código de Derecho Canónico proclama en el c.1255 la capacidad de la Iglesia universal y la Sede Apostólica y también de las Iglesias

20 Art.13,2 de la Ley 10/2015, de 26 de mayo, para la salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: "El Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, como instrumento de gestión y de cooperación entre la Administración General del Estado, las Comunidades Autónomas, los Entes Locales, y otras entidades públicas o privadas, deberá, en primer lugar, facilitar la información y la habilitación en el nivel estatal de acciones que permitan la interrelación entre los distintos agentes, contemplar los criterios y metodologías de actuación más apropiados para el patrimonio cultural inmaterial, así como alertar sobre los riesgos y amenazas a los que se puede ver expuesto".

21 Ministerio de Educación, Cultura y Deportes, Plan Nacional de Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2015, p. 8.

22 "Últimamente algunas celebraciones religiosas, procesiones, y actos mitad religiosos mitad festivos están siendo declaradas como Bienes de Interés Cultural Inmaterial. (…)Y no deja de ser preocupante por cuanto, una vez conseguida dicha declaración, las competencias de la Administración competente sobre dichos actos cultuales aumentan hasta el punto de confundirse, ya que después de toda identificación mal entendida suele haber confrontación, cuando lo que debiera haber es independencia, autonomía y mutua colaboración", R. BENEYTO BERENGUER, Problemas jurídicos actuales del patrimonio de la Iglesia católica, in: RGDCDEE, 39 (2015) 21.

particulares para "adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales, según la norma jurídica" sin hacer distinción de distintos tipos de ellos, aunque más tarde se referirá el Código a bienes preciosos, especificando en el c.1292 que lo sean por "razones artísticas o históricas"[23]. El libro V del Código de Derecho Canónico contiene las normas del Derecho Patrimonial Canónico, pero inevitablemente y dada la naturaleza del objeto de esta rama jurídica, el Derecho Canónico necesitará recurrir al Derecho Civil de cada nación o estado para realizar actos de adquisición, retención, administración o enajenación de los bienes que la Iglesia posee[24]. Es por lo que, especialmente en lo que se refiere a las normas para la administración de los bienes, en esta parte del Código está especialmente presente el principio de subsidiariedad, y que confíe habitualmente en normas de Derecho particular, algo lógico en tanto "otra de las notas que caracterizan la regulación de la gestión patrimonial es la constante remisión del código a las leyes civiles de cada país"[25].

La capacidad de adquirir, retener, administrar y enajenar bienes temporales, la posee la Iglesia Católica "para alcanzar sus propios fines", como expresa el canon que abre el Libro V, que a continuación explica cuáles son esos fines: sostener el culto divino, sustentar honestamente al clero, y demás ministros, y hacer las obras de apostolado sagrado y de caridad, sobre todo con los necesitados. La amplitud de estos límites, que además hay que entender en el contexto de la Iglesia universal (así quedó establecido en el Concilio Vaticano II), lleva a poder afirmar que "las necesidades patrimoniales de la Iglesia son insaturables"[26].

23 En el c. 1283, refiriéndose a los inventarios que deben hacerse cuando se incorpora un nuevo administrador a sus obligaciones, habla de "bienes muebles preciosos como pertenecientes de algún modo al patrimonio cultural", *bona culturalia*, se lee en la versión latina.

24 En muchas ocasiones se ha incidido sobre el uso en la legislación española de la expresión bienes "en posesión" de la Iglesia, en vez de bienes de propiedad de la Iglesia. Teniendo en España la Iglesia derecho a adquirir bienes, aquellos que haya adquirido legítimamente son de su propiedad. Es cierto que hay edificios religiosos que aún hoy son propiedad de entidades de la administración y en efecto solo están cedidos para su uso cultual a la Iglesia. Es el caso de la catedral de Huelva, propiedad de la Diputación provincial. No ha faltado sin embargo quien mantiene que las instituciones eclesiásticas no son propietarias de sus bienes artísticos, sino que solo tienen la mera posesión de estos, vid. M. VIDAL GALLARDO, Bienes culturales y libertad de conciencia en el Derecho eclesiástico del Estado, Valladolid 1999, p. 113.

25 Z. COMBALIA, *De administratione bonorum* in: Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Vol. IV/1, Pamplona: EUNSA, 1997, 106. Recuerda a continuación algo que señalaba Lombardía que "la Iglesia católica ejerce su jurisdicción sobre las mismas personas que forman parte de los diversos Estados, a cuyas legislaciones se encuentran sometidas. Este hecho imprime una fisonomía especial a los ciudadanos de cada uno de los Estados, como una lógica consecuencia de la acción eficaz del Derecho. La Iglesia, al legislar para sus miembros sobre puntos que se relacionan más estrechamente con el Derecho civil, no olvida esta fisonomía propia, y por medio de estas normas se adapta perfectamente a la situación de ciudadanos en que se hallan quienes están sometidos al Derecho canónico".

26 M. LÓPEZ ALARCÓN, *De bonis Ecclesiae temporalibus*, in: Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Vol. IV/1, Pamplona: EUNSA, 1997, p. 43.

5. LOS BIENES DE LA IGLESIA Y EL CULTO

Creo de interés para este trabajo centrar la cuestión en lo que se refiere al "sostenimiento del culto", el primero de los fines, aunque el orden en el que aparecen no determina prioridad[27]. El régimen de los lugares de culto en el Derecho de la Iglesia se encuentra en el libro IV del Código, concretamente en los cánones 1205 a 1243. En el primero aparece la definición de lugares sagrados, que son aquellos "que se destinan al culto divino o a la sepultura de los fieles, mediante dedicación o bendición". A la autoridad eclesiástica le compete el ordenar el culto y las normas de respeto de estos lugares, c.1213, con independencia de quien sea el propietario de ese lugar.

Conectando estos preceptos se puede considerar que 1. el patrimonio de la Iglesia tiene como objeto el cumplimiento de los fines que le son propios; 2. uno de ellos es el sostenimiento del culto; 3. El culto divino tiene lugar en los lugares sagrados; 4. La iglesia es el edificio sagrado destinado al culto divino al que los fieles tienen derecho a entrar para la celebración, sobre todo pública, del culto[28].

Entre los diferentes cultos que se tributa en la Iglesia el principal es el culto eucarístico, que tiene lugar en la santa Misa, y el c.932 establece que salvo casos particulares "la celebración eucarística se ha de hacer en un lugar sagrado". Pero este culto se continúa en la veneración a Cristo en el sagrario. En el Código se establece también lo relativo a la reserva del Santísimo Sacramento, en el c.934 dice "la santísima Eucaristía: 1. Debe estar reservada en la iglesia catedral o equiparada a ella, en todas las iglesias parroquiales y en la iglesia u oratorio anejo a

27 López Alarcón sostiene al Comentar este primer canon del L.V. que tiene un carácter Iuspublicista y que "no deja de ser anacrónico", Ibid. 42, sin embargo, podemos hacer otra lectura y recordar como las constituciones españolas del s. XIX, desde la de 1837 se refieren a la nación española como la que "sostiene al culto y a sus ministros". Eso sucedió precisamente en pleno proceso de desamortización eclesiástica. En 1840 una ley del gobierno progresista de Espartero canalizó el sostenimiento del culto y del clero a través de ayuntamientos y diputaciones, que habrían de hacerse cargo de esto en tanto ellos recibían los beneficios de los bienes que fueron desamortizados. Es muy posible que todavía en la actualidad en el imaginario de la sociedad española se piense que los ayuntamientos fueron los propietarios de las Iglesias, a las que sostenían, ignorando que, en aquellos momentos, esas cantidades no eran sino parte de los beneficios que las entidades obtenían por la gestión de los bienes que fueron eclesiásticos.

28 El c. 1214 define la iglesia como «edificio sagrado destinado al culto divino al que los fieles tienen derecho a entrar para la celebración, sobre todo pública, del culto divino». Son los 'edificios' de culto por excelencia (los oratorios y capillas son 'lugares'), su característica principal es el derecho de los fieles a entrar para participar en los ritos. Este derecho se precisa aún más por las normas que establecen que las iglesias estén abiertas, al menos algunas horas al día, para que puedan los fieles orar ante el Santísimo (c. 937) y que la entrada en ellas sea libre y gratuita durante las celebraciones sagradas (c. 1221)", J.T. MARTIN DE AGAR, Lugares de culto. Marco de la regulación canónica y tipología, in: OTADUY, J. (Coord.), Régimen legal de los lugares del culto: nueva frontera de la libertad religiosa, Pamplona: EUNSA, 2013, 138-139.

la casa de un instituto religioso o sociedad de vida apostólica" (..) 2. En los lugares sagrados en los que se reserva la santísima Eucaristía debe haber siempre alguien a su cuidado". En el c. 937, se añade que las iglesias en las que haya esta reserva "deben permanecer abiertas a los fieles durante unas horas al día, a no ser que obste una razón grave, para que puedan rezar ante el Sagrario"[29].

En toda iglesia parroquial por tanto debe estar reservada la Eucaristía y por consiguiente debe haber alguien encargado de su custodia y estar abierta a los fieles. La interpretación de alguno de los términos contenidos en los preceptos de los que esto se deduce puede no ser fácil. Solo se dice que estando reservado el Santísimo "debe haber siempre alguien a su cuidado", pero no se explica si debe ser sacerdote, laico, o tener algún encargo especial. Por otra parte, la obligación de que estas iglesias estén abiertas a los fieles durante unas horas al día cuenta con una excepción "a no ser que obste una razón grave", una cláusula que queda abierta y sin matizaciones. Se suele estimar que sería causa para que la iglesia no quede abierta el riesgo de que alguien pueda entrar para cometer un hurto o, lo que sería peor, para cometer profanación[30]. Pero, si está prevista en el Código la existencia de una persona al cuidado de la reserva no tiene demasiado sentido el señalar como causa para que no esté abierta la iglesia el peligro de que alguien entre en ella con malas intenciones sino más bien habría que concluir que la causa grave que impide el que la iglesia permanezca abierta sería la falta de quien esté a cargo de la custodia del Santísimo.

Se hace imprescindible la referencia a la función que antaño se confiaba al ostiario, que quedó entre las denominadas órdenes menores y más tarde, con la reforma operada tras el Concilio Vaticano II en el motu proprio *Ministeria Quaedam*, fue suprimida del elenco de los que empezarían a llamarse ministerios y que no conllevaban el paso al estado clerical. Sin embargo, en el preámbulo de esa norma se puede leer "además de los ministerios comunes a toda la Iglesia Latina, nada impide que las Conferencias Episcopales pidan a la Sede Apostólica la institución de otros que por razones particulares crean necesarios o muy útiles en la propia región. Entre estos están, por ejemplo, el oficio de Ostiario, de Exorcista y de Catequista, y otros que se confíen a quienes se ocupan de las obras de

29 CIC 83, c. 937. También se establece que en estas Iglesias debe celebrarse misa al menos dos veces al mes (c. 934).

30 J. M. MARTÍ SÁNCHEZ, Patrimonio religioso de interés cultural: protección frente a su destrucción o degradación, in: ADEE, 39 (2023) 395.

caridad, cuando esta función no esté encomendada a los diáconos"[31]. Más tarde esto se trasladó al Código de Derecho Canónico, concretamente al c.230.

Es bien sabido que estos ministerios, que en el documento de san Pablo VI y en el Código estaban reservados a los varones, actualmente pueden ser recibidos por cualquier laico, pues con la modificación del c.230 desaparecía en enero de 2021, la única diferencia existente en el Derecho de la Iglesia entre hombre y mujer laicos. Meses más tardes el papa Francisco instituyó para toda la Iglesia el ministerio del catequista. Al hilo de estas disposiciones, las conferencias episcopales reflexionaron acerca de estos ministerios laicales y de hecho la española daría a conocer en noviembre de 2022, el documento "Orientaciones sobre la institución de los ministerios de lector, acólito y catequista"[32]. En este documento no se hace ninguna previsión específica respecto a la figura de quien podría estar a cargo de la custodia de las iglesias.

6. LA OBLIGACIÓN DE LA IGLESIA COMO PROPIETARIA DE BIENES CULTURALES

Es cierto que la Iglesia tiene una obligación de conservación de las iglesias, precisamente por ser bienes de culto, que es diferente a la que tiene, ante el Derecho del estado, de conservación de bienes culturales[33]. Ser propietario de bienes de este tipo tiene limitaciones marcadas por el interés general que le hacen asumir unas determinadas responsabilidades, para las que contará eventualmente con la colaboración del Estado, pero de las que no está eximida de cumplir. Toda la legislación en materia de patrimonio histórico persigue su conservación, de modo que en estos casos incluso la declaración de ruina no hace cesar este deber de

31 PABLO VI, Motu Proprio *Ministeria Quaedam*, por la que se reforma en la iglesia latina la disciplina relativa a la primera tonsura, a las ordenes menores y al subdiaconado, in: *AAS*, 64 (1972) 529-534.

32 https://www.conferenciaepiscopal.es/wp-content/uploads/2023/03/Orientaciones-sobre-la-institucion-de-los-ministerios-de-lector-acolito-y-catequista.pdf

33 "La Iglesia católica tiene la obligación, en su calidad de propietaria, titular de derechos reales o poseedora de bienes culturales, de conservarlos. Al mismo tiempo, la Administración asume la obligación de colaborar con la Iglesia en esta tarea, dada la importancia del patrimonio histórico eclesiástico y para compensar a la Iglesia por las cargas que se derivan del carácter cultural de los bienes, todo ello ex artículo 46 de la Constitución", M. RODRÍGUEZ BLANCO, El deber legal de conservación de los inmuebles y la ruina como situación de crisis: su aplicación a las construcciones integrantes del patrimonio cultural eclesiástico, in: Anuario Facultad de Derecho - Universidad de Alcalá, VIII (2015) 74.

conservación, ni las responsabilidades administrativas ni civiles que conlleva para la Iglesia como propietaria[34].

Sin duda se trata de un grave problema para la Iglesia, en este caso como propietaria de bienes culturales ¿Tiene previsto el Derecho de la Iglesia alguna manera de poder deshacerse de esta responsabilidad ante las leyes estatales? Otra manera de concluir con el problema de las iglesias que no están en condiciones de estar abiertas como establece el Código, es el privar a estos lugares de culto. En efecto en el c. 1222, está prevista la execración y reducción a uso profano de las iglesias. "1. Si una iglesia no puede emplearse en modo alguno para el culto divino y no hay posibilidad de repararla, puede ser reducida por el obispo diocesano a un uso profano no sórdido. 2. Cuando otras causas graves aconsejen que una iglesia deje de emplearse para el culto divino, el obispo diocesano, oído el Consejo presbiteral, puede reducirla a un uso profano no sórdido, con el consentimiento de quienes legítimamente mantengan derechos sobre ella, y con tal de que por eso no sufra ningún detrimento el bien de las almas". Ciertamente es difícil que no deje de producirse "detrimento del bien de las almas" cuando se cierra un iglesia[35] y además, desde un punto de vista bien diferente, en este caso se estaría acabando con un patrimonio cultural popular y con tradiciones centenarias, pues aunque el Estado, o alguna entidad dependiente de la administración pública, pudiese adquirir esta iglesia, en el mejor de los casos (dado que el estado carece de competencia religiosa) no podría dar continuidad al culto que se venía realizando en ese lugar, solo podría dedicarlo a una función "no sórdida" que además solo quedaría garantizada confiando en la voluntad de la administración pública que lo adquiriera.

"Las causas que determinan la supresión de iglesias en no pocos países de antigua tradición cristiana – escribía Martín de Agar- no son otras que el declinar de las condiciones que el c. 1215 § 2 pone para su edificación: falta de recursos económicos y pastorales para mantenerlas abiertas al culto, debida en definitiva a la escasa asiduidad de fieles. Son situaciones dramáticas que reclaman la responsabilidad de los fieles para tratar de invertir una tendencia y para aportar

34 "Como principios generales de esta materia, en el caso de los bienes histórico-artísticos, hay que mencionar que toda la normativa sobre patrimonio cultural está orientada a proteger el valor histórico-artístico de este tipo de bienes. Por tal motivo, sólo se admite la demolición en situaciones excepcionales. Asimismo, en la legislación sobre el patrimonio cultural la declaración de ruina no implica el cese del deber de conservación. Es decir, la ruina no es el contrapunto del deber de conservación." Ibid. p.75.

35 «La celebración de la Eucaristía, que es el mayor patrimonio visible, es derecho de toda la Iglesia y trasciende el derecho de los fieles» la frase fue pronunciada por Errázuriz, en una conferencia inédita, citad en: J. A. FUENTES ALONSO, Perfiles jurídicos de la Eucaristía, in: C. PEÑA – A. M. LÓPEZ MEDINA, (Coords), Dimensión jurídica de la actuación de la Iglesia hoy, Madrid: Dykinson, 2022, p.155.

soluciones; nuevos modos de entender la pertenencia a la Iglesia y la participación de todos en los problemas prácticos de la vida de la comunidad"[36].

7. LAS IGLESIAS CERRADAS

En este marco quiero colocar una referencia al plan "Iglesia-abierta". Al conocer cómo se llamaba este proyecto, uno de los que se han puesto en marcha en Castilla y León, en los últimos años con el fin de restaurar iglesias rurales en esta comunidad autónoma, y que vincula al Instituto leonés de Cultura, y a las diócesis que se extienden en la provincia de León, la de la propia León y la de Astorga, resultaba inevitable pensar en el contraste del nombre del plan con el "iglesia-cerrada", que es el estado más habitual de los templos en los pueblos leoneses, que son muchos y poco habitados. Este tipo de convenios vinieron a denominarse "convenios de goteras", y en efecto ciertamente a poco más llegaban más que a solucionar ese tipo de problemas pues no se ha tratado de proyectos ambiciosos, sino de humildes ayudas, que intentaban distribuir el dinero de la administración para que, junto con el de la Iglesia, pudiera evitarse el deterioro de estos templos. No han sido pocos los problemas que han surgido en la puesta en marcha efectiva de todo lo acordado: la necesidad de adaptarse a los plazos y normativas de los organismos públicos implicados, la falta de personal cualificado, y de personas que se responsabilizaran del seguimiento efectivo de las obras, etc. han sido inconvenientes, generalmente más graves que la falta de dinero.

Al hablar de patrimonio histórico eclesiástico son muy frecuentes las referencias a los importantísimos templos con los que cuenta la Iglesia en España, a las magníficas catedrales y sus riquezas artísticas, pero son muy pocas las que se dedican a esos miles de pequeñas iglesias que forman parte también del patrimonio histórico español, aunque en una medida distinta (no me atrevería a decir menor), y cuya responsabilidad de mantenimiento recae en las diócesis españolas.

Cuando todavía resonaban las polémicas ante el proceso de inmatriculación de bienes por la Iglesia católica que concluyó en 2015, López Segovia recordaba que el concepto de Iglesia abarca al conjunto de los bautizados de modo que

36 J. T. MARTIN DE AGAR, o.c. 145. A continuación, el autor explica cómo "con cierta frecuencia llegan ahora recursos y quejas, de grupos de fieles, a la Santa Sede contra demoliciones o enajenaciones de iglesias decretadas por el obispo diocesano, algunos de estos casos han sido tratados por la Signatura Apostólica. Sin ignorar que cada caso es distinto, me parece que algunas de esas decisiones episcopales tal vez podrían haberse evitado por medio de una colaboración, desde luego más comprometida, de los hoy recurrentes". Vid. F. DANEELS, Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad usum profano della chiesa parrocchiale, in: *IE*, 10/1 (1998) 111-148.

"identificar a la Iglesia con sus Pastores es una de las premisas que se utilizan a menudo para tergiversar la realidad" y añadía que "los católicos, evidentemente, siguen siendo ciudadanos, y el concepto de Iglesia, como titular de esos inmuebles, les abarca y les afecta a lo largo de la historia, desde su construcción hasta su mantenimiento y conservación en la actualidad, a fin de que puedan disfrutar del uso de los mismos"[37].

CONCLUSIONES: UN NUEVO CAMPO PARA LOS LAICOS EN LA IGLESIA

Al referirse a la confluencia del valor cultural con el valor cultual en un inmueble Carmen Serrano de Haro pone de manifiesto en un interesante estudio los problemas que pueden surgir si tratamos de buscar una prioridad objetiva entre ambos para señalar finalmente que "el fin de culto ha constituido la razón por la que la Iglesia ha atesorado un patrimonio al que el devenir de los siglos ha asignado una nueva competencia, la función cultural. Y en tanto función y no fin, la Iglesia tiene que reconocer y compartir con el Estado las tareas técnicas específicas que se derivan de esa moderna función: conservación, mantenimiento y divulgación", pero -añado- sin olvidar que la principal función que corresponde a todos sus bienes es el mantenimiento del culto[38].

También se ha preocupado de destacar la finalidad primordial del culto y después la consecuente cultural el profesor de Historia del Arte Rodríguez Domingo, destacando que "a pesar de que el patrimonio cultural eclesiástico ha centrado la preocupación de la Iglesia a través de discursos papales, constituciones conciliares -*Sacrosanctum Concilium* (4 de diciembre de 1963)- y decretos de las congregaciones romanas, no ha sido objeto de regulación específica por parte del moderno Código de Derecho Canónico, salvo la referencia a su enajenación, inventario y protección"[39].

A partir de la propuesta formulada en su día por Martín de Agar apelando a la responsabilidad de los fieles en el mantenimiento del culto en los lugares dispuestos para ellos, creo que podrían concretarse algunas líneas a seguir para el caso de nuestro país y ello a partir, no podría ser de otro modo, de lo establecido

37 C. LÓPEZ SEGOVIA, La inmatriculación de bienes de la Iglesia católica por certificado: ¿privilegio o solución de un problema?, in: EE, 91 (2016) 962.

38 C. SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, Valor de culto y valor cultural en los inmuebles catalogados de la Iglesia Católica en España, in: Patrimonio Cultural y Derecho 23, (2019) 165-166.

39 J. M. RODRÍGUEZ DOMINGO, La gestión del patrimonio eclesiástico en el ámbito local, in: JOSÉ CASTILLO (et al.) (eds.), Patrimonio histórico y desarrollo territorial, Sevilla: UNIA, 2009, 244.

en el p. 2 del c. 225 del Código que señala como misión específica de los laicos en la Iglesia el deber de "impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico". La función cultural que necesariamente asume la Iglesia en tanto propietaria de un importante patrimonio artístico pertenece al orden temporal y, como todo lo humano, puede ser fácilmente impregnado con el espíritu evangélico. Las tareas de conservación, mantenimiento y divulgación del patrimonio histórico eclesiástico han de ser desarrolladas por los miembros de la Iglesia, que son dueños de estos bienes (tal como acertadamente recordaba López Segovia), con el espíritu de contribuir al bien de la sociedad, mostrando la belleza de las creaciones humanas especialmente las basadas en la representación de la historia de la Salvación. Unas funciones que pueden asumir laicos de forma individual o a través de asociaciones constituidas según las circunstancias de cada territorio.

En este sentido resulta interesante conocer algunas experiencias de prácticas administrativas en materia de iglesias y lugares sagrados llevadas a cabo en algunos lugares donde, teniendo en cuenta todo lo establecido por las fuentes jurídicas sobre las iglesias y los lugares sagrados (incluidas las costumbres locales canónicas y civiles), se establece un régimen administrativo concreto para la conjugar las distintas funciones que puedan tener esos templos, en el que participarán distintos sujetos y que tendrán siempre en común "la producción de efectos jurídicos, primariamente en el ámbito canónico, pero también en el ámbito civil, de acuerdo con las leyes de cada Estado"[40].

Por otra parte, queda también fijada, en el c. 230 del Código, la colaboración de los laicos en las funciones del culto litúrgico y aunque expresamente no se menciona en este canon un ministerio laical determinado que se dedicara al cuidado de la Iglesia, como antaño hubo, nada impide al derecho particular la creación de figuras que se encarguen de esta labor y que hoy podrían contar con el auxilio de medios técnicos como la vigilancia a través de sistemas de seguridad que de hecho están instaladas en muchas iglesias.

Por último, la llamada también a "impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico" incluye a todas esas manifestaciones de la denominada piedad popular que han venido conformando gran parte del patrimonio inmaterial español. En este sentido se está trabajando mucho desde las diferentes diócesis por fomentar todas estas manifestaciones populares se desarrollen con auténtico

40 A. S. SÁNCHEZ-GIL, Práctica administrativa canónica en materia de iglesias y lugares sagrados. La experiencia de la Iglesia en Italia y de la diócesis de Roma, In: Otaduy, J. (ed.) Régimen legal de los lugares de culto. Nueva frontera de la libertad religiosa, Pamplona: EUNSA, 2013, 164.

espíritu evangélico y que las asociaciones eclesiásticas que tradicionalmente las sostienen estén, sin perder su autonomía organizativa, en sintonía con la actividad pastoral de la diócesis. Dar a conocer los criterios del derecho de asociación en la Iglesia y fomentar el estudio de sus orígenes, sería una buena iniciativa para trasmitir a tantas hermandades y cofradías que en ocasiones no tienen claras cuáles son sus líneas de actuación en el marco jurídico eclesial.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALDANONDO SALAVERRÍA, I., Protección de los bienes culturales y Libertad religiosa, in: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado (ADEE), 3 (1987) 285-298. Https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id= ANU-E-1987-10028500298

ALDANONDO SALAVERRÍA, I., El patrimonio histórico de la Iglesia ante el Anteproyecto de ley: observaciones críticas, in: CARMEN PEÑA - AURORA M. LÓPEZ Medina (Coords.), Dimensión jurídica de la actuación de la Iglesia hoy, Madrid: Dykinson, 2022, 67-88.

ALDANONDO SALAVERRÍA, I., Régimen jurídico del patrimonio cultural inmaterial religioso, in: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado (ADEE), 39 (2023) 527-562. DOI: https://doi.org/10.55104/ADEE_00014

ALEGRE AVILA, J. M., Los bienes históricos y el tribunal constitucional (Sentencia del Tribunal constitucional sobre la Ley del Patrimonio Histórico Español de 1985), in: Revista Española de Derecho Constitucional, 11 (1991) 187-221. http://hdl.handle.net/10902/4578

BENEYTO BERENGUER, R., Problemas jurídicos actuales del patrimonio de la Iglesia católica, in: Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado (RGDCDEE), 39 (2015) 1-33.

CARRASCO TERRIZA, M. J. Veinticinco años de la Comisión Episcopal para el Patrimonio Cultural, in: Patrimonio Cultural. Documentación. Estudios. Información, 42/2 (2005) 7-72. http://www.carrasco-terriza.com/comisionepiscopaldepatrimonio.htm

COMBALIA, Z. *De administratione bonorum*, in: Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Vol. IV/1, Pamplona: EUNSA, 1997, 104-146.

DANEELS, F., Soppressione, unione di parrocchie e riduzione ad uso profano della chiesa parrocchiale, in: *Ius Ecclesiae* (*IE*), 10/1 (1998) 111-148. https://www.iusecclesiae.it/article/view/923

FUENTES ALONSO, J. A. Perfiles jurídicos de la Eucaristía, in: CARMEN PEÑA - AURORA M. LÓPEZ MEDINA (coords.), Dimensión jurídica de la actuación de la Iglesia hoy, Madrid: Dykinson, 2022, 155-178.

GODOY VÁZQUEZ, M. O., La incidencia de las «Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los institutos de vida consagrada y en las sociedades de vida apostólica», en la ejecución del Plan Nacional de Abadías, Monasterios y Conventos, in: Anuario

de Derecho Eclesiástico del Estado (ADEE), 35 (2019) 533-570. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo. php?id=ANU-E-2019-10053300570

HERVADA XIBERTA, J., Bases críticas para la construcción de la ciencia del Derecho Eclesiástico, in: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado (ADEE), 3 (1987) 25-38. https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/articulo.php?id=ANU-E-198 7-10002500037

LOPEZ ALARCÓN, M., *De bonis Ecclesiae temporalibus*, in: Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico, Vol. IV/1, Pamplona: EUNSA, 1997, 25-64.

LÓPEZ SEGOVIA, C., La inmatriculación de bienes de la Iglesia católica por certificado: ¿privilegio o solución de un problema?, in: Estudios Eclesiásticos (EE), 91 (2016) 943-962. https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7725/7542

MARTÍ SÁNCHEZ, J. M., Patrimonio religioso de interés cultural: protección frente a su destrucción o degradación, in: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado (ADDE), 39 (2023) 563-602. DOI: https://doi.org/10.55104/ADEE_00015

MARTIN DE AGAR, J. T, Lugares de culto. Marco de la regulación canónica y tipología, in: OTADUY, J. (Coord.) Régimen legal de los lugares del culto: nueva frontera de la libertad religiosa, Pamplona: EUNSA, 2013, 131-162.

SERRANO DE HARO MARTÍNEZ, C., El valor de culto y el valor cultural en los inmuebles catalogados de la Iglesia Católica en España, in: Patrimonio Cultural y Derecho, 23 (2019) 161-194.

RODRÍGUEZ BLANCO, M., El deber legal de conservación de los inmuebles y la ruina como situación de crisis: su aplicación a las construcciones integrantes del patrimonio cultural eclesiástico, in: Anuario Facultad de Derecho - Universidad de Alcalá, 8 (2015) 67-82. https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/24182

RODRIGUEZ DOMINGO, J. M., La gestión del patrimonio eclesiástico en el ámbito local, in: J. CASTILLO – E. CEJUDO – A. ORTEGA (eds.), Patrimonio histórico y desarrollo territorial, Sevilla UNIA, 2009, 242-265. URI: http://hdl.handle.net/10481/27374

SÁNCHEZ-GIL, A. S., Práctica administrativa canónica en materia de iglesias y lugares sagrados. La experiencia de la Iglesia en Italia y de la diócesis de Roma, in: OTADUY, J. (Coord.) Régimen legal de los lugares del culto: nueva frontera de la libertad religiosa, Pamplona: EUNSA, 2013, 163-213.

SÁNCHEZ SÁEZ, A. J., El Patrimonio Cultural Inmaterial y las técnicas jurídico-administrativas de protección de los bienes muebles e inmuebles a él asociados, in: Revista Española de Derecho Administrativo (REDA), 186 (2017) 225-266.

VIDAL GALLARDO, M., Bienes culturales y libertad de conciencia en el Derecho eclesiástico del Estado [Serie: Derecho, n.º 43], Valladolid: Secretariado de publicaciones e intercambio editorial. Universidad de Valladolid, 1999.

REDC 82 (2025) *91-129*, ISSN: 0034-9372

La normativa sobre bienes temporales aplicable a las casas de monjas *sui iuris.* Evolución histórica y caso del monasterio de santa clara de Belorado

The regulations on temporary goods applicable to sui iuris nuns' houses. Historical evolution and the case of the monastery of Santa Clara de Belorado

LAURA MAGADALENA MIGUEL
Profesora encargada de cátedra
Facultad de Derecho canónico
Universidad Ponti ficia de Salamanca
lmagdalenami@upsa.es
ORCID: 0009-0008-4731-7327

Recepción: 05 de junio de 2025
Aceptación: 20 de junio de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.91

RESUMEN

A lo largo de los siglos la normativa por la que se han regulado los monasterios de monjas, ha evolucionado hasta alcanzar el régimen de autonomía que hoy es propio y característico en las casas *sui iuris*, y que se limita a una peculiar vigilancia en el caso de los monasterios del c. 615, de modo que una intervención solo se justificaría en relación a hechos graves y perjudiciales, como los protagonizados por la comunidad de Belorado, en la que parte de las monjas llegaron incluso a provocar su propia excomunión mediante un cisma. Tras la evolución histórica, este artículo expondrá los sucesos más significativos relacionados con los bienes temporales (pues en ellos se encuentra el origen del conflicto) así como la normativa, canónica y secular, aplicable a los mismos.

Palabras clave: Peculiar vigilancia, cisma, excomunión, gestión, negligencia, clausura, vida contemplativa, administración, monasterio, persona jurídica, Comisario Pontificio.

ABSTRACT

Over the centuries, the regulations governing nunneries have evolved to achieve the regime of autonomy that is now characteristic of *sui iuris* houses. This is limited to a specific type of surveillance in the case of monasteries dating back to c. 615. Such that intervention would only be justified in relation to serious and damaging events, such as those perpetrated by the community of Belorado, where some of the nuns even went so far as to provoke their own excommunication through a schism. Following this historical evolution, this article will present the most significant events related to temporary goods (since they are at the root of the conflict) as well as the canonical and secular regulations applicable to them.

Keywords: Peculiar vigilance, schism, excommunication, management, negligence, enclosure. contemplative life, administration, monastery, legal entity, Pontifical Commissioner.

1. INTRODUCCIÓN

La vida contemplativa, por su especial trascendencia para la Iglesia, siempre ha gozado de una particular atención por parte de su jerarquía. Esta atención se ha dejado sentir de manera especial en el ámbito del Derecho canónico, concretamente mediante la promulgación, a lo largo de los siglos, de numerosas normas destinadas a regular esta forma de consagración.

En ella, ha sido objeto de interés primordial la clausura, manifestando históricamente la Iglesia su decisión de mantener siempre la más estricta, papal, tipo que prevaleció como el único posible hasta la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983, en el que se admitieron otras modalidades, a pesar de lo cual, en virtud del c. 667 § 3, la única opción para aquellas casas de vida íntegramente contemplativa, continúa siendo la papal.

Históricamente, otro punto de interés ha sido la dependencia de las monjas, ya fuera del Obispo o del Superior correspondiente en la rama masculina, avanzándose en este aspecto hacia una autonomía más acorde con la propia naturaleza de las casas, generalmente, *sui iuris*.

Por último, el patrimonio también ha sido objeto de interés por parte del Derecho canónico, promulgándose normas a lo largo del tiempo para regular la relación de las monjas con los bienes temporales[1].

La atención no ha sido exclusiva por parte de la jerarquía. La vida consagrada despierta aún el interés de los fieles, que ven en ella un reflejo del c. 573, cuya carga de responsabilidad para los consagrados debe ser orientadora en su proceder, pues se reconoce su seguimiento más cercano de Cristo bajo la acción del Espíritu Santo, así como su misión en el preanuncio de la gloria celestial.

El Concilio Vaticano II contribuyó a una nueva orientación en conceptos que tradicionalmente parecían más ligados a ciertas formas de vida, vgr. la santidad, cuya consecución parecía reservada en gran medida a los religiosos. Aunque estas consideraciones se han modificado gradualmente, la vida consagrada, y dentro de ésta, la contemplativa, aún es asociada no solo a ese preanuncio ya citado en

1 Las circunstancias históricas han sido las que han determinado el tipo de normativa en relación a estas disposiciones que en algunos casos estaban destinadas a favorecer una forma de vida acorde con los consejos evangélicos profesados, en este caso con la pobreza, y en otros, simplemente a limitar la propiedad de las monjas sobre los bienes. Así sucedió, por ejemplo, en la denominada depredación nobiliaria. Cf. M.,GRAÑA CID, Religiosas y ciudades, La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval, Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010, 315.

virtud del c. 573, sino también a otras características que hacen de ella un ejemplo seductor y conducente a un encuentro más cercano con Cristo.

Los católicos identifican aún la clausura con una vida orante, recogida, paciente, austera, contracultural, alejada del «mundanal ruido», en definitiva, más cercana a Dios.

En mayo de 2024 la clausura se vio sacudida por un rocambolesco episodio cismático que concluyó con la excomunión de parte de las monjas que integraban la comunidad del Monasterio de Santa Clara de Belorado, ubicado en la Archidiócesis de Burgos[2]. La sucesión de acontecimientos hizo necesaria la intervención de la Santa Sede para preservar los derechos del resto de la comunidad, así como los de la propia Iglesia, afectada también como Cuerpo Místico.

Entre toda la vorágine, y a pesar del cisma, no han pasado desapercibidas las cuestiones relativas a los bienes temporales del monasterio, en cuya gestión se halla el origen de los conflictos. Mediante este artículo se realizará una explicación del régimen de las casas como las que nos ocupan, además de efectuar una exposición de los hechos con especial atención a este ámbito patrimonial, analizando los actos llevados a cabo por las monjas antes de su excomunión y tras ella, para examinar, finalmente, las consecuencias de dichos actos en los diversos ordenamientos jurídicos que han intervenido en el caso de Belorado, puesto que no solo el Derecho canónico ha sido objeto de aplicación, sino que también parte de los hechos han desplegado consecuencias en diversas ramas del ordenamiento jurídico del Estado español, incluido el Derecho penal, que ya es decir, tratándose de monjas[3].

2 Conviene anunciar que a lo largo del artículo se harán referencias a comunidades, personas jurídicas y monasterios, siendo preciso explicar el alcance de cada concepto. Por comunidad ha de entenderse el conjunto de monjas que, bajo una misma Superiora, se establecen en una o varias casas (si bien, lo habitual es que cada comunidad permanezca en una sola). En cuanto a las personas jurídicas, las que se constituyen suelen estar vinculadas a un inmueble en el cual queda fijado el domicilio de las mismas y en el que habitan las monjas. En cuanto a los propios monasterios, con dicho concepto se aludirá a los inmuebles de Belorado, Derio y Orduña, estando los dos primeros vinculados a las personas jurídicas que constan en el Registro de Entidades Religiosas como sedes de las mismas. Al aludir a las monjas de Belorado, se debe considerar que esta nomenclatura se refiere a una misma comunidad que, bajo una misma Superiora, ha habitado en diferentes conventos, dos de ellos vinculados a personas jurídicas cuya gestión correspondía a las monjas de la comunidad legítimamente designadas a tal efecto.

3 Tampoco es la primera vez que una monja se las ve con el Derecho penal como consecuencia de la comisión de un delito. Por ejemplo, famoso fue el caso, en 1493, de la monja falsificadora de moneda, curiosamente del monasterio, también de clarisas, de Santa Cruz en Córdoba (Cf. M. GRAÑA CID, op. cit., 250) En estas situaciones las consecuencias para el pueblo de Dios son perniciosas, puesto que el escándalo va más allá de una contrariedad grave provocada en los fieles, de modo que estos pueden verse seriamente afectados ante estas conductas.

En resumen, aunque aún no se ha alcanzado una resolución definitiva en todos los conflictos generados, parece oportuno iniciar este estudio para obtener una visión global de los hechos, sobre todo los relacionados con los bienes temporales, de modo que se pueda valorar la corrección, oportunidad y resultados de la aplicación de las normas a los mismos en cada momento.

2. EVOLUCIÓN HISTÓRICA Y RÉGIMEN NORMATIVO DE LAS CASAS DEL CANON 615

El desarrollo de la vida contemplativa no ha estado exento de dificultades que precisamente se han producido con mayor virulencia en lo relativo a su régimen jurídico. Las cuestiones de más interés reguladas por las normas han sido las ya aludidas: clausura, dependencia jerárquica y patrimonio[4]. No siempre la regulación relativa a estos aspectos respondió a un interés sincero por preservar la vida contemplativa, no obstante lo cual, han prevalecido los esfuerzos sinceros de la Iglesia por proteger a las monjas, a veces con exceso de celo, pero siempre con la conciencia de ejercer una necesaria protección que las librara de las insidias del mundo que podían penetrar en los conventos, debido a la no infrecuente dicotomía entre las normas que regulaban las casas y la aplicación efectiva de las mismas.

A pesar de los esfuerzos por regular la clausura, a cada periodo en el que se intentaba establecer la obligatoriedad de la misma, le siguió, generalmente, otro de relajación. Aunque desde antiguo se dieron recomendaciones en favor de la clausura, la primera norma estricta fue la bula *Periculoso* de Bonifacio VIII, de 1298, que efectivamente, no consiguió mantener el objetivo propuesto durante demasiado tiempo. La relajación dio lugar a que, por ejemplo, en España, los Reyes Católicos emprendieran su particular reforma, siendo precisamente la clausura una de las preocupaciones de la Reina Isabel[5]. En las anotaciones de su limosnero se hace patente el celo de la monarca por la salud espiritual de las

4 No conviene olvidar que la vida espiritual también ha sido objeto de gran preocupación, puesto que el patrimonio, la dependencia jerárquica y la clausura, eran realidades respecto de las cuales podían producirse desviaciones que desembocaran en una transgresión continua y normalizada de los consejos evangélicos, poniendo en peligro la propia espiritualidad y con ella, la pervivencia de los monasterios.

5 Cabe destacar que, previamente, los asuntos religiosos ocuparon también el quehacer legislativo de otros monarcas, destacando en este sentido la Primera Partida de Alfonso X, cuyo Título VII trató «De los religiosos», si bien es cierto que no con especial atención a las monjas, a las que se encuentra una alusión en la Ley II, sobre «Qué cosas deben prometer los que entran en orden de religión, y en qué manera, y a quién deben hacer la promisión», cuya última frase, en alusión a este aspecto indica que «si fuere monasterio de dueñas, la mujer que quisiere entrar en él, lo debe hacer en mano de la abadesa, o de la priora». Cf. ALFONSO X, Partidas (Glosadas por Gregorio López), Salamanca: Impresa por Andrea de Portonaris, 1555 (edición facsímil).

monjas, de modo que contribuía también económicamente al mantenimiento de dicha salud siempre que le era posible, como se deduce de esta anotación:

Al monasterio de monjas de Torrequemada en Cáceres, para que pudieran poner una reja y un torno, para eficacia de la clausura y la obra donde han de ir situados uno y otra, se las dieron 3.100 mrs[6].

Esta reforma, encomendada al Cardenal Cisneros, se anticipó a la tridentina, y, coetánea a la conciliar, fue la emprendida por la madre Teresa de Jesús. En ambas, la de Trento y la de Santa Teresa, de nuevo la clausura fue objeto de aplicación de manera estricta. Se pretendía evitar que los monasterios se convirtieran en alojamientos para todo tipo de mujeres, puesto que las monjas habitaban en ellos, pero no todas las mujeres que en ellos habitaban eran monjas[7]. La convivencia, por tanto, se enrarecía haciendo casi imposible en algunos casos el mantenimiento de una disciplina acorde con la forma de vida contemplativa, por no hablar de la propia relajación de la clausura, a veces inexistente[8]. La realidad se había distanciado así de la normativa aplicable. En los siglos siguientes la normativa se dedicó a especificar el régimen de la clausura, determinando, por ejemplo, en qué supuestos personas ajenas a los conventos podrían entrar en los mismos: Obispos, confesores, cirujanos…

Pasados los siglos, una vez admitida la consagración de la mujer fuera de la clausura, las contemplativas continuaron bajo el régimen de la más estricta, recogida como tal en el c. 601 del CIC de 1917:

§ 1. A ninguna monja le es lícito salir del monasterio, una vez hecha la profesión, aunque sea por breve tiempo, y bajo cualquier pretexto, sin especial indulto de la Santa Sede, exceptuando el caso de inminente peligro de muerte o de otro mal gravísimo. § 2. Este peligro, si el tiempo lo permite, lo debe reconocer por escrito el Ordinario del lugar.

6 V. GONZÁLEZ SÁNCHEZ, Un mil por ciento en "Renta Futura", Valladolid: Comisión Isabel la católica, Arzobispado de Valladolid, 2010, 161.

7 Para evitar esto, antes de su regreso al monasterio de La Encarnación como priora, Santa Teresa dirigió una carta al propio monasterio solicitando que salieran de él todas las mujeres que no fueran monjas. N. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, Historia del Monasterio de La Encarnación de Ávila, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1995, 247.

8 La propia Santa Teresa lo recuerda en su Libro de la Vida al escribir que *«En la casa que era monja no se prometía clausura»*. SANTA TERESA DE JESÚS, Obras completas, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967, 35.

Lo estricto se desprende también del c. 602: La clausura del monasterio de monjas debe estar cercada de tal suerte que, a ser posible, ni desde fuera se pueda ver a las personas de dentro, ni desde dentro a las de fuera.

La conciencia sobre el modo de guardar la clausura era tan severa, que el comentarista de ambos cánones realiza una detallada enumeración de supuestos en los que establece cómo ha de ser el comportamiento de las monjas. Por ejemplo, en relación con el 601, afirma que «si el monasterio tiene azotea, podrán subir a ella las monjas, con tal que esté debidamente rodeada de celosías por todas partes», y en lo relativo al 602 especifica que «si hay ventanas que den a la plaza pública o a las casas vecinas, o que permitan la comunicación con los de fuera, deben estar provistas de vidrios opacos o de persianas, de modo que se impida la vista de una y otra parte»[9].

Con el paso del tiempo, la comprensión estricta de la clausura fue dando paso a otras formas más acordes con las necesidades de las monjas, entre ellas, las relativas a los bienes temporales. La incorporación de la clausura constitucional ha favorecido en este sentido la realización de actividades muy limitadas hasta entonces. El caso más frecuente es la atención de las hospederías que suponen en numerosos casos un ingreso necesario para el sostenimiento de las comunidades.

Ciertamente, clausura y patrimonio han avanzado por un mismo camino en lo relativo a la legislación, pues las normas solían darse a la vez para uno y otro ámbito, en incluso, aunque fueran dadas solo para uno, terminaban por repercutir en el otro. Así sucedió cuando Trento estableció la clausura impidiendo a las monjas poder abandonar el convento, hecho a veces necesario para gestionar los bienes temporales, lo cual supuso cierta asfixia para numerosas casas, pero, al igual que con la clausura, el patrimonio fue causa de relajación y escándalo, con una diferencia en cuanto a aquélla, y es que, si como se ha apuntado, la clausura no se prometía, en relación a los bienes la realidad se complicaba puesto que afectaban de manera directa a la condición de las consagradas como tales. La legislación, *in utroque iure*, ha sido unánime en esto[10].

La profesión del consejo evangélico de pobreza, junto con la castidad y la obediencia, es inexcusable para considerar a la persona como consagrada. La

9 S. MORÁN ALONSO OP, Comentarios a los cc. 601-602 CIC 1917. Edición Bilingüe y Comentada, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1954.

10 Vgr. la Ley II de la Primera partida, sobre «Qué cosas deben prometer los que entran en orden de religión, y en qué manera, y a quién deben hacer la promesa», reconoce que, varón o mujer, quien quiera entrar en religión, «ha de prometer tres cosas. La primera no haber propio. La segunda guardar la castidad. La tercera de ser obediente al que fuere superior de aquel monasterio donde viviere».

pobreza, además, ha adquirido históricamente una importancia que ha supuesto cierta inversión en la percepción de los fieles respecto de la transgresión o relajación de los consejos evangélicos, y en este sentido, con el paso del tiempo, se ha otorgado mayor atención a los aspectos patrimoniales, puesto que han sido los que más escándalo han provocado, mientras que lo relativo a la castidad y a la obediencia, se percibe por los fieles en segundo plano y se valoran como cuestiones que afectan casi exclusivamente al ámbito interno de los consagrados, sin mayor repercusión para el pueblo de Dios. El caso de Belorado, que se analizará más adelante, es un claro ejemplo de ello.

No cabe discusión en cuanto a la consideración de los bienes temporales y su necesidad para el cumplimiento de los fines propios de la Iglesia[11]. A pesar de las situaciones de uso indebido de estos bienes, la legislación ha sabido avanzar hacia la comprensión de los mismos como medios para cumplir una misión concreta, incluso haciendo desaparecer tradicionales formas de gestión que pudieran suscitar desigualdad o lucro inmoderado[12]. En relación con las monjas, sus bienes son eclesiásticos, y, además, religiosos, lo que hace que queden bajo una especial atención, puesto que, aunque pertenezcan a la persona jurídica que los ha adquirido legítimamente, quienes hacen uso de ellos son las propias monjas que han profesado el consejo evangélico de pobreza, cuestión determinante que obliga a obrar en consecuencia, no solo individual, sino colectivamente, tal y como afirma el c. 640 del actual CIC, que reclama un esfuerzo por parte de todos los institutos para ofrecer un testimonio de pobreza de modo que puedan contribuir con las necesidades de la Iglesia y con el auxilio a los pobres mediante la aportación de «algo de sus propios bienes».

Actualmente, son múltiples los documentos destinados a proporcionar a los institutos de vida consagrada orientaciones para alcanzar una gestión adecuada de sus bienes temporales, acorde con las exigencias derivadas de la profesión del consejo evangélico de pobreza y con las propias necesidades del instituto[13].

11 No debe olvidarse la consideración de estos bienes como necesaria para la virtud de religión. Cf. J. M. CONDERANA, ¿Por qué y para qué necesita la Iglesia bienes materiales? La respuesta tomista desde la virtud de religión, in: El sostenimiento de la Iglesia Católica en España, Madrid: Tirant Lo Blanch, 2025.

12 Así ha sucedido con la progresiva supresión del sistema beneficial establecida en el c. 1272 CIC 83, cuya finalidad es que las rentas e incluso la propia dote de los beneficios, pase a incrementar el instituto para el sustento del clero recogido en el c. 1274 § 1.

13 Destaca entre ellos las «Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los Institutos de vida consagrada y en las Sociedades de vida apostólica». DIVCSVA, Carta Circular, de 2 de agosto de 2014.

También cabe destacar que, en el ámbito patrimonial, uno de los principios generales del Libro V del CIC 83 es el de subsidiariedad, pero siempre contando con la oportuna revisión de aquellos actos de especial consideración por razón económica o de otra índole especificada pertinentemente en los cánones. Dicha revisión no debe ser interpretada como un control insidioso, sino como una garantía para la correcta administración de los bienes, cuestión que afecta también a las monjas, y que se manifiesta, por ejemplo, en la rendición de cuentas establecida en el c. 637 del CIC 83 respecto de los monasterios de los que se trata en el c. 615, que establece, a su vez, la peculiar vigilancia del Obispo diocesano sobre las casas en él citadas. Dicho canon nos conduce a la última cuestión que tradicionalmente ha sido objeto de interés en el ámbito legislativo: la dependencia jerárquica de las monjas.

En relación con esa dependencia, conviene aludir, siquiera sea brevemente, al camino recorrido durante los siglos en lo relativo a los monasterios. Si bien es cierto que la forma de vida consagrada más antigua fue la virginidad consagrada, reservada desde su inicio a las mujeres, también desde los primeros siglos la Iglesia contó con monasterios femeninos, la inmensa mayoría de ellos ligados a las ramas masculinas. En la Alta Edad Media aún perduraban monasterios dúplices que fueron desapareciendo dada su prohibición, mientras que se fue reconociendo y regulando la *tuitio* de los monjes sobre los monasterios femeninos[14]. Sin embargo, la verdadera explosión monástica se produjo en la Baja Edad Media gracias al surgimiento de las órdenes mendicantes, que a su vez dieron lugar a las conocidas como órdenes terceras que otorgaban a los laicos la posibilidad de compartir el carisma de la orden, pero sin entrar en religión. Resultó entonces frecuente la unión de varias mujeres en una casa con la finalidad de vivir de manera cuasi religiosa al amparo de una tercera orden. De este modo surgieron numerosos beaterios, nombre con el que se designaba a los lugares en los que varias mujeres convivían bajo la espiritualidad de su correspondiente orden, integrando la tercera, pero sin profesión de los consejos evangélicos, lo que hubiera supuesto la aplicación inmediata de la clausura, puesto que la única posibilidad de consagración para las mujeres, aparte de la virginidad consagrada, era la vida contemplativa en clausura, vida regular. Sus casas, por tanto, no eran monasterios, sino

14 Cfr. A. LINAGE CONDE, El monacato en España e Hispanoamérica, Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1977, 25-25.

beaterios, siendo los frailes de las ramas masculinas los encargados de su atención espiritual[15].

Sin embargo, los beaterios evolucionaron en su mayoría hacia la vida regular, lo que supuso que las mujeres que los habitaban, profesaran los consejos evangélicos, entre ellos el de obediencia. Independientemente de que los monasterios contaran con sus propias Superioras, debían a su vez quedar ligados a la jerarquía eclesiástica. El debate, por tanto, se daba en torno a su dependencia, ya fuera del Ordinario del lugar, ya fuera del Superior correspondiente de la rama masculina. Generalmente, la tendencia progresiva fue la inclinación a la dependencia del Obispo diocesano sin desligarse de la rama masculina. Además de la vigilancia en lo relativo a la disciplina, no puede obviarse que antes de alcanzar la autonomía de la que hoy gozan, la citada dependencia de las monjas se trasladaba también, y de manera extensa, al ámbito patrimonial, situación que antes de ser superada, dejó aún fuertes reminiscencias en el CIC 17[16].

Finalmente, se alcanzó la necesaria autonomía en el CIC 83, adquiriendo también la clausura una nueva dimensión que ha cristalizado en la aceptación de una clausura adaptada al carácter propio de cada monasterio y determinada en sus constituciones, según el c. 667 § 3[17], y estableciendo así mismo el CIC un régimen sobre los bienes temporales acorde con la propia naturaleza y régimen de las casas que se especificará a continuación.

15 A pesar de que en ocasiones se confunde la nomenclatura y se hace uso de ambos términos indistintamente, monasterio y beaterio eran realidades diversas. Por ejemplo, a finales del s. XV, la Orden del Carmen distingue tres grupos: los frailes, las "frailas" y las beatas. (Cf. N. GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, op. cit. 52) A diferencia de las beatas, las monjas vivían bajo una regla y en clausura, si bien es cierto que, bajo la influencia de los frailes, numerosos beaterios terminaron en vida regular.

16 CIC 17, c. 535 §1 «En cualquier monasterio de monjas, aunque sea exento: 1º. La cuenta de la administración, que se ha de exigir gratis, se dará una vez cada año, o más a menudo si las constituciones lo ordenan, por la Superiora al Ordinario del lugar, y también al Superior regular si el monasterio le está sujeto; 2º. Si el Ordinario no aprueba la administración, puede aplicar los remedios oportunos, aun removiendo del cargo, si el caso lo pide, a la ecónoma y demás administradores; pero si el monasterio está sujeto al Superior regular, deberá el Ordinario avisarle para que tome las medidas convenientes; y si aquél no provee, lo hará el Ordinario por sí mismo».

17 El c. 667, establece el régimen de clausura, partiendo desde la menos estricta, que es la común a todos los institutos religiosos, para concluir en la más estricta que, como ya se indicó, se establece forzosamente para las casas de monjas de vida íntegramente contemplativa. Entre ambas, quedan dos posibilidades a las que se refiere la Const. Ap. *Vultum Dei quaerere,* 31: 1ª, la clausura monástica, que «aun conservando el carácter de "una disciplina más estricta" respecto a la disciplina común, permite asociar a la función primaria del culto divino unas formas más amplias de acogida y de hospitalidad, siempre según las propias Constituciones». 2ª, la clausura constitucional, que «es definida por las normas de las Constituciones». FRANCISCO, Const. ap. *Vultum Dei quaerere*, 29 de junio de 2016, in: *AAS*, 8 (2016) 835-861.

2.1. Régimen canónico

Sin contar dentro del CIC 83 con un apartado específico, las normas que se refieren de manera directa a la vida contemplativa se encuentran dispersas a lo largo del título referido a los institutos religiosos. Además de los cánones, destaca la Constitución Apostólica *Vultum Dei quaerere*, y su correspondiente Instrucción aplicativa *Cor orans*, destinadas a regular los aspectos más concretos de esta forma de vida, cuya legislación queda completada con el derecho propio de cada instituto[18].

Precisamente, a cada instituto se le reconoce una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, de manera que disponga de su propia disciplina dentro de la Iglesia, según el c. 586. En el caso de la vida contemplativa, tradicionalmente organizada mediante el establecimiento de casas autónomas, el reconocimiento del c. 586 se hace extensivo a la propia casa, cuya Superiora, en virtud del c. 613 § 2, es por derecho Superiora mayor. En el ámbito canónico, esta estructura jerárquica junto con el consabido mayor apartamiento del mundo reflejado en la clausura, más estricta, son dos de las principales características de la vida contemplativa.

En virtud del c. 620, por Superior mayor se entiende aquel que rige todo el instituto o una parte del mismo, generalmente denominada provincia (c. 621). Dentro de la vida consagrada, esta división del instituto en provincias regidas por un Superior mayor se da, preferentemente, en los institutos religiosos de vida activa, que cuentan por tanto con dos tipos de Superiores mayores: provinciales, que gobiernan una parte del instituto, y general, que gobierna todo el instituto, ambos con la potestad atribuida por el derecho universal y por el propio.

A diferencia de esta organización, la característica principal de las casas autónomas, que es la forma generalmente adoptada por las monjas, es que la Superiora de la casa es por derecho Superiora mayor, lo cual, a nivel de jerarquía y dependencia, implica la ausencia de otra Superiora, provincial o general, por encima de ella, de manera que la autoridad siguiente sería la del Romano Pontífice.

18 El derecho propio de cada instituto está integrado por sus normas propias, estando recogidas las de mayor importancia en las Constituciones. Las cuestiones más específicas o de menor trascendencia, pueden recogerse en otro tipo de documentos. Este derecho es fundamental para mantener la autonomía del instituto, como se desprende, vgr. de los cánones que aluden a la admisión de los candidatos y en los que el CIC permite que el derecho propio añada impedimentos, o exija otros informes, además de los requeridos por el derecho universal (cc. 643 § 2, 645 § 3).

Respetando la autonomía propia de estas casas conocidas en derecho como *sui iuris*, es evidente que esta estructura interpone una distancia considerable entre la Superiora de la casa, que es Superiora mayor, y la siguiente autoridad, que sería, como ya se ha indicado, la del Romano Pontífice, dada la ausencia de provinciales o de una Superiora general. Esta es la razón por la que resulta conveniente establecer un cuidado intermedio, cuyo ejercicio varía según las monjas se encuentren, o no, asociadas a un instituto de varones[19]. Si lo están, y de manera estricta, ejercerá el cuidado el Superior correspondiente de la rama masculina. En el caso de monjas que no se encuentren asociadas a una rama masculina, o que lo estén de manera amplia, es decir, sin que el Superior masculino tenga sobre el monasterio una verdadera potestad, será el Obispo diocesano, según la norma del derecho, quien deba realizar la «peculiar vigilancia» establecida en el c. 615. Este último es el régimen en el que se encuentra el Monasterio de Santa Clara de Belorado, pero antes de especificar cómo se concreta dicha vigilancia, es oportuno citar otros cánones de aplicación a estas casas *sui iuris* y que resultan de mayor trascendencia para poder comprender las consecuencias de los hechos producidos en el citado monasterio.

Partiendo de los aspectos más generales, en el Título dedicado a las *Normas comunes a todos los institutos de vida consagrada*, el ya mencionado c. 586 establece para ellos el reconocimiento de una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, y tal es su importancia que el § 2 del canon otorga a los Ordinarios del lugar la facultad de conservar y defender esa autonomía, de modo que, por ejemplo, una intromisión cuya consecuencia fuera su pérdida, justificaría el uso de la citada facultad.

En el mismo título y de manera general para todos los institutos de vida consagrada, el c. 590 alude a su sometimiento a la autoridad suprema de la Iglesia, de manera que sus miembros deben obedecer al Sumo Pontífice como a su Superior supremo, exigencia que encuentra su fundamentación justamente en la profesión del consejo evangélico de obediencia.

En el c. 593 se especifica que los institutos de derecho pontificio dependen inmediata y exclusivamente de la Sede Apostólica para todo aquello que se refiera

19 La asociación debe comprenderse como una relación establecida entre las ramas masculina y femenina pertenecientes, tradicionalmente, a una misma Orden, de modo que se comparta el carisma propio de la Orden establecido por su fundador, pudiendo ser la asociación estricta (en cuyo caso el Superior masculino ejercerá la vigilancia sobre las casas femeninas, pero conservando éstas su autonomía, y por tanto, no dejando de ser *sui iuris*) o amplia, ejerciendo entonces la peculiar vigilancia el Obispo diocesano, pero continuando las monjas con esa relación y asistencia de la rama masculina.

a su régimen interno y disciplina. En el caso que ocupa este estudio, se debe entender esa dependencia en correcta combinación con la peculiar vigilancia del Obispo diocesano.

De manera general, para todos los institutos de vida consagrada, el c. 598 alude al modo en el que se observarán los consejos evangélicos, teniendo en cuenta el carácter del instituto, de manera que sus miembros puedan ordenar su vida mediante dichos consejos, así como mediante el derecho propio del instituto. Si bien el contenido pudiera acercarse más a una consideración teológica espiritual, canónicamente, la continua transgresión de los consejos evangélicos puede dar lugar a consecuencias nefastas para el consagrado, siendo la más grave la expulsión del instituto por esta causa recogida en el c. 696.

Ya en el Título dedicado específicamente a los institutos religiosos, el c. 610 resulta de especial relevancia, pues alude a la necesaria utilidad (en primer lugar para la Iglesia, y en segundo lugar para el propio instituto) a la hora de proceder a la erección de casas. También habrá que asegurar que los miembros puedan vivir la vida religiosa debidamente. En consecuencia, el § 2 determina que no se podrán erigir casas religiosas si no se prevé prudentemente que las necesidades de los miembros podrán ser atendidas de forma adecuada. La previsión prudente que exige el canon ha de ser interpretada como un límite que evite aventuras infructuosas, cuando no calamitosas, iniciadas por un excesivo optimismo combinado con un fervor expansionista que puede terminar en fracaso, por mucho que los y las emprendedoras justifiquen su voluntad en la acción del Espíritu Santo. En no pocas ocasiones (Belorado es una de ellas) es la Diócesis la que termina haciéndose cargo del frenesí fundacional cuando, comprobado que no se contaba con la asistencia del Espíritu Santo para la empresa, impacta ésta contra el muro de la realidad. La previsión prudente ha de ser lo que el propio adjetivo indica, por tanto, la absoluta reclusión negándose a una expansión posible, beneficiosa y útil para la Iglesia y el instituto, amparándose en futuras contrariedades (previsibles y salvables) derivadas de la apertura de una nueva casa, tampoco es una opción válida.

Avanzando con los cánones, en cuanto a la vida espiritual como núcleo fundamental de la vida consagrada, para su correcto cuidado el c. 630, en relación al sacramento de la penitencia, determina en su § 3, que para los monasterios de monjas deberá haber confesores ordinarios aprobados por el Ordinario del lugar, previo intercambio de pareceres con la comunidad, pero sin imponer acudir a ellos de manera obligada.

Relacionado también con la vida espiritual y de gran importancia para la vida contemplativa, resulta el c. 666, sobre los medios de comunicación social, pues de sobra están demostrados los problemas que puede generar la falta de formación adecuada en el uso de los mismos. En la vida contemplativa el apartamiento más radical del mundo se simboliza en el establecimiento de tornos, celosías y muros, estructuras que, al fin y al cabo, pueden quedar reducidas justamente a mero símbolo *ad extra*, mientras que, *ad intra*, se quebranta la clausura no por salir al mundo, sino por permitir, mediante un uso inadecuado de redes sociales, una invasión del mundo que pueda acarrear resultados perniciosos. Queda en manos de las monjas esa «discreción en el uso», esencial para no perturbar el clima orante de manera innecesaria o poner en peligro la correcta vivencia de los consejos evangélicos.

En relación a cuestiones de organización y patrimonio, cabe destacar en el c. 627 la obligación, para todos los Superiores, de tener un consejo propio que colaborará con él en el ejercicio de su cargo. El consejo puede actuar como contrapeso ante la autoridad del Superior, de tal manera que, para actuar válidamente, éste incluso precisará en ocasiones su consentimiento. Este canon resulta fundamental en lo relativo a los bienes temporales, de manera que su correcta aplicación garantiza, para determinados actos, un consenso adecuado, evitando además que las decisiones que afectan a toda la comunidad y sean de especial entidad, recaigan en la voluntad de una sola persona.

De manera específica y en relación con los bienes temporales, el c. 634 reconoce como personas jurídicas a los institutos, las provincias y las casas. En este sentido los monasterios *sui iuris* adquieren personalidad jurídica y, por tanto, ven reconocida de manera automática su capacidad para adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes temporales, indicando también el canon que se ha de evitar la apariencia de lujo, lucro inmoderado o acumulación de bienes, que por ser eclesiásticos, quedan sometidos a su vez a las disposiciones del Libro V CIC, *De los bienes temporales de la Iglesia*, según establece el c. 635. El mismo canon, además, solicita que, en relación al uso y administración de dichos bienes, los institutos establezcan normas en virtud de las cuales se fomente, defienda y manifieste la pobreza propia de los mismos.

El c. 636 establece por su parte la necesidad de contar con ecónomos distintos de los Superiores mayores, por tanto, por analogía, en una casa *sui iuris* en la que la Superiora es Superiora mayor, el oficio de ecónoma debiera ser ocupado por otra monja de la comunidad.

Profundizando en el ámbito relativo a la administración, el c. 638 otorga al derecho propio el establecimiento de la clasificación de los actos de administración, dentro de los límites del derecho universal, así como los requisitos para efectuar cada uno de ellos.

Dada la situación del monasterio que nos ocupa, también reviste una especial importancia el c. 639 relativo a deudas y obligaciones. Entre sus parágrafos, merece especial atención el quinto y último, relativo al cuidado que se exige a los Superiores religiosos para evitar contraer deudas, salvo que se tenga la certeza de que se podrán asumir con las rentas habituales, de manera que se pague el interés y se devuelva el capital en un periodo de tiempo que no sea demasiado largo. En un monasterio *sui iuris* este cuidado recae sobre la Superiora.

Hasta aquí la enumeración de los cánones que, bien sean de contenido espiritual, bien sean de contenido patrimonial, se encuentran relacionados de una u otra forma con los hechos ocurridos en el Monasterio de Santa Clara de Belorado. A tenor de los acontecimientos, de la lectura se puede desprender que la mayoría de los citados han sido ignorados o directamente contravenidos, y esto a pesar de la peculiar vigilancia del Obispo diocesano, que, como su propio nombre indica, no es directa, ni inmediata, ni estricta, de manera que el Obispo haga las veces de Superior de las monjas, que ya cuentan con la suya propia. La vigilancia, por tanto, es actualmente peculiar[20]. El propio CIC establece en qué situaciones deberá intervenir el Obispo de manera que se haga efectiva dicha vigilancia. Así, por ejemplo, en virtud del c. 625 § 2, el Obispo de la sede principal, preside la elección de la Superiora del monasterio autónomo del que trata el c. 615[21], y, en relación a esta presidencia, es oportuno advertir que la condición psicológica de la Superiora es algo que, comprensiblemente, puede escapar a esa peculiar vigilancia. Lo que ya no es tan comprensible es que si dicha condición psicológica manifiesta problemas de tal entidad que resulte que la persona no sea idónea para la vida consagrada, tal detalle no haya sido detectado en los periodos de formación establecidos para las monjas, y que no suelen ser precisamente breves[22].

20 En algún supuesto, la vigilancia en el CIC 17 se adjetivaba con mayor severidad. Así, el c. 607 daba a los Ordinarios locales la posibilidad de ejercer «seria» vigilancia a fin de evitar salidas ociosas de las casas.

21 Aunque las casas son autónomas, en ocasiones, cuando dicha autonomía no lo es *de facto*, se producen afiliaciones, de manera que un convento queda supeditado a otro en el que reside la Superiora a la que se otorga, generalmente, la potestad de designar a otra monja para que realice las veces de Superiora local de la casa afiliada, pero sin llegar a ser Superiora mayor. Se da entonces la circunstancia de que el monasterio autónomo cuenta con dos casas, una de ellas, la principal, y otra, la afiliada. Preside entonces el Obispo de la diócesis en la que se encuentra la casa principal. Cf. *Cor Orans*, arts. 54-64.

22 Obviamente, se puede admitir que los problemas psicológicos sean sobrevenidos, una vez realizada la profesión perpetua, en cuyo caso, se exculpa el desconocimiento de la maestra de novicias o junioras.

La peculiar vigilancia se hace efectiva también en la obligación, para las casas del c. 615, de rendir cuentas al Ordinario del lugar una vez al año, pero nos encontramos en el mismo supuesto que el anterior: si la rendición de cuentas se debe hacer efectiva bajo el mandato de una Superiora de la tipología anteriormente mencionada, naturalmente el resultado no será el esperado. La peculiar vigilancia que alcanza a la rendición de cuentas, facilita, si son veraces, el conocimiento de la situación real de la casa, de manera que puedan evitarse problemas futuros, siempre y cuando las cuentas presentadas se correspondan con la realidad.

De todo lo expuesto se concluye que la vigilancia queda reducida, tal y como ya se explicó, a la interposición del Obispo diocesano con la finalidad de paliar, en algunos aspectos trascendentes como es el de la economía de la casa, esa gran distancia desde la Superiora mayor hasta la siguiente autoridad, que sería la del Romano Pontífice. No se trata entonces de una vigilancia que el Obispo pueda ejercer de manera discrecional, sino que se encuentra perfectamente delimitada en los cánones y que debe ser siempre realizada con el máximo respeto a la autonomía propia de la casa.

Como muestra de dicho respeto cabe destacar la supresión, en 2018, del § 4 del c. 638, en virtud del cual las monjas necesitaban el consentimiento del Ordinario del lugar, dado por escrito, para la realización de determinados actos de administración.

El legislador, por tanto, ha dejado claro el contenido de la peculiar vigilancia, evitando extralimitaciones por parte de quien debe ejercerla, y estableciendo en qué cuestiones las monjas deberán avenirse a ella, todo con la finalidad de realizar un conveniente acompañamiento en los citados aspectos de los que puede ocuparse en mejores condiciones el Obispo diocesano que el Dicasterio, dada su proximidad a las casas.

2.2. Régimen civil

Como consecuencia de la libertad religiosa se reconoce a las confesiones, entre otros, el derecho de organizarse según sus propios criterios[23].

23 También se reconoce el derecho de designar a sus ministros, cuestión que en este asunto no es baladí, dada la aparición en escena de varones que se perciben a sí mismos como Obispos o sacerdotes y que supuestamente, se han hecho cargo de la asistencia sacramental a las monjas.

En el caso de la Iglesia Católica, conforme a su propia organización, las personas jurídicas surgen *ipso iure* o por especial concesión de la autoridad competente dada mediante decreto, según establece el c. 114. Así adquieren la personalidad que se traslada al ámbito civil cuando se produce la inscripción de la persona jurídica en cuestión en el Registro de Entidades Religiosas, dependiente actualmente del Ministerio de la Presidencia, Justicia y Relaciones con las Cortes[24].

La inscripción en este Registro es necesaria para que la persona jurídica se reconozca como católica a efectos civiles, siéndole entonces reconocida la aplicación de las normas de las que se dota la Iglesia para su organización, destacando, en el caso que nos ocupa, el CIC, que, a dichos efectos, es considerado como derecho estatutario. Esto significa, por ejemplo, que los negocios jurídicos que se realicen en el ámbito patrimonial por parte de una persona jurídica de la Iglesia católica que por su naturaleza pública deba regirse por el Libro V, deben cumplir tanto con los cánones que integran el Libro, como con los estatutos de la propia persona jurídica (que habrán sido aprobados por la autoridad competente)[25]. La nulidad del negocio jurídico en el ámbito civil puede darse por incumplimiento de los estatutos por los cuales ha de regirse la persona jurídica, o por incumplimiento de los cánones que igualmente son de aplicación a modo de derecho estatutario, o por incumplimiento de ambos.

Precisamente, para el correcto funcionamiento en el tráfico jurídico, la inscripción en el Registro debe ser convenientemente actualizada, por tanto es necesario comunicar aquellas modificaciones que afecten a la representación de la persona jurídica, aspecto de vital importancia en la administración de los bienes temporales, puesto que, en aras de garantizar la seguridad jurídica en las operaciones, debe quedar claro quién ostenta la representación y de qué manera debe ejercerla, que será conforme a sus estatutos y demás normativa de la Iglesia que le resulte de aplicación según su naturaleza[26].

En este sentido, las casas *sui iuris*, a tenor del c. 634 § 1, gozan de personalidad jurídica pública en la Iglesia y, por tanto, son inscritas en el mencionado Registro.

24 Esta inscripción es obligatoria en virtud de la LO 7/1980 de Libertad Religiosa. Con la inscripción se da la «posibilidad de actuar en el tráfico jurídico al amparo de la libertad religiosa». A. LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, El control estatal de las entidades religiosas a través de los Registros, Jaén: Publicaciones de la Universidad de Jaén, 2002, 150.

25 En el caso de los institutos de vida consagrada, sus Constituciones harán las veces de estatutos.

26 Cfr. Art.3. Actos con acceso al Registro. RD 594/2015, de 3 de julio.

A efectos civiles, este es el aspecto de mayor relevancia en relación con el objeto de este estudio, como se comprobará más adelante en lo relativo a los bienes que pertenecen a la comunidad, cuya gestión se lleva a efecto por las personas legítimamente designadas, y que, como se indicó, figuran en el Registro como representantes de las personas jurídicas inscritas, condición que tienen que acreditar debidamente para poder administrar los bienes temporales.

3. EL MONASTERIO DE SANTA CLARA DE BELORADO

Si bien es cierto que los acontecimientos que se vienen produciendo en relación con este monasterio desde mayo de 2024 aún no han llegado a su fin, a efectos de este estudio lo destacable es la aplicación de la legislación canónica y civil realizada hasta la presente fecha, es decir, en el transcurso de un año.

A efectos canónicos, casi todas las cuestiones de gravedad han sido resueltas[27], pero en relación con el ordenamiento jurídico del Estado español, restan asuntos más destacados, como el posible desahucio de parte de las mujeres que habitan en el monasterio de Belorado y que ya no son consagradas, y la resolución de múltiples denuncias relacionadas con ellas y acumuladas por diferentes hechos que deberán tramitarse en el ámbito civil, administrativo e incluso penal.

La sucesión de los acontecimientos se ha ido salpicando de innumerables apariciones de las protagonistas en diversos medios de comunicación. Con frecuencia, estas comparecencias han provocado que lo esencial quedara diluido en el maremágnum de lo accesorio y mediático. Para evitar la dispersión, a continuación se enumerarán exclusivamente los sucesos de mayor gravedad que han provocado la aplicación del Derecho canónico y del Derecho del Estado español en el ámbito de los bienes temporales, origen de los males[28].

27 A excepción de la administración de los sacramentos para las monjas que aún permanecen en Belorado sin posibilidad de recibirlos adecuadamente, debido a la imposibilidad de que los sacerdotes acudan a la casa para ello.

28 Las sanciones administrativas derivadas por ejemplo de la tenencia de animales sin los oportunos permisos, las posibles controversias derivadas del uso de una marca registrada también por otra empresa, el cobro indebido de la pensión de una monja difunta, etc., no serán objeto de análisis, pues no habría páginas suficientes para el estudio de tanto acto *contra legem*.

3.1. Hechos

El día 13 de mayo de 2024, en la página web del Monasterio de Santa Clara de Belorado, apareció un documento denominado «*Manifiesto Católico de las Hermanas Pobres de Santa Clara (Clarisas), de los Monasterios Españoles de Belorado (Burgos) y Orduña (Vitoria). Por la Madre Abadesa, Sor Isabel de la Trinidad y en representación de todas las hermanas*»[29], aunque poco después se pudo comprobar que de «*todas las hermanas*», no. Esta verificación resultó de vital importancia a nivel canónico puesto que hizo desaparecer la supuesta unanimidad de la comunidad en relación con la aprobación del tal manifiesto, de manera que no todas serían cismáticas.

En relación con su contenido, no es objeto de este estudio analizar las cuestiones teológicas, si es que debieran gozar de alguna consideración. Lo más destacable fue el empeño de las monjas implicadas por abandonar la comunión con la Iglesia Católica. Así, por ejemplo, expresaron su «*Adhesión al Código de Derecho Canónico de 1917, único lícito, válido y vigente para la Iglesia Católica*», y su «*Adhesión a la Jerarquía Católica de la Iglesia, sumisión al Ilmo. y Rvdmo. Sr. Dr. D. Pablo de Rojas Sánchez-Franco*», calificando ellas mismas como herético todo lo establecido por la Iglesia y que no les conviniera desde el Concilio Vaticano II.

A partir de ese 13 de mayo de 2024, se sucedieron numerosas entrevistas, declaraciones y comunicados en los que se reafirmaba el contenido del manifiesto así como la supuesta unanimidad de la comunidad en cuanto a la adopción del mismo, siempre por boca de las cabecillas[30]. Por su parte, el Obispado de Burgos, ante el escándalo provocado, se vio en la obligación de emitir sucesivamente comunicados con la finalidad de explicar la situación canónica y las medidas a adoptar.

Pocos días más tarde, se produjo un hecho determinante para el desarrollo futuro de la cuestión en relación con esa supuesta unanimidad de la comunidad: el abandono del monasterio por parte de una de las monjas, desmarcándose de la deriva cismática y sectaria adoptada por la Superiora y seguidoras, que negaban la entrada a cualquier persona relacionada con la Archidiócesis, permitiendo

29 Aunque el documento está fechado el 8 de mayo de 2024, no fue publicado en la web hasta el día 13 del mismo mes. https://www.aciprensa.com/pdf/manifiesto-catolicoclarisas-belorado-orduna13-05-2024.pdf

30 Según las dos primeras acepciones de la RAE, por «cabecilla» puede entenderse: 1. Persona que está a la cabeza de un grupo o facción. 2. Persona revoltosa y de poco juicio. Aplique el lector la que considere oportuna, o ambas.

únicamente la estancia de un varón no ordenado que sería quien atentara realizar la acción litúrgica del Sacrificio eucarístico en el convento[31].

Estos fueron los hechos que salieron a la luz por su repercusión mediática y trascendencia inmediata en el ámbito canónico: un convento de clarisas se había declarado cismático y por tanto, sobre ellas, se cernía la posible aplicación del c. 751 con la correspondiente excomunión.

Resultaba complejo asumir que una comunidad de vida contemplativa hubiera adoptado semejante deriva sin que otras personas relacionadas con la casa, ya fueran confesores, capellanes, o el propio Obispo a quien se encomienda la peculiar vigilancia, no hubieran tenido la menor sospecha de tal comportamiento. Este desconocimiento absoluto, lejos de confirmar un descuido sobre la comunidad por parte de las personas citadas, presagiaba que la publicación del manifiesto no respondía a una convicción profunda en su contenido por parte de las monjas.

El comunicado de la Arhidiócesis de Burgos del mismo día 13 de mayo, vino a ratificar esta sospecha[32]. En él, se daba detalle de hechos precedentes, todos relativos al ámbito de los bienes temporales, y en los que las diversas soluciones a tales hechos dadas por el Derecho canónico conforme a sus principios, no habían sido satisfactorias para las monjas, descontento que terminó por desembocar en la publicación del manifiesto con el firme deseo, por parte de la Superiora y seguidoras, de que a éste le siguiera la excomunión, como así sucedió el día 22 de junio, una vez que dicha Superiora, requerida e incompareciente, mostró su pertinacia (ella, y las seguidoras). La excomunión fue impuesta a un total de diez monjas, mientras que el resto, ancianas y enfermas, quedaron exentas de responsabilidad ante la imposibilidad de comprobar su adhesión libre, voluntaria y consciente al manifiesto.

Hasta aquí llega la cuestión cismática, pero como ya se ha dicho, el origen de los males no se encuentra en el caótico contenido del manifiesto, sino en ciertas dificultades surgidas en la administración de los bienes temporales de la

31 Aunque en el transcurso del año se han producido entradas y salidas de varones que supuestamente se hacen cargo de la atención espiritual de las mujeres, y esta situación resulta de extrema gravedad para las monjas que aún permanecen en el monasterio y que no están recibiendo los sacramentos oportunamente, en relación con el ámbito patrimonial, es irrelevante la presencia de estos varones de ribetes y puntillas.

32 https://www.archiburgos.es/2024/05/13/arzobispado-clarisas-belorado-cisma/

comunidad y que se remontan al año 2020. A este respecto los hechos relevantes son los siguientes:

1. En el Monasterio de Santa Clara en Derio (Diócesis de Bilbao), habitaba parte de una misma comunidad de monjas establecidas en dos sedes, la mencionada de Derio, y la ubicada en el convento de Nuestra Señora de la Bretonera, en Belorado (Archidiócesis de Burgos). La comunidad de Derio contaba con una hospedería y una casa rural ubicada en la propiedad del convento, sin embargo, esta actividad cesó en marzo de 2020 tras la decisión del Ayuntamiento de Derio de denegar la licencia oportuna para continuar realizándola.

2. Entre julio y agosto de 2020, la comunidad adquirió oro por un importe superior a 250.000 €.

3. En octubre del mismo año 2020, la comunidad realizó un contrato de compraventa para adquirir un monasterio en Orduña (Diócesis de Vitoria) que había sido suprimido canónicamente tiempo atrás, perteneciendo la propiedad del inmueble a las clarisas de Vitoria. Dicho monasterio se encontraba en venta y vacío desde el año 2002. El importe de la operación ascendió a 1.200.000 €, de los cuales la comunidad de Derio aportó 100.000 en el mismo acto de compraventa. Se pactó que el resto del importe se abonara, a partir del 1 de noviembre de 2022, en cuotas semestrales de 75.000 €. Realizada la compraventa, a finales de octubre de 2020 la comunidad de Derio se trasladó al monasterio de Orduña, construcción del s. XIV y que, como ya se indicó, estaba deshabitado desde el 2002. A partir de ese mes de octubre, la comunidad contaría con la sede de Belorado y la de Orduña.

4. Alcanzada la fecha pactada para comenzar a realizar los pagos del importe de la compra del monasterio de Orduña establecidos en el contrato, no se efectuó ningún tipo de ingreso. Entretanto, el convento de Derio fue puesto en venta.

5. En marzo de 2023 la comunidad formalizó una hipoteca sobre el monasterio de Derio para garantizar un préstamo por importe de 720.000 € que deberían ser devueltos a la entidad bancaria en un plazo de 15 años.

6. A pesar de haber obtenido cierta liquidez derivada del préstamo, la comunidad no cumplió con los pagos establecidos en relación a la compra de Orduña, de manera que continuó acumulando retrasos en los pagos. Al

no haber realizado ninguno, y ante lo acuciante de la deuda, en marzo del 2024 la comunidad intentó realizar una operación ciertamente confusa: la Superiora anunció que un supuesto benefactor compraría el monasterio de Orduña, cuya propiedad sería registrada a nombre del propio benefactor. Una vez que la comunidad vendiera el monasterio de Derio, con el importe de dicha venta recuperaría la propiedad de Orduña, que supuestamente sería celosamente conservada por el benefactor hasta que las monjas pudieran recuperarla, realizándose entonces una tercera compraventa del monasterio de Orduña que las monjas afrontarían con el importe de esa futura venta de Derio[33]. Mientras toda esta operación se desarrollara, en virtud de un acuerdo de uso, el benefactor permitiría a la comunidad seguir habitando en Orduña, aunque el monasterio fuera propiedad del benefactor, hasta su recompra por las monjas.

7. No es imprescindible ser experto en Derecho canónico para intuir que, ante la negativa de la Superiora de revelar el nombre del benefactor, además de lo rocambolesco de la operación, el resultado esperable sería la negativa de la oportuna licencia de la Santa Sede para proceder a la enajenación de Derio, como así sucedió.

8. Dadas las circunstancias, y percibiendo «ciertas» lagunas en la estrategia inmobiliaria de las clarisas de Orduña y Belorado, las clarisas de Vitoria decidieron rescindir el contrato de compraventa. A tal efecto se reunieron el 7 de mayo de 2024 en una notaría, oponiéndose a la rescisión la Superiora de Orduña y Belorado que, a su vez, reclamó 1.600.000 € a las clarisas de Vitoria por obras realizadas en Orduña (monasterio del s. XIV) y a los que sumó un 30% por daños y perjuicios.

9. El día 13 de mayo apareció el manifiesto cismático en la página web de las clarisas de Belorado, sin embargo, la fecha con la que la Superiora lo firmó, era de 8 de mayo, un día después de la reunión convocada con la finalidad de rescindir el contrato. El 17 de mayo, una de las monjas de Belorado abandonó el convento para ser trasladada a otra comunidad, dado su desacuerdo con el manifiesto y con la actitud de la Superiora y seguidoras.

33 Cabe preguntarse, inevitablemente, si no hubiera sido más sencillo que la comunidad permaneciera en el monasterio de Derio y renunciara a Orduña. A este respecto, se produjeron algunas manifestaciones de monjas pertenecientes entonces a la comunidad que habitaba en Derio y que aludían a ciertos sucesos relacionados con potencias espirituales mefistofélicas presentes en el monasterio.

10. En este estado de cosas, con fecha de 29 de mayo, la Santa Sede nombró Comisario Pontificio de los conventos de Belorado, Orduña y Derio (deshabitado) al arzobispo de Burgos, D. Mario Iceta.

11. En los días 29 y 30 de mayo, la hasta entonces Superiora, presentó ante el Registro Nacional de Asociaciones, dependiente el Ministerio del Interior, dos solicitudes para transformar las entidades «Monasterio de Santa Clara de Belorado-Madres Clarisas Franciscanas» y «Monasterio de Santa Clara de Derio», en sendas Asociaciones, de manera que quedaran inscritas en el citado registro dejando por tanto de existir como personas jurídicas eclesiásticas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas. Ambas solicitudes fueron denegadas.

12. El día 22 de junio fueron excomulgadas 10 monjas pertenecientes a la comunidad de Belorado, negándose a abandonar el monasterio a pesar de que ya no eran consagradas.

13. El día 16 de septiembre, el Comisario Pontificio interpuso una demanda de desahucio. Los Servicios Sociales de la Diputación de Burgos presentaron un informe oponiéndose al desahucio de Belorado alegando la vulnerabilidad de las mujeres que debían abandonar el convento. También se interpuso igual demanda en Bilbao, admitida a trámite en diciembre[34].

14. En enero de 2025, las mujeres vulnerables procedieron a la venta de parte del oro adquirido por la comunidad en el verano de 2020, y a comienzos de febrero de 2025, las mujeres excomulgadas abrieron un restaurante en Asturias, alquilando un inmueble a tal efecto. Hasta allí se desplazaron tres de ellas para hacerse cargo del negocio.

15. Cuestionada la vulnerabilidad, el 17 de marzo de 2025 el Juzgado de Primera Instancia e Instrucción Nº1 de Briviesca estableció como fecha para el desahucio de Belorado el 10 de junio de 2025.

Estos son, en resumen, los hechos más destacados por su repercusión en el ámbito patrimonial y a los que se fueron aplicando las normas oportunas como se analizará en el siguiente apartado.

34 A pesar de que en su día las monjas deshabitaron Derio, la demanda fue interpuesta ante la posible presencia de las propias mujeres en el convento o terceros relacionados con ellas.

3.2. Derecho aplicable

En el apartado 2 de este artículo se realizó una exposición sobre el «Régimen normativo» de las casas del c. 615, como la que nos ocupa, especificándose en el apartado 2.1. el «Régimen canónico» aplicable a las mismas mediante la enumeración de los cánones de mayor trascendencia referidos a cuestiones sobre la vida y gobierno de las casas.

A continuación, se analizarán los cánones aplicables al caso concreto de Belorado teniendo en cuenta los hechos más relevantes citados anteriormente. La intervención en el ámbito patrimonial a consecuencia de los acontecimientos, se detallará en el último apartado.

Aunque ya se ha mencionado que el origen de los sucesos está relacionado con la administración de bienes temporales, no es menos cierto que los acontecimientos de Belorado serán recordados principalmente por el cisma. La excomunión delimita dos momentos procesales diferentes: antes de que se produjera, las mujeres eran monjas, y por tanto quedaban sujetas a todos los cánones sobre la vida consagrada que les fueran de aplicación. A partir de la excomunión y pérdida de la consagración, dichos cánones dejaron de ser aplicables.

Establecida esta diferencia, y en relación al periodo previo a la excomunión, el primer aspecto destacable se encuentra en el respeto a la autonomía de las monjas. Es trascendental entender correctamente cuál es la situación del Obispo respecto de las casas del c. 615, esa «peculiar vigilancia» de la que ya se ha tratado concluyendo que el Obispo en ningún caso es Superior de las monjas, que no conocen sobre su Superiora otra autoridad distinta de la del Romano Pontífice.

En este punto, conviene destacar ciertos aspectos sobre la Superiora de la comunidad que nos ocupa. A efectos prácticos, y teniendo en cuenta la organización de las casas *sui iuris*, se puede comprender que, ante la elección válida de una Superiora, nada debe oponer el Obispo, por tanto, la comunidad, cumplido lo establecido en el derecho universal y en el propio en relación con sus elecciones, son libres de ejercer la voz pasiva, y sobre todo la activa, como consideren oportuno. En el caso de Belorado, la elección de la Superiora respondió al legítimo ejercicio del derecho a votar libremente por parte de las monjas. Este es el punto de partida: sea como fuere, las monjas depositaron su confianza en una Superiora que ha conducido a los conventos a la ruina y a parte de ellas a la excomunión.

El c. 626 solicita de los miembros de los institutos religiosos que procedan a elegir a quienes consideren en el Señor verdaderamente dignos y aptos, lo que en

otros cánones se resume en la conocida «idoneidad»[35]. En el caso de Belorado, lo menos que han debido preguntarse los fieles es si la Superiora era realmente idónea, dejando a un lado dudas más tajantes, dadas las circunstancias[36].

Naturalmente, de no haberse producido el cisma, los calamitosos resultados sobre el patrimonio de la comunidad producidos como consecuencia de la nefasta administración llevada a cabo, hubieran provocado la aplicación del c. 1376 § 2. 2º, que impone una justa pena a quien haya cometido una negligencia grave en la administración de bienes eclesiásticos[37]. A buen seguro, éste ha sido uno de los cánones que las entonces monjas quisieron eludir mediante un cisma, ante la probabilidad de verse privadas de sus correspondientes oficios.

La Superiora legítimamente elegida goza por tanto de la autoridad que le reconoce el derecho universal y el propio. Solo resta al respecto una última matización sobre la potestad de la Presidenta federal y del Asistente de la Federación, generalmente un fraile de la rama masculina: ninguno de los dos goza de la consideración de Superior mayor en relación a los conventos que integran la Federación, que en el ámbito de la vida contemplativa surge mediante la asociación de varios monasterios, pero sin que la Presidenta Federal, ni su Consejo, ejerzan potestad sobre los monasterios, que conservan su autonomía. La Federación, por tanto, tal y como es definida en la Instrucción *Cor Orans*

Es una estructura de comunión entre monasterios del mismo instituto erigida por la Santa Sede para que los monasterios que comparten el mismo carisma no permanezcan aislados sino que lo custodien con fidelidad y prestándose mutua ayuda fraterna vivan el valor irrenunciable de la comunión[38].

35 El comentario al c. 149 § 1, especifica que «La idoneidad se entiende poseída cuando el candidato reúne los requisitos exigidos por las normas concretas aplicables al oficio que va a recibir, y se refiere tanto a las cualidades como a la ausencia de irregularidades o impedimentos. La autoridad que provea será la encargada de valorar la idoneidad del candidato antes de hacer la colación, teniendo igualmente el deber de garantizar su continuidad durante todo el tiempo de desempeño del oficio». M. CORTÉS DIÉGUEZ, Comentario al c. 149, in: PROFESORES DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico. Edición Bilingüe y Comentada, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2024.

36 La falta de idoneidad, lamentablemente puede observarse en otros ámbitos de la Iglesia en relación con oficios conferidos a laicos, sacerdotes, Obispos e incluso Cardenales. El alarmismo vinculado al fracaso de las monjas en la elección de la Superiora, no puede conducir al establecimiento de un control sobre sus procesos de elección, pues, reiterando que la falta de idoneidad se da también en otros ámbitos, habrá que comprender entonces que las monjas también tienen derecho a equivocarse.

37 Dado que este tipo penal surgió con motivo de la promulgación del nuevo Libro V del CIC realizada por el papa Francisco en 2021, hubiera sido de aplicación solo a los hechos producidos con posterioridad a su promulgación.

38 *Cor Orans*, 86.

De lo expuesto se deduce que ni la Presidenta Federal, ni el Asistente de la Federación, intervienen personalmente en la elección de la Superiora de un monasterio. Solo interviene el Obispo, y a efectos meramente procesales, presidiendo la elección, cuyo resultado, a tenor del c. 179, deberá ser posteriormente confirmado por la Santa Sede, que procederá a realizar el nombramiento de la Superiora[39].

Siendo entonces Superiora la que era, bajo su mandato comenzó la sucesión de acontecimientos que culminaron con el cisma.

Sobre la actividad de Derio, solo puede destacarse la negación de la licencia para la explotación de la hospedería y casa rural. A efectos canónicos, nada hay que aplicar, salvo el deber de observar las leyes civiles en la administración de bienes, que debe realizarse con la diligencia de un buen padre de familia[40], diligencia que no ha sido posible percibir en los hechos producidos caracterizados más bien por una continua actitud temeraria y transgresora de toda norma susceptible de ser incumplida.

En cuanto a la adquisición de oro en el verano del año 2020 y del monasterio de Orduña en octubre del mismo año, el canon 638 § 3 establece una serie de condiciones cuando la operación puede provocar un perjuicio para la condición patrimonial de la persona jurídica, en este caso, para la comunidad repartida en dos casas diferentes. Además de esta norma, el derecho propio especifica qué actos van a precisar el consentimiento del Consejo, e incluso, del Capítulo. Ahora bien, si la mayoría de las monjas eran de condición similar a la Superiora que nos ocupa, el resultado se deduce con facilidad. La intervención de la Santa Sede se hubiera producido si esas operaciones hubiesen excedido la cantidad determinada para cada región[41], o si hubiesen implicado ese perjuicio para la condición patrimonial de la casa, por ejemplo por afectar a su patrimonio estable[42]. La condición

39 Si el comportamiento de una comunidad es aparentemente normal, sobre todo cuando se produce la visita del Asistente o del Obispo diocesano, es fácil comprender que puedan producirse elecciones con un resultado como el de Belorado. En este sentido, para quien debe proceder al nombramiento, que es la Santa Sede, será aún más complicado tener noticias ciertas sobre la idoneidad de la elegida.

40 La inobservancia del c. 1284 § 2 ha acarreado a la comunidad varias sanciones como consecuencia del incumplimiento del Derecho del Estado español, algunas aún pendientes de resolver.

41 En el caso de España esa cifra fue establecida por la Conferencia Episcopal y a ella se acogieron los institutos de vida consagrada, de modo que son las operaciones superiores a 1.500.000 € las que, en el caso que nos ocupa, requieren licencia de la Santa Sede.

42 El patrimonio estable puede ser definido como el conjunto de bienes necesarios para la pervivencia de la persona jurídica, si bien, una comprensión adecuada de este concepto, debiera dirigirnos a un significado más amplio. En este sentido, D. Zalbidea afirma que «aunque se trate de una condición necesaria, no es suficiente con que los bienes del patrimonio estable aseguren la pervivencia de la persona jurídica, sino que se precisa también

para la intervención relativa a la cantidad máxima, no se dio, y la relativa al posible perjuicio, tampoco, a criterio del Consejo o incluso Capítulo, que debieron autorizar las operaciones.

Una única duda surge en relación con las adquisiciones, dada la rendición de cuentas establecida en el c. 637, y es determinar si del estudio de las mismas se podría haber previsto el desgraciado futuro económico que esperaba a la comunidad como consecuencia de los actos de administración realizados, sobre todo en el año 2020[43], sin embargo, a pesar de esta cautela, de los hechos se desprende que el deterioro económico se produjo en un breve espacio de tiempo, motivado por una sucesión de decisiones bastante desafortunadas. Es probable entonces que en el momento de realizarse la adquisición tanto del oro como del monasterio de Orduña, la condición patrimonial de la comunidad no estuviera en peligro[44].

Cuestión distinta es si la decisión de trasladar la comunidad desde Derio a un monasterio del s. XIV deshabitado desde hacía casi 20 años, fue o no oportuna. Lo poco que ha trascendido al respecto está relacionado con sucesos paranormales, circunstancia de la que evidentemente no se deja constancia en una rendición de cuentas de modo que se pudiera intuir la deriva de la comunidad.

El siguiente hecho destacado está relacionado directamente con la operación de compraventa del monasterio de Orduña y es que, llegado el momento establecido para comenzar a ingresar las cuotas correspondientes al importe de la venta, no se realizó ningún pago. El c. 639 § 5, en alusión a las deudas, pide a los Superiores que cuiden de no contraerlas si no pueden ser satisfechas con las rentas habituales, debiendo evitar además que las amortizaciones se prolonguen por un período de tiempo demasiado largo. Es de suponer que en la cabeza de la Superiora el plan era infalible, y que, para llevarlo a efecto de manera satisfactoria, simplemente se debía vender el monasterio de Derio, cuya comunidad ya se había repartido entre Belorado y Orduña, sin embargo, no solo no se produjo la venta, sino que la comunidad constituyó una hipoteca sobre el convento de Derio para garantizar un préstamo de 720.000 €. Teniendo en cuenta que el valor del

que aseguren la efectiva y eficaz realización de los fines para los que la entidad fue erigida». D. ZALBIDEA, El patrimonio estable en el CIC de 1983, in: *Ius Canonicum*, 47/ 94 (2007) 557.

43 No puede darse por sentado que la rendición de cuentas incluya, siempre y necesariamente, un presupuesto para el ejercicio siguiente, sino que se presenta el resultado del ejercicio pasado con la intención de corroborar la normalidad en las operaciones, así como la viabilidad económica de la casa, de manera que se evite llegar a situaciones en las que pueda peligrar la subsistencia de la propia persona jurídica si de las cuentas se desprenden datos que confirmen ese peligro.

44 No se debe olvidar que el importe correspondiente a la compra del monasterio no se abonó en un solo acto, sino que se pactó con las monjas de Vitoria realizar ingresos semestrales de 75.000 € pasados 2 años desde la firma del contrato, momento en el que se adelantó una cantidad de 100.000 €.

monasterio de Derio supera los 3.000.000 €, ya se deduce que la operación no fue precisamente brillante.

La situación se complicó paulatinamente, pues a la deuda derivada del impago de las cuotas por la compra de Orduña, se sumó más deuda procedente del importe del préstamo al que las monjas tendrían que hacer frente y que, sorpresivamente, no utilizaron para ir liquidando la deuda pendiente con las monjas de Vitoria. Solo la venta de Derio podría solucionar la situación, sin embargo, al solicitar la licencia de la Santa Sede para proceder a la enajenación de Derio, cuyo valor, como se dijo, supera los 3.000.000 €, la propia Santa Sede, dada la complejidad de los hechos, así como lo disparatado de la propuesta de la Superiora en relación con la adquisición de Orduña por parte de un benefactor, y demás vaivenes inmobiliarios, denegó la licencia, como era de esperar.

Desvelada la situación real en materia económica, las monjas de Vitoria optaron por rescindir el contrato, y a tal efecto, como se indicó, se reunieron con las de Belorado el 7 de mayo de 2024. La Superiora de Belorado rechazó la rescisión, y al día siguiente, firmó el manifiesto cismático que fue publicado el 13 de mayo, es decir, pasados cinco días desde que lo firmó.

La publicación del manifiesto obedecía al intento de sustraerse a la potestad de la autoridad competente en relación con los bienes: ni más ni menos que la Santa Sede. El efecto buscado con el manifiesto era la excomunión, pensando las monjas que a partir de ese momento ya no les resultaría de aplicación el derecho universal, pudiendo obrar como consideraran oportuno. Ciertamente se produjo la excomunión, pero no de todas las monjas, motivo por el cual no se procedió a la supresión del monasterio[45]. Al incurrir en el delito del c. 751 y resultar por tanto excomulgadas, naturalmente las cismáticas perdieron también su condición de consagradas, pues quedaron expulsadas *ipso facto* del instituto en aplicación del c. 694 § 1. 1º. Como consecuencia, ya no les resultaban de aplicación las normas del derecho universal para la vida consagrada, ni las del derecho propio.

A partir de entonces, el decurso de los acontecimientos quedó limitado a la aplicación del ordenamiento jurídico español, puesto que, canónicamente, producida la intervención de los monasterios por la Santa Sede, y declarada la excomunión, se agotó la aplicación del CIC respecto de las cismáticas en cuanto a los cánones de la vida consagrada y los actos realizados antes de la excomunión.

45 En este caso hay que comprender que una cosa es el monasterio como persona jurídica, y otra el inmueble en el que residen las monjas que se integran en ella.

3.3. Intervención y consecuencias en el ámbito patrimonial

La intervención más relevante sin duda se ha producido para declarar la excomunión de parte de las monjas que formaban parte de la comunidad a consecuencia del cisma, y ya se ha explicado que, a su vez, el cisma no es más que consecuencia de los sucesivos problemas derivados de la gestión de los bienes temporales, hasta producirse la ruptura definitiva.

Conviene también destacar que la cronología de los hechos no se ha correspondido siempre con el momento en el que han sido conocidos, lo cual ha dificultado la intervención o ha hecho imposible que ésta pudiera producirse en el momento oportuno para evitar la provocación de un daño. La ocultación, manipulación y confusión de las revoltosas, han sido constantes a lo largo de todo el proceso, en el que se diferencian dos ámbitos de intervención en relación a los bienes temporales: el canónico y el del ordenamiento jurídico del Estado español.

- *Ámbito canónico*

La propiedad de los bienes temporales corresponde en la Iglesia a la persona jurídica que los haya adquirido legítimamente, según indica el c. 1256, y siempre bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice. Así mismo, en relación con la gestión, se reconoce al Romano Pontífice como administrador y distribuidor supremo de todos los bienes eclesiásticos, según el c. 1273. Esto no significa que él sea el propietario de los bienes, ni que los administre directamente, pero sí comprenden ambos cánones la facultad del papa, por ejemplo, para dictar las normas oportunas que deberán cumplir las personas jurídicas en cuanto a la adquisición y administración de bienes temporales. En este sentido, se deben acatar las normas del Libro V para la gestión de los bienes eclesiásticos y todas aquellas que a tal efecto establezca el Romano Pontífice con su potestad.

Para eludir la aplicación de los cánones, las monjas provocaron un cisma con la intención de modificar, posteriormente, la naturaleza de las personas jurídicas públicas eclesiásticas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas[46], discurriendo que, al abandonar la Iglesia católica, pero no el convento, los bienes temporales pasarían a ser de su propiedad, no tan descaradamente como para

46 En este caso, en el Registro constan dos personas jurídicas vinculadas a los monasterios de Belorado y Derio respectivamente. Ambas personas jurídicas eran administradas por las monjas pertenecientes a una misma comunidad, repartida primero entre estas dos casas, y posteriormente entre Belorado y Orduña. Por tanto, perdura la persona jurídica vinculada a Belorado, donde residen las mujeres excomulgadas y las monjas que aún pertenecen a la comunidad y perdura la persona jurídica vinculada a Derio, monasterio en el que ya no hay monjas.

inscribirlos a sus nombres, sino intentando dicha modificación en la naturaleza de las citadas personas jurídicas mediante su inscripción en el Registro de Asociaciones dependiente del Ministerio del Interior, de manera tal que dejaran de ser consideradas eclesiásticas y por tanto siendo imposible aplicarles la legislación propia de la Iglesia.

Las intervenciones de la Santa Sede se produjeron, en primer lugar, con motivo de la denegación de la licencia para la venta del convento de Derio, y, en segundo lugar, el día 29 de mayo mediante el nombramiento del Arzobispo de Burgos como Comisario Pontificio de los conventos de Belorado, Orduña y Derio. La segunda intervención, en sentido intrínseco, ha sido un claro ejemplo de aplicación del c. 1273: el Romano Pontífice, como administrador supremo de los bienes eclesiásticos, posee la facultad de intervenir en dicha administración, facultad que llevó a efecto, en este caso, mediante el nombramiento de don Mario Iceta como Comisario Pontificio, creándose además una comisión gestora.

La finalidad de la intervención fue evitar que se continuaran derivando graves perjuicios para las personas jurídicas y, en consecuencia, para la comunidad, puesto que la situación económica terminó por afectar al patrimonio estable, poniendo en peligro la propia pervivencia de las personas jurídicas.

La Santa Sede no planteó en ningún momento la supresión de la persona jurídica «Monasterio de Santa Clara de Belorado-Madres Clarisas Franciscanas» ni de la persona jurídica «Monasterio de Santa Clara de Derio». No se debe olvidar que la aplicación de la excomunión no recayó sobre todas las contemplativas, por tanto, aún permanecían, y permanecen monjas en Belorado que son las que integran actualmente la comunidad. Para preservar los bienes que le pertenecen, se produjo precisamente el nombramiento del Comisario Pontificio de manera que la administración quedara sustraída a las monjas que hasta el 29 de mayo la habían estado ejerciendo.

Siendo la canonización de la ley civil uno de los principios generales del Libro V, el objetivo buscado por este principio es que los actos en el ámbito de los bienes temporales encuentren eficacia no solo canónicamente, sino también en el ordenamiento propio del Estado en el que se encuentren ubicados. El ejemplo de Belorado confirma lo acertado de este principio.

El cumplimiento de la normativa civil exige en España que las personas jurídicas eclesiásticas sean inscritas en el Registro de Entidades Religiosas y ya se comentó que a este registro se deben comunicar los cambios producidos en

relación a las personas que ostentan la representación de la persona jurídica. Como también se explicó, el derecho canónico funciona a estos efectos como derecho estatutario, por tanto, producida la intervención de la Santa Sede y nombrado el Comisario Pontificio, este adquirió sobre los bienes temporales todos los derechos para administrarlos según las facultades que le fueron concedidas. Motivaron esta intervención la urgencia de retirar de la administración a las monjas que habían provocado la catástrofe económica, la conclusión del mandato de la Superiora, que no podía ser reelegida, y la posible excomunión de gran parte de la comunidad, lo cual hacía inviable proceder a una elección.

En relación con el ámbito patrimonial, los efectos canónicos de la intervención supusieron el cese de las facultades de la Superiora, y cualesquiera otorgadas a otras monjas, en relación con la administración de los bienes. El nombramiento conforme a derecho del Comisario Pontificio por parte de la Santa Sede, dio lugar a las correspondientes modificaciones en el Registro de Entidades Religiosas en relación con las personas jurídicas vinculadas a Belorado y Derio y sus legítimos representantes.

A partir de la excomunión declarada el 22 de junio, los actos realizados por las cismáticas en perjuicio de la comunidad, se sustancian ante la autoridad secular competente, destacando entre ellos la negativa a abandonar los conventos y la venta de oro en enero de 2025.

- *Ámbito del ordenamiento jurídico del Estado español*

La intervención del ordenamiento jurídico del Estado se ha producido, en primer lugar, en relación con el intento de la modificación de la naturaleza de las personas jurídicas inscritas en el Registro de Entidades Religiosas, que las monjas pretendían realizar solicitando su inscripción en el Registro de Asociaciones dependiente del Ministerio del Interior, y desapareciendo por tanto del de las Entidades Religiosas, momento a partir del cual, ya no les serían de aplicación los cánones.

La persona jurídica eclesiástica surge por concesión del derecho o es creada por decreto de la autoridad competente, la misma que puede modificarla o suprimirla, salvo que lo haga una autoridad superior habilitada para ello. Las personas físicas que forman parte de una comunidad religiosa, ciertamente son consagradas, representan a la comunidad y esta perdura en tanto en cuanto se integran en ella miembros que puedan vivir de acuerdo con el espíritu del fundador, sin embargo no debe confundirse la persona jurídica con los miembros que a ella

pertenecen, y menos en vida contemplativa, donde no es infrecuente que, deshabitado un monasterio, aún perdure la persona jurídica durante un tiempo, de modo que no sea suprimida canónicamente en el mismo momento en el que el monasterio se queda sin monjas que lo habiten.

A efectos civiles esto se traduce en que la modificación de la naturaleza de la persona jurídica solo puede realizarla quien posee facultad para ello a tenor de las normas del CIC, al que el Estado reconoce como estatutario para las personas jurídicas públicas eclesiásticas, que se regirán por él, así como por sus propios estatutos[47].

El CIC establece que los bienes temporales pertenecen a la persona jurídica que los ha adquirido, y en el caso de la vida contemplativa, esas personas jurídicas, generalmente vinculadas a un monasterio, cuentan con siglos de existencia. Como es de suponer, no es posible que un grupo determinado de monjas decida de manera unilateral modificar la naturaleza de la persona jurídica cuyo patrimonio se ha preservado durante años, o siglos, apropiándose de sus bienes temporales. Aceptar esta posibilidad, hubiera supuesto un quebranto en la seguridad jurídica, no solo para la Iglesia, sino para toda persona jurídica cuya naturaleza organizativa se base en la existencia de diferentes entidades sujetas a una superior, común a todas ellas.

En este sentido se concluye que los monasterios pertenecen a las personas jurídicas, perteneciendo, además, a dichas personas todos los bienes temporales adquiridos por ellas mismas. En caso de desaparición de la persona jurídica, el destino de sus bienes sería el indicado en sus estatutos, y si nada se especificara, pasarían a la persona jurídica inmediatamente superior, que en el supuesto que nos ocupa, sería la Federación de Nuestra Señora de Aránzazu a la que pertenece la comunidad de Belorado[48], y que actualmente es la que se hace cargo de la asistencia económica a los monasterios, dada la precaria situación en la que han quedado debido a la desastrosa actividad de las cismáticas[49].

La comunicación de la intervención de la Santa Sede al Registro de Entidades Religiosas, supuso entonces para las monjas la imposibilidad de poder actuar en el tráfico jurídico con los bienes temporales respecto de los cuales figuraban como

47 Los estatutos, que son aprobados por la autoridad competente, no serán contrarios al CIC.

48 No hay comunidad en Derio, y en Orduña residen algunas mujeres que pertenecen a la comunidad de Belorado.

49 Aunque, a los efectos de lo explicado, las Federaciones se consideran persona jurídica superior a los monasterios que las integran, esto no implica ningún tipo de dependencia jerárquica ni alteración del estatuto de un monasterio sui iuris en lo que a su autonomía se refiere.

administradoras, puesto que esa facultad correspondería, a partir de dicha intervención, al Comisario Pontificio[50].

La intervención de la Santa Sede no pudo, sin embargo, garantizar el cuidado de todos los bienes, puesto que, por las propias características de algunos de ellos, su protección, a priori, resulta compleja. Así, las mujeres excomulgadas que habían sido declaradas vulnerables en un informe de la Diputación de Burgos, procedieron en enero de 2025 a la venta de parte del oro adquirido en verano de 2024, naturalmente perteneciente a la persona jurídica que lo adquirió, que es diferente de las personas físicas que intervinieron en la operación, y que, al momento de la venta, ni siquiera ya formaban parte de la comunidad, traduciéndose este hecho en la posible comisión de un delito cuya responsabilidad habrá que determinar[51], y al que se une otra supuesta comisión de un delito contra la Seguridad Social al haber seguido percibiendo las mujeres la pensión de una monja fallecida[52].

En cuanto al abandono de los monasterios toda vez que las excomulgadas ya no son consagradas y por tanto no forman parte de la comunidad, finalmente, y tras diversos acontecimientos (vgr. la apertura de un restaurante) que han puesto en duda su supuesta vulnerabilidad, es más que previsible que se produzca el desahucio de Belorado, y de Derio si alguien lo estuviera ocupando indebidamente[53].

Queda pendiente la posible rescisión del contrato de compraventa del monasterio de Orduña, sin embargo, cabe prever que el proceso avanzará en dirección opuesta a lo que las excomulgadas deseaban. Dado que el monasterio fue adquirido por una persona jurídica cuya gestión actualmente está encomendada a un Comisario Pontificio, es a éste a quien corresponde ejercer los derechos que considere oportunos, y a tal efecto, los Tribunales tendrán que examinar dicha circunstancia, puesto que la legitimación activa no corresponde a las excomulgadas, sino a la persona jurídica a la que ya no representan.

50 Por ejemplo, el acceso a las cuentas bancarias de la comunidad, quedó restringido, de manera que las monjas no pudieron seguir dilapidando el patrimonio.

51 Art. 251 Código Penal.

52 Art. 307 ter Código Penal.

53 La vulnerabilidad se declaró en atención a criterios como la edad de las mujeres o su posibilidad de incorporación al ámbito laboral.

Estas últimas cuestiones serán dirimidas en los correspondientes Tribunales del Estado español, siendo las más graves las referidas al ámbito penal y por las cuales tendrán que responder las mujeres como responsables de sus actos.

De no haber sido excomulgadas, la entonces Superiora y cualesquiera otras monjas que hubieran intervenido en la administración de los bienes con responsabilidad sobre ellos, hubieran incurrido en el mencionado delito del c. 1376 § 2. 2º, sobre la negligencia grave en la administración de los bienes, habiendo sido impuesta una pena justa, seguramente, la privación del oficio[54]. En el caso del Derecho penal español las sanciones por delitos contra la Seguridad Social y delitos de apropiación indebida, pueden llegar a ser severas, siendo la más grave la privativa de libertad, y se aplican salvo que puedan acreditarse circunstancias atenuantes o eximentes, como una enajenación mental, consideración esta última que cerrará las conclusiones con las que finaliza este artículo.

CONCLUSIONES

En el ámbito secular, las cismáticas, antes de perder la consagración, ya habían ido acumulando diversos conflictos, destacando el derivado de la compra de Orduña y que desembocó en el posterior litigio debido al impago de las monjas de Belorado y a la voluntad de las clarisas de Vitoria de rescindir el contrato cuyo objeto es un bien inmueble situado en el territorio del Estado español. Ya se indicó la necesidad de cumplir con la legislación del Estado en el que se ubican los bienes, puesto que, de lo contrario, los actos carecerán de validez en el ámbito civil y por tanto será imposible ejercer los correspondientes derechos derivados de la tenencia de los bienes, por ello los contratos se realizan conforme a las exigencias canónicas, pero también civiles. Así, son los Tribunales del Estado los que deberán dirimir las controversias en las que, de una parte, figura la Iglesia cuyos derechos se harán valer por medio de sus legítimos representantes (en este caso y por nombramiento de la Santa Sede, por medio del Comisario Pontificio) y, de otra parte, figuran las mujeres excomulgadas que ejercerán cuantas acciones consideren oportunas con la finalidad de defender sus intereses.

54 Se hubiera podido aplicar este tipo penal a los incumplimientos contractuales con la consiguiente acumulación de deuda, así como a la petición del préstamo garantizado mediante la constitución de una hipoteca sobre el monasterio de Derio, actos que demuestran una grave negligencia en la administración de los bienes eclesiásticos.

Ahora bien, su conducta en relación con su condición de consagradas antes de declararse la excomunión, es un aspecto que nada interesa al ordenamiento jurídico secular, que se atendrá a los hechos probados y objetivos que aporten los elementos de juicio necesarios para emitir las oportunas decisiones al respecto, la mayoría relacionadas con los bienes temporales[55]. Sin embargo, en relación con el Derecho canónico, en relación con la vida consagrada, con el pueblo de Dios, en definitiva, con la Iglesia, esa conducta sí ha sido determinante.

Sobre la administración de los bienes, la tipificación de la negligencia como delito implica el reconocimiento de la responsabilidad que puede ser exigida a las personas en el ejercicio de los oficios que les han sido conferidos. La negligencia excluye el dolo, por tanto, la comisión de este delito no se caracteriza por un comportamiento orientado de manera consciente a la obtención de un resultado dañino, sino que éste puede llegar a producirse sin haber sido directamente deseado por el actor, aunque sí como consecuencia de su negligencia. Aun sabiendo que no todos los hechos enumerados en este estudio hubieran podido ser subsumidos en el tipo penal, lo destacable en estas conclusiones se refiere más al hecho de que el CIC ha asumido la posibilidad de sancionar la negligencia grave, en principio, con independencia del resultado producido, pues el canon no alude a sus consecuencias, sino que determina la imposición de una pena justa a quien «se haya demostrado gravemente negligente», precisamente como protección hacia los bienes temporales, otorgando al derecho un mecanismo para adelantarse a los posibles perjuicios que podrían surgir cuando la administración es gravemente negligente[56].

Lo asombroso del caso de Belorado es que la conducta de las monjas que han representado a la comunidad durante el transcurso de los acontecimientos, ha corroborado que la negligencia grave ha sido rebasada con creces debido a la continua pertinacia en la temeridad a la hora de administrar los bienes, a lo que se suma la firme intención de abandonar la Iglesia Católica mediante un cisma torpemente planificado. Que estos hechos hayan sido protagonizados por mujeres consagradas, monjas de vida contemplativa, es lo que ha provocado que hayan

55 Por lo bizarro de la cuestión, no se ha aludido hasta ahora a las denuncias interpuestas por las mujeres en relación con supuestas coacciones, revelación de secretos, administración desleal, abusos de poder, usurpación de representación legal y vulneración del derecho de asociación contra el Comisario Pontificio. Seguirán también su cauce oportuno en los Tribunales, si bien no parece que vayan a obtener las cismáticas el resultado deseado, a juzgar por los acontecimientos y por la posición inicial de la Fiscalía, que no apreció hechos constitutivos de delito en las denuncias.

56 Quien deba imponer la pena será quien decida si en la determinación de la misma se debe apreciar o no, y en qué medida, la producción de un resultado lesivo.

adquirido una trascendencia inédita generando un escándalo lamentable, criterio este último si se quiere ocioso para el ordenamiento jurídico español, pero trascendental para el pueblo de Dios, lo que ha suscitado todo tipo de opiniones y suspicacias sobre la relación de las monjas, en general, con la jerarquía de la Iglesia.

Pues bien, la Iglesia, por medio de su jerarquía, ha actuado cuando ha tenido conocimiento de los hechos, y habiendo sido advertida de la posible comisión de un delito de cisma, había iniciado ya por medio de sus Obispos una investigación para esclarecer los hechos un mes antes de la publicación del manifiesto, que precipitó todas las actuaciones[57]. Antes de la declaración de la excomunión, la Santa Sede intervino mediante el nombramiento del Comisario Pontificio quien, al frente de una Comisión Gestora, ha procurado preservar los derechos de la comunidad, integrada por las monjas que no fueron excomulgadas y que por tanto aún permanecen en el monasterio de Belorado.

Una intervención previa en relación a la administración de los bienes, no siempre hubiera sido posible. Conocidos los hechos cronológicamente, se concluye un resultado final catastrófico, pero los actos, individualmente considerados, han podido pasar desapercibidos para la peculiar vigilancia de los Obispos. La rendición de cuentas no recoge futuros proyectos, ni obliga a quien la recibe a realizar un exhaustivo examen en relación a la evolución de la casa a lo largo del tiempo, principalmente porque eso corresponde a la propia casa, primera a la que se deben rendir cuentas, y cuyo capítulo conventual debiera estar pertinentemente informado sobre las cuestiones económicas de mayor relevancia.

Así, llegamos a la conclusión final: los actos de administración enumerados en este artículo efectuados por las monjas que gozaban de las facultades oportunas para realizarlos, supuestamente han sido conocidos, valorados y autorizados no solo por el consejo, sino por el propio capítulo conventual, del que forman parte todas las monjas de la comunidad. Surge entonces una pregunta inevitable: si las monjas estaban en condiciones óptimas de emitir un juicio razonable o dar su consentimiento conforme a la norma del c. 1292 § 4 para la realización de los actos analizados[58].

No puede obviarse que, a pesar de los paulatinos abandonos de la casa, todos ellos tras declararse la excomunión (salvo el de la monja que salió de la casa a los

57 Se inició la investigación al haber tenido conocimiento de la estancia en Belorado de un varón excomulgado que estaba atentando celebrar los sacramentos para las monjas.

58 De estas consideraciones pueden ser excluidas las hermanas de avanzada edad.

pocos días de la publicación del manifiesto), un grupo de mujeres se ha mantenido fiel a la que fue Superiora, respaldando sus actos antes y después de producirse el cisma.

Todas ellas eran monjas clarisas integrantes de una misma comunidad ahora arruinada y con parte de ellas excomulgadas. Plantear como cuestión de fondo la posibilidad de que aspectos psicológicos hayan sido determinantes en el devenir de los acontecimientos, tampoco resuelve todo lo sucedido de manera definitiva, salvo que llegue a admitirse que, de manera colectiva, lo que se ha producido ha sido la transformación de una casa de vida contemplativa en una secta, conclusión que, a mi juicio, sería temeraria.

Más bien, de la autonomía propia de las casas, deriva la posibilidad de gestionarlas de una u otra forma, en este caso, desafortunada. El capítulo conventual debería haber evitado el continuo endeudamiento, suponiendo que se le hayan presentado todos y cada uno de los actos que hubieran requerido su parecer o su consentimiento. Si así fue, hay una responsabilidad colectiva en varios aspectos, y no es menor el de la elección de la Superiora. En ella reside, seguramente, el mayor grado de responsabilidad por no haber tenido el cuidado exigible a un Superior respecto de sus súbditos, habiendo llegado incluso a apartarlos de la Iglesia. El modo en el que la entonces Superiora haya ejercido su oficio, quizás sea lo más relevante para comprender los acontecimientos, así como el modo en el que el resto de la comunidad haya comprendido la obediencia, cuestión que seguramente podría arrojar luz a todo lo ocurrido.

Sea como fuere, su elección y posterior apoyo, han conducido a la comunidad a un destino oscuro. Presuponer, a hechos consumados, que no eran conscientes de sus actos, es tanto como negar que sean *sui compos*, y lo son, de manera que han ejercido la autonomía que les es propia, solo que, en este caso, a base de decisiones funestas. Llegados a este punto, se debe considerar el error como consecuencia del obrar humano, y en él incurren no solo las monjas, sino también los sacerdotes, Obispos, Cardenales y laicos.

La posibilidad de que resultados desastrosos se produzcan no solo en Belorado, sino en cualquier otra comunidad, no es razón suficiente para limitar la autonomía de las casas que tantos siglos les ha costado obtener, pues si asumimos que el error puede hacerse presente, es evidente que las monjas pueden equivocarse, y lo hicieron con la elección de la Superiora, como principio de los males, al no advertir que no era idónea. A partir de la elección, las anteriores

consideraciones sobre el estado psíquico colectivo de la comunidad, no pueden ni deben ser aquí analizadas. Sí se han analizado los hechos y la intervención de la Iglesia por medio de su jerarquía cumpliendo con lo exigido en el Derecho canónico, destacando la declaración de la excomunión que es la mayor pena que pueden imponer la Iglesia.

En conclusión, la condición humana puede impulsar a la realización de actos perjudiciales si se excluye un sereno discernimiento, imprescindible para no apartarse de la recta intención. En el caso de Belorado, parece que el discernimiento no ha hecho acto de presencia, que es lo más sorprendente tratándose de monjas dedicadas a la vida contemplativa. Esa falta de juicio es la que ha encadenado los hechos consentidos por gran parte de las monjas, que, en definitiva, y como ya se afirmó, también tienen derecho a equivocarse, y cuando eso sucede hasta el extremo de generar graves daños, la Iglesia interviene para salvaguardar sus derechos, como así lo ha hecho imponiendo la más dura sanción imaginable para un católico, y preservando los intereses de la comunidad que aún perdura con las monjas que tienen derecho a vivir su consagración en la Iglesia católica, de la que las cismáticas no las han podido apartar.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes

ALFONSO X, Partidas (Glosadas por Gregorio López), Salamanca: Impresa por Andrea de Portonaris, 1555 (edición facsímil).

DICASTERIO INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Carta circular Líneas orientativas para la gestión de los bienes en los Institutos de vida consagrada y en las Sociedades de vida apostólica, 5 de agosto de 2014. [online] [ref. 20.04.2025]: https://www.vatican.va/roman_curia /congregations/ccscrlife/documents/CIVCSVA_lettera-circolare-gesione-beni_20140802.pdf

DICASTERIO INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA, Instrucción *Cor Orans*, Aplicativa de la Constitución Apostólica *Vultum Dei quaerere* sobre la vida contemplativa femenina, Roma: 2014. [online] [ref. 20.04.2025]: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccscrlife/documents/ rc_con_ccscrlife_doc_20180401_cor-orans_sp.html

FRANCISCO, Const. ap. *Vultum Dei quaerere*, 29 jun. 2016, in: *AAS*, 8 (2016) 835-861.

REINO DE ESPAÑA – JEFATURA DEL ESTADO, Ley Orgánica 10/1995, de 23 de noviembre, del Código Penal. [online] [ref. 20.04.2025]: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1995-25444

REINO DE ESPAÑA – JEFATURA DEL ESTADO, Ley Orgánica 7/1980, de 5 de julio, de Libertad Religiosa. [online] [ref. 20.04.2025]: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1980-15955

REINO DE ESPAÑA – JEFATURA DEL ESTADO, Real Decreto 594/2015, de 3 de julio, por el que se regula el Registro de Entidades Religiosas. [online] [ref. 20.04.2025]: https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-2015-8643

Autores

CONDERANA CERRILLO, J.M., ¿Por qué y para qué necesita la Iglesia bienes materiales? La respuesta tomista desde la virtud de religión, in: El sostenimiento de la Iglesia Católica en España, Madrid: Tiran Lo Blanch, 2025.

CORTÉS DIÉGUEZ, M., Comentario al c. 149, in: PROFESORES DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico. Edición Bilingüe y Comentada, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2024.

GONZÁLEZ Y GONZÁLEZ, N., Historia del Monasterio de La Encarnación de Ávila, Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1995.

GONZÁLEZ SÁNCHEZ, V. Un mil por ciento en "Renta Futura", Valladolid: Comisión Isabel la católica, Arzobispado de Valladolid, 2010.

GRAÑA CID, M., Religiosas y ciudades, La espiritualidad femenina en la construcción sociopolítica urbana bajomedieval, Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, 2010.

LINAGE CONDE, A., El monacato en España e Hispanoamérica, Salamanca: Instituto de Historia de la Teología Española, 1977.

LÓPEZ-SIDRO LÓPEZ, A., El control estatal de las entidades religiosas a través de los Registros, Jaén: Publicaciones de la Universidad de Jaén, 2002.

PROFESORES DE SALAMANCA, Código De Derecho Canónico 1917, Edición Bilingüe Comentada, 5ª ed., Madrid: BAC, 1954.

PROFESORES DE SALAMANCA, Código De Derecho Canónico 1983, Edición bilingüe comentada, 11ª ed., Madrid: BAC, 2023.

SANTA TERESA DE JESÚS, Obras completas, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1967.

ZALBIDEA, D., El patrimonio estable en el CIC de 1983, in: *Ius Canonicum*, 47/ 94 (2007) 553-589 557.

REDC 82 (2025) *131-154*, ISSN: 0034-9372

La restauración de bienes eclesiásticos pertenecientes al patrimonio monumental en la comunidad autónoma de Galicia. Consideraciones jurídicas

Restoration of church properties belonging to the monumental heritage in the autonomous community of Galicia. Legal considerations

JESÚS RÍO RAMILO
Juez diocesano
Diócesis de Lugo
jrio4@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-6749-3821

Recepción: 28 de mayo de 2025
Aceptación: 11 de junio de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.131

RESUMEN

La Iglesia ha sido pionera en la conservación del patrimonio cultural, el que se incluye en el patrimonio monumental, objeto de este trabajo, y durante siglos ha marcado el camino a seguir en el ámbito secular. En la actualidad esta materia se encuentra condicionada tanto por acuerdos internacionales que establecen recomendaciones para su restauración y conservación, como por la legislación nacional y autonómica y los planes de ordenación urbanística de cada ayuntamiento. Dada la importancia del patrimonio eclesiástico la legislación contempla la participación de la Iglesia Católica, por medio de comisiones mixtas, en el proceso burocrático previo a una intervención.

Palabras clave: Bien catalogado, bien de interés cultural, conservación, restauración, zona de protección.

ABSTRACT

The Church has been a pioneer in the conservation of cultural heritage, which covers monumental heritage, the subject of this work, and for centuries it has also established the path to follow in the secular sphere. Currently, this issue is being influenced not only by international agreements which establish recommendations for its restoration and conservation, but also by domestic and local legislation and the urban planning programmes of each council. Due to the importance of ecclesiastical heritage, legislation enables the participation of the Catholic Church, through joint committees, in the bureaucratic process before any action can be taken.

Keywords: listed property, property of cultural interest, conservation, restoration, protection area.

1. INTRODUCCIÓN

La Iglesia ha sido pionera en la conservación de los bienes culturales. Existe consenso entre los historiadores del arte al considerar que la primera disposición normativa dictada para la protección del patrimonio histórico y artístico, en un sentido que podemos calificar de moderno, fue el denominado Breve del Papa Pablo III de 28 de noviembre de 1534, y la creación del Comisario delle Antichitá, con el fin de proteger los monumentos clásicos de Roma, supervisar las excavaciones en los Estados Pontificios y controlar la exportación de antigüedades y objetos artísticos. Años antes, León X ya había mostrado gran interés por estas cuestiones, nombrando al pintor Rafael Sanzio director de las Excavaciones Romanas. Con el tiempo estas medidas serán adoptadas por otros estados europeos[1].

A demás de las disposiciones que se dieron en la Francia revolucionaria entre 1790 y 1795, una de las primeras disposiciones modernas sobre la protección y conservación monumentales es el edicto de 2 de octubre de 1802 del papa Pio VII, redactado por el entonces Comisario delle Antichitá, Carlo Fea, y desarrollado en 17 artículos. En él se prohibía excavar y exportar objetos de arte sin autorización papal, se obligaba a los particulares a hacer un inventario anual de sus colecciones y, por último, se concedía un presupuesto para desarrollar los museos y mejorar la enseñanza de la arqueología. Esta disposición se vio reforzada, tras la invasión napoleónica, por el llamado «edicto Pacca» -por el Camarlengo Bartolomeo Pacca- del 7 de abril de 1820 que contenía 61 artículos. Ambos edictos sólo afectaban a los Estados Pontificios[2].

La carta apostólica de León XIII, *Saepenumero considerantes*, del 18 de agosto de 1883, sobre la importancia de los estudios históricos y de los grandes beneficios que estos podían reportar a la Iglesia, con la apertura del Archivo Secreto Vaticano, la creación de Comisión de Cardenales para Estudios Históricos y la escuela Paleográfica, contribuyó a la atención sobre el arte y los museos en el seno de la Iglesia -y en el que se destacara el tratamiento del tema de los estudios histórico-artísticos en los seminarios y la formación de museos arqueológicos eucarísticos-[3]. De esa forma es de destacar que en una diócesis marginal, como la lucense, el Seminario Conciliar dispusiese desde 1891 de una Cátedra de

1 J. MAIER ALLENDE, II Centenario de la Real Cédula de 1803. La Real Academia de la Historia y el inicio de la legislación sobre el Patrimonio Arqueológico y Monumental en España. Boletín de la Real Academia de la Historia, 200/3, Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, 439.

2 Cf. Ibid., 445.

3 LEON XIII, Carta apostólica, *Saepenumero considerantes*, del 18 de agosto de 1883, in: *ASS*, 16 (1883) 49-57.

Arqueología Cristiana y desde 1918 contar con el Museo Arqueológico Diocesano, en uno de los más antiguos y decano de los museos gallegos[4].

Otro gran avance, en lo relativo a la protección de los bienes culturales por parte de la Santa Sede, lo constituye la creación, por el Papa Pío XI, en 1924, de la Pontificia Comisión Central para el arte sacro en Italia, que desarrollaría su misión durante 65 años y que produjo efectos positivos más allá de las fronteras italianas.

Con la intención de crear una Comisión Pontificia encargada del sector de los bienes culturales a nivel de la Iglesia universal, en el 1988, con la promulgación de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus,* Juan Pablo II instituye la Comisión Pontificia para la Conservación del Patrimonio Histórico y Artístico de la Iglesia, que se une en sus primeros momentos a la Congregación para el Clero, además de colaborar con la Congregación para la Educación Católica y la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Esta Comisión tenía entre sus funciones «*la tutela del patrimonio histórico y artístico de la Iglesia*»[5]. En una primera fase se centraba en una labor conservativa del arte, los archivos, las bibliotecas y los museos, además de iniciar una labor de sensibilización de la comunidad eclesial.

El 25 de marzo de 1993, Juan Pablo II transforma esta primera Comisión, por medio del Motu Proprio *Inde a Pontificatus Nostri initio*, en la Pontificia Comisión para los Bienes Culturales de la Iglesia. Ahora el patrimonio de la Iglesia no solo es un bien que debe conservarse, sino también un instrumento a favor de la evangelización de las culturas y la inculturación del Evangelio. Al ser esta, la evangelización, una tarea propia de todo el Pueblo de Dios, y no solo del clero, la nueva Comisión deja de depender de la Congregación para el Clero, desde ahora será una institución autónoma, con un presidente propio, que formará parte de los miembros del Consejo Pontificio de la Cultura[6].

4 C. CASAL CHICO, El Museo Diocesano Catedralicio de Lugo. Un museo con historia. Boletín del Museo Arqueológico Nacional, 35, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, 2017, 1564-1565.

5 Artículo 99: «*Apud Congregationem pro Clericis Commissio exstat, cuius officium est curae patrimonii historiae et artis totius Ecclesiae praeesse*». JUAN PABLO II, Constitución apostólica, *Pastor Bonus*, del 28 de junio de 1988, in: *AAS*, 80 (1988) 885.

6 Cf. JUAN PABLO II, Motu proprio, *Inde a Pontificatus Nostri Initio*, del 25 de marzo de 1993, in: *AAS*, 85 (1993) 549-552.

2. NORMATIVA INTERNACIONAL

La Carta de Atenas fue el primer documento internacional que presenta principios y normas generales para la conservación y restauración de monumentos. Esta fue redactada como conclusión de la Conferencia internacional de expertos para la protección de monumentos de arte e historia que se celebró en Atenas del 21 al 30 de octubre de 1931. La Carta de Atenas manifestaba la necesidad de la cooperación internacional y entre profesionales, establecía una serie de principios de la teoría contemporánea de la restauración científica. Su mayor aporte fue considerar no sólo la protección del monumento, como un objeto aislado, sino también su entorno[7].

También es destacable la Carta de Venecia. Este documento recogía las conclusiones del II Congreso internacional de arquitectos y técnicos de monumentos históricos, celebrado del 25 al 31 de mayo de 1964 en Venecia. La Carta de Venecia surge como continuidad de los postulados de la Carta de Atenas, pero, al mismo tiempo, como necesidad de renovar, profundizar y ampliar sus contenidos[8]. Este congreso también daría como fruto la creación del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios, ICOMOS. Organismo que tiene entre sus funciones evaluar las candidaturas a la Lista de Patrimonio Mundial de la Unesco, y entre sus objetivos: promover la teoría, la metodología y la tecnología aplicada a la conservación, protección y valorización de monumentos y sitios de interés cultural.

En el contexto mundial, desde su fundación en el año 1945, la entidad que más ha promovido y difundido la protección del patrimonio cultural es la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (en adelante UNESCO), de sus manos ha surgido, entre otros, los siguientes tratados:

- Convención para la Protección de los Bienes Culturales en caso de Conflicto Armado, también conocida como Convención de La Haya. El primer tratado encargado exclusivamente de salvaguardar y proteger el patrimonio cultural con un alcance mundial en caso de conflicto armado, firmado en La Haya, Países Bajos, el 14 de mayo de 1954, y del que es parte la Santa Sede desde el 24 de febrero de 1958, mediante un procedimiento de

7 Cf. I. GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, Conservación del patrimonio cultural. Teoría, historia, principios y normas, 2ª ed., Madrid: Cátedra, 2018, 545-547.

8 Cf. Ibid., 547-549.

adhesión, y, mediante ratificación el Estado español desde el 25 de julio de 1992[9].

- La Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial Cultural y Natural adoptada por la conferencia general de la UNESCO en París el 16 de noviembre de 1972, y ratificada por España 4 de mayo 1982[10] y por la Santa Sede 7 de octubre del mismo año[11].

3. LA NORMATIVA BILATERAL IGLESIA-ESTADO

3.1. Acuerdo bilateral con la Santa Sede

A día de hoy tanto la Iglesia Católica como el Estado español están recíprocamente vinculados para proteger, conservar y fomentar el patrimonio cultural, que depende de ambos y así lo expresan en su ordenamiento interno. Dos de los cuatro Acuerdos entre el Estado español y la Santa Sede del 3 de enero de 1979 son los que sostienen este compromiso[12]:

- El Acuerdo sobre Asuntos Jurídicos, en el artículo I. 5 y 6, establece primero la inviolabilidad de los lugares de culto, y en el siguiente la inviolabilidad de los archivos, registros y demás documentos respecto del caso de expropiación[13].
- El Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales la Iglesia, en el artículo 15, la Iglesia reitera su voluntad de continuar poniendo al servicio de la sociedad su patrimonio histórico, artístico y documental y se compromete a concertar con el Estado «las bases para hacer efectivo el interés común

9 Instrumento de Adhesión de España al Protocolo para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, hecho en La Haya el 14 de mayo de 1954.

10 Instrumento de aceptación, de 18 de marzo de 1982, de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, hecha en París el 23 de noviembre de 1972.

11 UNESCO, Protocolo a la Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado [online] [ref. de 01 de mayo de 2025]: https://www.unesco.org/es/legal-affairs/protocol-convention-protection-cultural-property-event-armed-conflict.

12 C. CORRAL SALVADOR, El Patrimonio Cultural de la Iglesia y su normativa plural, in: Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica, 76/296, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001, 95-96.

13 Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos: «5) Los lugares de culto tienen garantizada su inviolabilidad con arreglo a las Leyes. No podrán ser demolidos sin ser previamente privados de su carácter sagrado. En caso de su expropiación forzosa será antes oída la autoridad eclesiástica competente. 6) El Estado respeta y protege la inviolabilidad de los archivos, registros y demás documentos pertenecientes a la Conferencia Episcopal Española, a las Curias Episcopales, a las Curias de los superiores mayores de las Órdenes y Congregaciones religiosas, a las parroquias y a otras instituciones y entidades eclesiásticas».

> y la colaboración de ambas partes, con el fin de preservar, dar a conocer y catalogar este patrimonio cultural en posesión de la Iglesia, de facilitar su contemplación y estudio, de lograr su mejor conservación e impedir cualquier clase de pérdidas en el marco del artículo 46 de la Constitución. A estos efectos, y a cualesquiera otros relacionados con el patrimonio, de comprometen ambas partes a crear una Comisión Mixta en el plazo máximo de un año a partir de la fecha de entrada en vigor en España del presente Acuerdo»[14].

Ambos Acuerdos, aprobados y ratificados por el Congreso y el Senado y por la Santa Sede tienen un valor de derecho internacional, y una vez publicados, forma parte del derecho nacional interno. Su denuncia necesita la autorización Congreso y del Senado de España.

El Acuerdo sobre Enseñanza y Asuntos Culturales, que en este caso es el más específico sobre esa materia, es en teoría beneficioso, pero su eficacia en la práctica es escasa, pues apenas existe colaboración personal, financiera y técnica entre ambas instituciones en favor del estudio, la conservación y el mantenimiento del patrimonio cultural y artístico propiedad de la Iglesia Católica.

3.2. Convenios de ámbito estatal con la Conferencia Episcopal Española

El primer convenio de ámbito estatal, fruto de la anteriormente mencionada Comisión Mixta, fue denominado Documento relativo al marco Jurídico de actuación mixta Iglesia-Estado sobre Patrimonio Histórico Artístico, con fecha del 30 de octubre de 1980, fue suscrito, por parte del gobierno, por el ministro de Cultura, D. Íñigo Cavero y Lataillade y, por parte de la Iglesia, por el Cardenal Vicente Enrique y Tarancón, presidente de la Conferencia Episcopal. El texto, fue distribuido oficialmente, por parte del Ministerio, a los organismos inferiores, pero no fue publicado en el Boletín Oficial del Estado[15].

Lo mismo sucedería con el segundo convenio, que llevaba por título Normas con arreglo a las cuales deberá regirse la realización del Inventario de todos los bienes Muebles e Inmuebles de carácter histórico-artístico y documental de la Iglesia española, del 30 de marzo de 1982. Firmado entre el presidente de la Comisión Episcopal para el Patrimonio Cultural y el Subsecretario del Ministerio de

14 Artículo 15, Ibid.
15 Cf. C. CORRAL SALVADOR, El Patrimonio Cultural de la Iglesia, 96-97.

Cultura que fue distribuido oficialmente, pero tampoco fue publicado por el Estado. Como consecuencia ambos convenios, por motivos políticos, no pudieron desarrollar toda su fuerza práctica porque oficialmente no fueron de derecho público estatal[16].

El tercer convenio de ámbito estatal es el Acuerdo del 25 de febrero de 1997, de Colaboración entre el Ministerio de Educación y Cultura y de la Conferencia Episcopal Española para el Plan de Catedrales, quizás el más fructífero hasta la fecha, y que ha supuesto un impulso para la conservación de las catedrales. Siendo el que mayor número de actuaciones e inversión más elevada tiene de entre los Planes con que trabaja el Instituto del Patrimonio Cultural de España (IPCE)[17].

4. NORMATIVA ECLESIAL

La nueva codificación canónica de 1983 no contiene una normativa sistemática y especializada, sobre el patrimonio histórico-artístico de la Iglesia. Esta ausencia normativa, no fue un olvido, sino una elección de los consultores, que no acogieron algunas propuestas que pedían una referencia clara y una exposición unitaria de la materia, dejando así a un lado las recomendaciones de la carta de la Sagrada Congregación para el Clero, *Opera artis*, sobre el cuidado del patrimonio histórico-artístico de la Iglesia, de 11 de abril de 1971[18].

Parte de esta normativa, dispersa, la podemos encontrar en el libro IV, que versa sobre la función de santificar de la Iglesia. Así en el canon 1171, establece la obligación de tratar con reverencia las cosas sagradas destinadas al culto mediante dedicación o bendición, y la prohibición de emplearlas para un uso profano o impropio, aunque su titularidad pertenezca a particulares[19]. Teniendo en cuenta que el término *dedicatione* se asemeja a *consecratione*, las cosas sagradas tienen una dignidad especial, que exige un trato reverente sustrayéndolo de usos profanos. Esos mismos bienes destinados al culto, que son preciosos (por su antigüedad, valor artístico o por el culto que se le tributa), para ser restaurados necesitan de la licencia por escrito del Ordinario, quien, antes de concederla, debe consultar

16 Cf. Ibid., 97.

17 Plan Nacional de Catedrales, Madrid: Ministerio de Cultura, Educación y Deporte, 2015, 9.

18 Cf. ACRA CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta *Opera artis*, del 11 de abril de 1971, in: *AAS*, 63 (1971) 315-317.

19 CIC 83, c. 1171: «Se han de tratar con reverencia las cosas sagradas destinadas al culto mediante dedicación o bendición, y no deben emplearse para un uso profano o impropio, aunque pertenezcan a particulares».

a personas expertas[20]. Por su parte, el canon 1216, dispone que «en la edificación y reparación de iglesias, teniendo en cuenta el consejo de los peritos, deben observarse los principios y normas de la liturgia y del arte sagrado»[21]. Así como el canon 1220 § 2, este prescribe que «para proteger los bienes sagrados y preciosos deben emplearse los cuidados ordinarios de conservación y las oportunas medidas de seguridad»[22].

También podemos encontrar normativa referente a esta materia en el libro V, que regula lo concerniente a los bienes temporales de la Iglesia, enunciando unos principios encaminados a la definición de la titularidad de los bienes en los cánones 1254 y ss., identificando el conjunto de potestades que puede ejercitar para alcanzar sus fines, de este modo, encontramos que la iglesia podrá «adquirir, retener, administrar y enajenar»[23]. En el mismo libro, el canon 1283 apartado 2º establece la obligación de los administradores de vigilar para que los bienes encomendados a su cuidado de ningún modo perezcan o sufran algún daño o detrimento, tomando, para este fin, en cuanto sea necesario, las pólizas de seguros y los administradores, antes de iniciar su cargo elaborar un detallado inventario de los inmuebles, de los muebles preciosos o cualquier otro bien perteneciente a los bienes culturales y a los otros, con la descripción y el valor de los mismos, y una vez redactado se reconozca[24]. Y en el apartado 3º que de este inventario, un ejemplar debe conservarse en el archivo de la administración, otro en el archivo de la curia[25].

5. NORMATIVA ESTATAL

5.1. Nivel constitucional

El preámbulo de la Constitución española de 1978 proclama la voluntad de «proteger los pueblos de España en el ejercicio de sus culturas, tradiciones, lenguas e instituciones» y además se compromete a «promover el progreso de la cultura para asegurar una digna calidad de vida»[26].

20 CIC 83, c. 1189.
21 CIC 83, c. 1216.
22 CIC 83, c. 1220.
23 CIC 83, c. 1254.
24 CIC 83, c. 1283 §2: «Hágase inventario exacto y detallado, suscrito por ellos, de los bienes inmuebles, de los bienes muebles tanto preciosos como pertenecientes de algún modo al patrimonio cultural, y de cualesquiera otros, con la descripción y tasación de los mismos; y compruébese una vez hecho».
25 CIC 83, c. 1283 §3: «Consérvese un ejemplar de este inventario en el archivo de la administración, y otro en el de la curia; anótese en ambos cualquier cambio que experimente el patrimonio».
26 Constitución Española. Preámbulo.

En el Capítulo III «De los principios rectores de la política social y económica», del Título I «De los derechos y deberes fundamentales», encontramos el artículo 46 que establece la obligación de los poderes públicos de velar por la conservación y el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y artístico de los pueblos de España, cualquiera que sea su régimen jurídico y su titularidad[27]. Sin embargo, debe señalarse que este precepto constitucional, no pueden ser considerado entre los verdaderos derechos subjetivos de los ciudadanos como el resto de derechos fundamentales y libertades públicas, y por tanto del mismo no puede deducirse pretensiones jurídicas inmediatas sino expectativas de derechos.

Según temprana doctrina del Tribunal Constitucional, esto «no significa que estemos ante normas meramente programáticas, sino que el 'reconocimiento, respeto y protección' de los principios rectores de la política social y económica del capítulo III del título I, informarán 'la legislación positiva, la práctica judicial y la actuación de los poderes públicos', según ordena el artículo 53.3 de la Constitución. Esta declaración constitucional impide considerar a tales principios como normas sin contenido y obliga a tenerlos presentes en la interpretación tanto de las restantes normas constitucionales como de las leyes (STC 19/1982, de 5 de mayo, FJ 6). O, en otros términos, 'al margen de su mayor o menor generalidad de contenido, enuncian proposiciones vinculantes en términos que se desprenden inequívocamente de los arts. 9 y 53 CE (STC 14/1992, de 10 de febrero, FJ 11)'»[28].

En definitiva, según STC 247/2007, de 12 de diciembre de 2007, FJ 13, aunque «estos principios carecen, por tanto, de las notas de aplicabilidad y justiciabilidad inmediatas que caracterizan a los derechos constitucionales, aunque tienen, sin duda, el valor constitucional expresado respecto de todos los poderes públicos, también en este caso sin distinción, orientando sus respectivas actuaciones»[29]. En consecuencia, debe entenderse que no puede llevarse a cabo ninguna actuación contraria a estos principios por parte de los poderes públicos, que están a su vez vinculados por ellos sin excepción con el alcance y eficacia que les otorga el artículo 53.3 de la Constitución[30].

En su título octavo, el artículo 148.1, apartado 15ª y 16ª, reconocen el derecho de las comunidades autónomas para asumir competencias en materia de

27 Constitución Española. Artículo 46.

28 STC 233/2015, de 5 de noviembre de 2015.

29 STC 247/2007, de 12 de diciembre de 2007.

30 Constitución Española. Artículo 53.3: «El reconocimiento, el respeto y la protección de los principios reconocidos en el Capítulo tercero in formarán la legislación positiva, la práctica judicial y la actuación de los poderes públicos. Sólo podrán ser alegados ante la Jurisdicción ordinaria de acuerdo con lo que dispongan las leyes que los desarrollen».

patrimonio monumental de interés para la comunidad autónoma o las competencias en materia de fomento de la cultura[31]. Estas deben compatibilizarse con lo señalado en su artículo 149.1.28, que establece la competencia exclusiva del Estado en materia de «defensa del patrimonio cultural, artístico y monumental español contra la exportación y la expoliación; y museos, bibliotecas y archivos de titularidad estatal, sin perjuicio de su gestión por parte de las comunidades autónomas»[32]. Según la doctrina del Tribunal Constitucional, las competencias en el ámbito cultural de las comunidades autónomas tienen un carácter concurrente con las competencias estatales. Esta concurrencia esta «ordenada a la preservación y estímulo de los valores culturales propios del cuerpo social desde la Instancia pública correspondiente», como indica recientemente la STC 177/2016, de 20 de octubre, FJ 5[33].

5.2. Nivel autonómico

Dentro de este marco constitucional, nuestra comunidad autónoma, por medio del artículo 27.18 de la Ley Orgánica 1/1981, de 6 de abril, de Estatuto de Autonomía para Galicia, asume la competencia exclusiva en materia de patrimonio histórico, artístico, arquitectónico y arqueológico de interés de Galicia[34].

En este punto, también es menester hacer referencia al Acuerdo marco entre la Xunta de Galicia y los obispos de las diócesis que comprenden el territorio de la Comunidad Autónoma de Galicia, que se firmó el 17 de abril de 1985. Este convenio, de mayor utilidad que los firmados a nivel nacional, creó una comisión mixta coordinadora, integrada por representantes de ambas partes cuyo objetivo principal era garantizar la conservación y el fomento del patrimonio histórico, cultural y artístico de la comunidad autónoma, especialmente el que tiene relación con la Iglesia Católica[35].

Una década más tarde se dictó la Ley 8/1995, de 30 de octubre, del patrimonio cultural de Galicia que sentó las bases para la protección y difusión de la cultura gallega, estableciendo procedimientos e instrumentos para garantizar su conservación, así como un régimen sancionador. Esta será sustituida, en tiempos más

31 Cf. Artículo 148.1, apartado 15ª y 16ª. Constitución Española.
32 Ibid., Artículo 149.1.28. Constitución Española.
33 STC 177/2016, de 20 de octubre de 2016.
34 Cf. Artículo 27.18. Ley Orgánica 1/1981, de 6 de abril, de Estatuto de Autonomía para Galicia.
35 Cf. Acuerdo marco entre la Xunta de Galicia y los Obispos de las diócesis que comprenden el territorio del a Comunidad Autónoma de Galicia, de 17 de abril.

recientes, por la Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia, (en adelante LPCG).

6. CUESTIONES ESPECÍFICAS

6.1. *Figuras de protección*

Como paso previo a la intervención en un elemento perteneciente al patrimonio cultural es necesario conocer las figuras de protección asociadas al mismo. La primera que encontramos en el articulado de la legislación tanto nacional como autonómica en la de Bien de Interés Cultural. Esta es una figura de protección, destinada tanto a muebles como a inmuebles, regulada por la Ley 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español (en adelante LPHE), y que ofrece el máximo grado de protección. La misma ley establece expresamente como tales:

- los bienes tanto muebles como inmuebles de carácter histórico, susceptibles de ser estudiados con metodología arqueológica, hayan sido o no extraídos, así como los elementos geológicos y paleontológicos relacionados con la historia del hombre y sus orígenes y antecedentes (Ley 16/1985, art. 40.1);
- las cuevas, abrigos y lugares que contengan manifestaciones de arte rupestre (Ley 16/1985, art. 40.2)
- los inmuebles destinados a la instalación de Archivos, Bibliotecas y Museos de titularidad estatal, así como los bienes muebles integrantes del Patrimonio Histórico Español en ellos custodiados (Ley 16/1985, art. 60.1).
- los bienes que con anterioridad hayan sido declarados histórico-artísticos o incluidos en el Inventario del Patrimonio Artístico y Arqueológico de España (Ley 16/1985. Disposición adicional. Primera)
- los bienes a que se contraen el Decreto de 22 de abril de 1949 sobre protección de los castillos españoles; el Decreto 571/1963, de 14 de marzo, sobre protección de los escudos, emblemas, piedras heráldicas, rollos de justicia, cruces de término y piezas similares de interés histórico-artístico y el Decreto 449/1973, de 22 de febrero, por el que se colocan bajo la protección del Estado los «hórreos» o «cabazos» antiguos existentes en Asturias y Galicia (Ley 16/1985. Disposición adicional. Segunda).

La LPHE, a su vez nos dice que estos también pueden ser declarados mediante Real Decreto, de forma individualizada, procedimiento que implica la previa incoación y tramitación de un expediente administrativo. Esta misma figura de protección también se encuentra en la LPCG, artículo 8.2, que apunta: «tendrán la consideración de Bienes de Interés Cultural aquellos bienes y manifestaciones inmateriales que, por su carácter más destacado en el ámbito de la Comunidad Autónoma, sean declarados como tales por ministerio de la ley o mediante decreto del Consejo de la Xunta de Galicia, a propuesta de la consejería competente en materia de patrimonio cultural, de acuerdo con el procedimiento establecido en esta ley»[36].

Otra figura de protección interesante de conocer en nuestro caso son los bienes catalogados, que según el artículo 8.3 de la LPCG, los bienes catalogados del patrimonio cultural de Galicia, serán todos aquellos no declarados Bien de Interés Cultural «que por su notable valor cultural sean incluidos en el Catálogo del Patrimonio Cultural de Galicia a través de cualquiera de los procedimientos de inclusión previstos en esta ley. En todo caso, se integran en el Catálogo del Patrimonio Cultural de Galicia los bienes expresamente señalados en esta ley»[37].

La gestión de este catálogo le corresponde a la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural*. El procedimiento de inclusión de un bien en el mismo puede ser incoado de oficio, por resolución motivada de la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural*, por propia iniciativa o a petición de cualquier persona física o jurídica[38]. Pero la vía de inclusión más numerosa la constituye los instrumentos de planeamiento urbanístico y ordenación del territorio de los ayuntamientos.

No existe, para el ciudadano, un mecanismo directo de consulta al Catálogo del Patrimonio Cultural de Galicia. Si queremos conocer toda la información relativa a los bienes catalogados es a través de los catálogos de planeamiento urbanístico de cada ayuntamiento que están depositados en la página web de planeamiento de la Consellería de Medio Ambiente e Ordenación do Territorio.

Asociadas a las dos figuras anteriores encontramos el entorno de protección. Este está compuesto por el espacio y bienes en las inmediaciones o alrededores del bien que puedan incidir en la percepción y compresión de los valores culturales de los bienes en su contexto o pueda afectar a su integridad, apreciación o estudio. Mientras la LPHE establecía la necesidad de fijar un entorno en los

36 Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia. Artículo 8.2.
37 Ibid. Artículo 8.3.
38 Ibid. Artículo 26.

bienes inmuebles de interés cultural. El artículo 12 de la LPCG define el entorno de protección introduciendo algunos cambios; ahora ya no afecta a todas las categorías de bienes, sino solo a algunas -las categorías de monumentos, zonas arqueológicas y vías culturales-, aunque se amplía al no afectar únicamente a los BIC, sino también a los bienes catalogados. Se introduce la obligación en las declaraciones o catalogaciones de establecer los límites de uso y los condicionantes necesarios para salvaguardar el entorno de protección sin que ello implique la cualificación como bien declarado o catalogado[39].

Por último, la zona de amortiguamiento, una figura tomada de los instrumentos de la UNESCO en relación con el Patrimonio Mundial y que establece un ámbito más amplio de protección para evitar poner en peligro su valor universal excepcional[40]. Esta consiste en un área alrededor de los bienes inmuebles declarados de interés cultural o catalogados y, en su caso, de sus correspondientes entornos de protección con el objeto de reforzar su protección y sus condiciones de implantación en el territorio[41].

6.2. Autorizaciones, informes y permisos

Las intervenciones que pretendan realizarse en Bienes de Interés Cultural o catalogados, así como, en su entorno de protección o zona de amortiguamiento, tienen que ser autorizadas por la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural*, con las excepciones que se establecen en la LPCG [42] y en el artículo 44 de la Ley 1/2019, de 22 de abril, de rehabilitación y de regeneración y renovación urbana de Galicia respecto de las licencias directas[43]. Esta autorización se entenderá denegada si la

39 Ibid. Artículo 12.

40 UNESCO, Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, Madrid: Ministerio de Cultura, 2008, 29-30

41 Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia. Artículo 13.

42 Ibid. Artículo 39.

43 Intervenciones en el entorno de protección o en la zona de amortiguamiento de inmuebles singulares declarados Bien de Interés Cultural o catalogados, o con protección ambiental o estructural o nivel de protección asimilable, consistentes en actuaciones en el interior, carpinterías exteriores, acabados de fachada o cambios de cubierta, siempre que no afecten a sus valores culturales ni a sus elementos específicamente protegidos. También podrán ser objeto de licencia directa por parte del ayuntamiento, las actuaciones puntuales de mantenimiento o uso ordinario de muy escasa entidad técnica y constructiva, justificadas por el deterioro material de los elementos sobre los que se propone la intervención, con un alcance muy concreto y parcial, y que requieran una rápida ejecución por la amenaza que pudiera suponer para su conservación o apreciación, siempre que las actuaciones mantengan o respeten los materiales y sistemas constructivos originales (Cfr. Ley 1/2019, de 22 de abril, de rehabilitación y de regeneración y renovación urbanas de Galicia. Artículo 44).

Dirección Xeral de Patrimonio Cultural no resuelve de forma expresa en el plazo de tres meses[44].

Si estas intervenciones van a realizarse en bienes integrantes del Patrimonio Cultural de la Iglesia católica de Galicia deben ser instados por los «obispos respectivos y, para el caso de institutos de vida religiosa, por el máximo representante de la abadía, orden o instituto»[45]. En el caso de intervenciones en parroquias, estas también pueden ser instadas por los propios párrocos, aunque deberán contar con el visto bueno del obispado[46]. El procedimiento es exclusivamente electrónico y este puede iniciarse por medio del DNI Electrónico, Chave365[47] o del «Portelo Único»[48]. En su tramitación, además de la autorización del obispo correspondiente y el informe favorable del delegado de Arte Sacro, es necesario incluir la memoria económica y un proyecto de intervención.

Todas las actuaciones que excedan las de mantenimiento sobre los bienes declarados o catalogados exigirán la elaboración de un proyecto de intervención, por un profesional en la materia, «que contendrá sus datos de identificación, el estudio del bien y de su documentación histórico artística, el análisis previo físico, químico o biológico, según el caso, las fichas de diagnosis de su estado de conservación, la propuesta y la metodología de actuación, el análisis crítico del valor cultural y de la evaluación de la propuesta, las técnicas, productos y materiales que se van a emplear, la documentación gráfica de la actuación y el programa de mantenimiento y conservación preventiva»[49]. Sin embargo, este proyecto de intervención no será necesario para las actuaciones de emergencia. Estas deberán ir acreditadas mediante una propuesta de intervención debidamente justificada, que se limitarán a las labores estrictamente necesarias para evitar las causas urgentes de su deterioro de forma provisional. Igualmente, una vez finalizada la actuación de emergencia, la persona propietaria del bien deberá hacer entrega de una memoria firmada por un técnico a competente en la se recoja todo el proceso del trabajo seguido[50].

44 Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia. Artículo 39.4.

45 Decreto 84/2017, de 3 de agosto, por el que se regula la composición y funcionamiento de la Comisión Mixta Xunta de Galicia-Iglesia Católica. Artículo 14.1.

46 Ibid. Artículo 14.1.

47 La Chave365 es un sistema de usuario y contraseña que permite a las personas mayores de edad, o menores emancipados, identificarse y firmar documentos en múltiples organismos de la comunidad autónoma gallega.

48 El «Portelo Único» o Ventanilla Única es un servicio gratuito que facilita a los ciudadanos realizar trámites administrativos con la Administración Autonómica de Galicia a través de los ayuntamientos.

49 Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia. Artículo 43.1.

50 Ibid. Artículo 43

Los proyectos de obras e intervenciones, que afecten a los bienes integrantes del patrimonio cultural de la Iglesia en Galicia, con anterioridad al dictamen de *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural*, necesitan el informe no vinculante de la Subcomisión para la Conservación del Patrimonio Cultural, dependiente de la Comisión Mixta Xunta-Iglesia. Se excluyen del mismo las intervenciones de pequeña entidad que no requieran proyecto, aunque deberá contar de todas formas con la autorización de la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural*. Entendiendo por estas, aquellas intervenciones de «técnica simple y escasa entidad constructiva y económica, que no afectan a elementos estructurales ni supongan alteración del volumen, del diseño exterior, de la cimentación, de la estructura, o de las condiciones de habitabilidad o seguridad de los edificios»[51]. No obstante, periódicamente, la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural* deberá informar a la Comisión Mixta Xunta-Iglesia en Galicia de la relación de solicitudes de intervención en bienes de titularidad de la Iglesia Católica tramitadas como intervenciones de pequeña entidad, así como de la autorización o denegación de las mismas[52].

Tras finalizar la intervención, existe la obligación de elaborar una memoria final -redactada por un profesional, o equipo interdisciplinar- que documente adecuadamente todo el proceso llevado a cabo en cada una de sus fases y para todas las disciplinas aplicadas. Esta debe contener, por lo menos, una descripción pormenorizada de la intervención realizada, con especificación de los tratamientos y productos empleados, así como la documentación gráfica de todo el proceso y el estudio comparativo del estado inicial y final. Un ejemplar de la misma, incluido su soporte digital, debe ser entregado a la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural* en el plazo de seis meses desde la finalización de la intervención[53].

6.3. Impuestos y tasas

Desde la aprobación de la Ley 2/2016, de 10 de febrero, del suelo de Galicia, todas las intervenciones en inmuebles declarados Bienes de Interés Cultural o catalogados necesitarán licencia municipal[54]. Esto implica la necesidad de

51 Decreto 84/2017, de 3 de agosto, por el que se regula la composición y funcionamiento de la Comisión Mixta Xunta de Galicia-Iglesia Católica. Artículo 15.3.

52 Ibid. Artículo 15.2.

53 Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia. Artículo 43.3.

54 Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley Reguladora de las Haciendas Locales. Artículo 142 b): «Las intervenciones en inmuebles declarados Bienes de Interés Cultural o catalogados por sus singulares características o valores culturales, históricos, artísticos, arquitectónicos o paisajísticos».

licencia para obras como, la restauración de un retablo, que anteriormente no estaban incluidas en ningún supuesto y, en consecuencia, la sujeción a las tasas municipales por servicios urbanísticos y al impuesto sobre construcciones, instalaciones y obras, o (en adelante ICIO).

Al respecto, la Ley de Haciendas Locales (texto refundido por el Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, en adelante RDL 2/2004 TRLRHL) prevé que las entidades locales puedan establecer tasas por cualquier supuesto de prestación de servicios o de realización de actividades administrativas de competencia local, y en particular, el artículo 20.4 por: «h) Otorgamiento de las licencias urbanísticas exigidas por la legislación del suelo y ordenación urbana o realización de las actividades administrativas de control en los supuestos en los que la exigencia de licencia fuera sustituida por la presentación de declaración responsable o comunicación previa»[55]. Estas tasas deben abonarse al iniciar el trámite del expediente, e independientemente de si la licencia es aprobada o no. Con carácter general existen básicamente tres métodos de cuantificación de las tasas por licencias urbanísticas: mediante cuotas fijas en función del tipo de actividad que se solicita, mediante cuotas proporcionales en función del importe del presupuesto del coste material de la obra o una combinación de ambos (artículo 24.3 del RDL 2/2004 TRLRHL), y su importe puede variar según las ordenanzas municipales del ayuntamiento correspondiente. No existe un importe máximo para esta tasa que en algunos supuestos puede llegar al 6% del Presupuesto de Ejecución Material de la obra[56].

El ICIO es un impuesto indirecto, regulado por el RDL 2/2004 TRLRHL, que según el artículo 100.1 grava «la realización, dentro del término municipal, de cualquier construcción, instalación u obra para la que se exija obtención de la correspondiente licencia de obras o urbanística, se haya obtenido o no dicha licencia, o para la que se exija presentación de declaración responsable o comunicación previa, siempre que la expedición de la licencia o la actividad de control corresponda al ayuntamiento de la imposición»[57]. El pago del ICIO corresponde a los dueños de la obra, independientemente de que sean o no dueños del

55 Ministerio de Hacienda, Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley Reguladora de las Haciendas Locales. [online] [ref. de 02 de mayo de 2025]: https://www.boe.es/buscar/pdf/2004/BOE-A-2004-4214-consolidado.pdf.

56 E. GARCÍA MARTÍNEZ, *Cuánto* cobra el ayuntamiento por la licencia de obra y cómo solicitarla (ref. de 02 de mayo de 2025): https://www.idealista.com/news/inmobiliario/vivienda/2023 /10/08/807616-cuanto-cobra-el-ayuntamiento-por-la-licencia-de-obra-y-como-solicitarla.

57 Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley Reguladora de las Haciendas Locales. Artículo 100.1.

inmueble. Y se devenga cuando esta se inicia, independientemente de que se haya obtenido la licencia correspondiente. Según recoge el artículo 102.3 del TRLRHL «el tipo de gravamen del impuesto será el fijado por cada ayuntamiento, sin que dicho tipo pueda exceder del cuatro por cien»[58]. Este normalmente suele oscilar entre el 0,5% y el 4%, en del coste de la obra sin que dicho tipo pueda exceder del cuatro por cien. Tras el acuerdo alcanzado entre el Gobierno y la Conferencia Episcopal Española, el 29 de marzo de 2023, se derogó por medio de la Orden del Ministerio de Hacienda y Función Pública 1193/2023, de 31 de octubre, la exención de la que disfrutaba la Iglesia[59]. La finalidad de dicho acuerdo era armonizar el régimen de este tributo de la Iglesia Católica con el del resto de confesiones religiosas y de entidades sin fines lucrativos, conforme al principio de no privilegio y no discriminación[60].

Una vez finalizada la intervención, a la hora de efectuar el pago de la factura, entra en juego el Impuesto sobre el Valor Añadido. Según lo dispuesto en el artículo 4, apartado 1, de la Ley 37/1992, de 28 de diciembre, del Impuesto sobre el Valor Añadido, a las obras de restauración se les aplicará el tipo general de IVA, que es el 21%[61].

Por último, la retención del 15% del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas (en adelante IRPF) sobre los ingresos íntegros satisfechos fruto del rendimiento de actividades profesionales[62]. Del que es el pagador el obligado a practicar la retención e ingresar la cuantía correspondiente en Hacienda. Este tributo

58 Ibid. Artículo 102.3.

59 Orden HFP/1193/2023, de 31 de octubre, por la que se deroga la Orden de 5 de junio de 2001, por la que se aclara la inclusión del Impuesto sobre Construcciones, Instalaciones y Obras en la letra B) del apartado 1 del artículo IV del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, de 3 de enero de 1979.

60 Esa exención se aplicaba en cumplimiento del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, de 3 de enero de 1979, que reconocía en el artículo 4 b), la «exención total y permanente de los impuestos reales o de producto, sobre la renta y sobre el patrimonio». Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979. Cuando se firmó este acuerdo con la Santa Sede no existía el Impuesto sobre Construcciones, Instalaciones y Obras (ICIO), que fue creado por la Ley 39/1988, de 28 de diciembre, reguladora de las Haciendas Locales. Posteriormente, en la Orden del Ministerio de Hacienda de 5 de junio de 2001 se estableció la inclusión del ICIO en el Acuerdo entre el Estado y la Santa Sede. Cf. Orden de 5 de junio de 2001 por la que se aclara la inclusión del Impuesto sobre Construcciones, Instalaciones y Obras en la letra B) del apartado 1 del artículo IV del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos (Cf. Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, de 3 de enero de 1979).

61 Ley 37/1992, de 28 de diciembre, del Impuesto sobre el Valor Añadido. Artículo 4, apartado 1: «Estarán sujetas al Impuesto las entregas de bienes y prestaciones de servicios realizadas en el ámbito espacial del Impuesto por empresarios o profesionales a título oneroso, con carácter habitual u ocasional, en el desarrollo de su actividad empresarial o profesional, incluso si se efectúan a favor de los propios socios, asociados, miembros o partícipes de las entidades que las realicen».

62 Real Decreto 439/2007, de 30 de marzo, por el que se aprueba el Reglamento del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas y se modifica el Reglamento de Planes y Fondos de Pensiones, aprobado por Real Decreto 304/2004, de 20 de febrero. Artículo 95.

ha sufrido recientemente una modificación mediante el Real Decreto 31/2023, de 24 de enero, por el que se modifica el Reglamento del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, aprobado por el Real Decreto 439/2007, de 30 de marzo, para dar cumplimiento a las medidas contenidas en el Estatuto del Artista en materia de retenciones. La nueva regulación para los autónomos del arte y la cultura viene recogida en el segundo apartado del artículo único y modifica el apartado 1 del artículo 95 del reglamento de IRPF para reducir el tipo de retención del 15% al 7%, aplicable al rendimiento de actividades económicas.

Según este artículo, entre los autónomos que podrán beneficiarse de esta reducción de la retención a aplicar en sus facturas son, entre otros, los pertenecientes al Grupo 862, sección segunda del IAE, (Impuesto sobre Actividades Económicas) que se refiere a los profesionales relacionados con la restauración de obras de arte, además para aplicar la retención del 7% los autónomos que formen parte de los epígrafes de beneficiarios de esta medida deberán cumplir también las siguientes condiciones[63]:

- Que el volumen de rendimientos íntegros del conjunto de sus actividades correspondiente al ejercicio inmediato anterior sea inferior a 15.000 euros.
- Que estos rendimientos que haya obtenido representen más del 75% de los rendimientos que obtiene por el conjunto de sus actividades económicas.

7. CONCLUSIONES

Lo primero es destacar el escaso compromiso del Estado por la conservación del patrimonio eclesiástico: la falta de acuerdos, el escaso desarrollo de los existentes y la pobre dotación presupuestaria destinada a este fin. Si como hemos dicho, el Plan Nacional de Catedrales era el acuerdo, de la Iglesia con el Estado, más fructífero hasta la fecha, hay que apuntar que la inversión en el mismo ha ido decreciendo significativamente estos últimos años, si hace más de una década se destinaban unos 18,3 millones de euros para la conservación de estos templos, en la actualidad la cifra se ha reducido un 90%: en el año 2019 se destinaron unos

63 Real Decreto 31/2023, de 24 de enero, por el que se modifica el Reglamento del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, aprobado por el Real Decreto 439/2007, de 30 de marzo, para dar cumplimiento a las medidas contenidas en el Estatuto del Artista en materia de retenciones. Artículo Único.

1,6 millones de euros[64], en el 2021 unos 2,1 millones y en año 2022 se destinaron 1,2[65]. Por el contrario, es a nivel autonómico donde encontramos un mayor compromiso, el Plan de catedrales de Galicia 2021-2027 está dotado con una inversión de 38 millones de euros[66].

Por otra parte, también es de justicia apuntar que la Iglesia ha mostrado escasa diligencia en elaborar inventarios, como ordena el canon 1283, y a su vez se había comprometido en el Documento relativo al marco Jurídico de actuación mixta Iglesia-Estado sobre Patrimonio Histórico Artístico, del 30 de octubre de 1980[67] y en el Acuerdo marco entre la Xunta de Galicia y los obispos de las diócesis que comprenden el territorio de la Comunidad Autónoma de Galicia, del 17 de abril de 1985[68].

También hay que señalar la escasa rigurosidad con la que a veces están redactados los planes de ordenación municipal, no siempre la descripción del bien catalogado corresponde con la realidad. En el ámbito de nuestra actuación pastoral, podemos comprobar que tanto en el Plan General de ordenación municipal del ayuntamiento de Quiroga, desarrollado por MONSA urbanismo, aprobado el 8 de marzo de 2019 y publicado en el Diario Oficial de Galicia el 22 de marzo de 2019; con el de Folgoso do Courel desarrollado por Senén Prieto SL, aprobado el 3 de noviembre de 2021 y publicado en el Diario Oficial de Galicia el 16 de noviembre de 2021, aparecen catalogadas capillas que no tienen ningún valor cultural. Pequeñas capillas de pueblo, de la década de los 80, con paredes de bloques

64 *P.* HERNÁNDEZ RIAÑO, España recorta en una década más del 90% la inversión en conservación de las catedrales. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://elpais.com/cultura /2019/04/20/actualidad/1555768601_625103.html

65 Presupuestos Generales del Estado. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www. congreso.es/docu/pge2022/pge_2022-web/PGE-ROM/doc/HTM/N_22_A_V_2_O_1_201_1_2_124_1_ 105_1.HTM.

66 XUNTA DE GALICIA, Rueda destaca la puesta en marcha del Plan de Catedrales que, dotado con 38 M€, permitirá la mejora de la conservación de los conjuntos catedralicios de Galicia, [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www.xunta.gal/es/hemeroteca/-/nova/128484/rueda-destaca-puesta-marcha-del-plan-catedrales-que-dotado-con-38-permitira-mejora.

67 Documento relativo al marco Jurídico de actuación mixta Iglesia-Estado sobre Patrimonio Histórico Artístico. Art. 4º: «El primer estadio de la cooperación técnica y económica consistirá en la realización del inventario de todos los bienes muebles e inmuebles de carácter Histórico-Artístico y Documental y de una relación de los Archivos y Bibliotecas que tengan interés Histórico-Artístico o Bibliográfico y que pertenezcan por cualquier título a entidades eclesiásticas».

68 Acuerdo marco entre la Xunta de Galicia y los obispos de las diócesis que comprenden el territorio de la Comunidad Autónoma de Galicia. Art. 6º: «Los Obispos diocesanos que suscriben este convenio se comprometen a promover la realización del inventario y registro de todos los bienes muebles o inmuebles de interés histórico, artístico y documental pertenecientes a cualquier persona jurídica eclesiástica, existentes en el territorio de la Comunidad Autónoma de Galicia, adaptándose para ello a las normas o criterios que establezca la Comisión mixta a que se refiere el artículo XV del Acuerdo sobre Enseñanzas y Asuntos Culturales, de 3 de enero de 1979, entre la Santa Sede y el Estado Español. Para la realización de este inventario se instrumentará la necesaria cooperación técnica y económica de la Xunta de Galicia a través de un acuerdo ejecutivo».

de hormigón y cubiertas con placas del mismo material. Edificios en los que no están justificadas medidas de conservación y protección.

Consideramos problemático que se sustraigan de la Subcomisión para la Conservación del Patrimonio Cultural, dependiente de la Comisión Mixta Xunta-Iglesia ciertas las intervenciones de pequeña entidad que no requieran proyecto, ciertas intervenciones de «técnica simple y escasa entidad constructiva y económica, que no afectan a elementos estructurales ni supongan alteración del volumen, del diseño exterior, de la cimentación, de la estructura, o de las condiciones de habitabilidad o seguridad de los edificios» [69]. Descripción a la que se puede adecuar la restauración de una imagen de gran devoción que con una intervención mínima pueden sufrir un gran cambio y sobre la que habría que ponderar con cuidado los criterios aplicables en la intervención.

Igualmente consideramos problemática la posibilidad que brinda el artículo 44 de la Ley 1/2019, de 22 de abril, de rehabilitación y de regeneración y renovación urbana de Galicia respecto de las licencias directas por parte de los ayuntamientos, sin necesidad de la autorización de la *Dirección Xeral de Patrimonio Cultural*[70].

Otro elemento a señalar es la elevada carga tributaria que desde la aprobación de la Ley 2/2016, de 10 de febrero, del suelo de Galicia, todas las intervenciones en inmuebles declarados Bienes de Interés Cultural o catalogados pueden llegar a soportar, -al necesitar, como hemos visto, licencia municipal-, y que puede llegar al 30 por cien. Llama la atención que al consumo de ciertos productos culturales se aplique un IVA reducido, pero no en la materia que nos concierne.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Fuentes eclesiásticas

JUAN PABLO II, *Codex Iuris Canonici*, del 25 de enero de 1983, in: AAS 75/II (1983) 2-323.

JUAN PABLO II, Constitución apostólica, *Pastor Bonus*, del 28 de junio de 1988, in: *AAS*, 80 (1988) 841-912.

69 Decreto 84/2017, de 3 de agosto, por el que se regula la composición y funcionamiento de la Comisión Mixta Xunta de Galicia-Iglesia Católica. Artículo 15.3.

70 Artículo 44. Cf. Ley 1/2019, de 22 de abril, de rehabilitación y de regeneración y renovación urbanas de Galicia.

JUAN PABLO II, Motu proprio, *Inde a Pontificatus Nostri Initio*, del 25 de marzo de 1993, in: *AAS*, 85 (1993) 549-552.
LEON XIII, Carta apostólica, *Saepenumero considerantes*, del 18 de agosto de 1883, in: *ASS*, 16 (1883) 49-57.
SACRA CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta *Opera artis*, del 11 de abril de 1971, in: *AAS*, 63 (1971) 315-317.

Fuentes civiles

Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, de 3 de enero de 1979, in: Boletín Oficial del Estado, de 16 de junio de 2001, n.º 144, 28782-28783.
Acuerdo marco entre la Xunta de Galicia y los Obispos de las diócesis que comprenden el territorio del a Comunidad Autónoma de Galicia, de 17 de abril, in: Diario Oficial de Galicia, de 5 de junio de 1985, n.º 107, 2066.
Acuerdo marco entre la Xunta de Galicia y los obispos de las diócesis que comprenden el territorio de la Comunidad Autónoma de Galicia, in: Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española, de abril-junio de 1987, n.º 14, 92-94.
Constitución Española, in: Boletín Oficial del Estado, de 29 de diciembre de 1978, n.º 311, 29313-29424.
Decreto 84/2017, de 3 de agosto, por el que se regula la composición y funcionamiento de la Comisión Mixta Xunta de Galicia-Iglesia Católica, in: Diario Oficial de Galicia, de 6 de septiembre de 2017, n.º 169, 41727- 41741.
Documento relativo al marco Jurídico de actuación mixta Iglesia-Estado sobre Patrimonio Histórico Artístico, in: Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Española, de abril-junio de 1987, n.º 14, 86.
Instrumento de aceptación, de 18 de marzo de 1982, de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, hecha en París el 23 de noviembre de 1972, in: Boletín Oficial del Estado, de 1 de julio de 1982, n.º 156, 17883-17887.
Instrumento de Adhesión de España al Protocolo para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado, hecho en La Haya el 14 de mayo de 1954, in: Boletín Oficial del Estado, de 25 de julio de 1992, n.º 178, 25844-25845.
Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, firmado el 3 de enero de 1979 en la Ciudad del Vaticano, in: Boletín Oficial del Estado, de 15 de diciembre de 1979, n.º 300, 28781-28782.
Instrumento de Ratificación del Acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos económicos, firmado en Ciudad del Vaticano el 3 de enero de 1979, in: Boletín Oficial del Estado, e 15 de diciembre de 1979, n.º 300, 28782-28783.
Ley 1/2019, de 22 de abril, de rehabilitación y de regeneración y renovación urbanas de Galicia, in: Boletín Oficial del Estado, de 27 de mayo de 2019, n.º 126, 56008-56062.
Ley 37/1992, de 28 de diciembre, del Impuesto sobre el Valor Añadido, in: Boletín Oficial del Estado, de 29 de diciembre de 1992, n.º 312, 44247-44305.
Ley 39/1988, de 28 de diciembre, reguladora de las Haciendas Locales, in: Boletín Oficial del Estado, de 30 de diciembre de 1988, n.º 313, 36636-36664.

Ley 5/2016, de 4 de mayo, del patrimonio cultural de Galicia, in: Boletín Oficial del Estado, de 18 de junio de 2016, n.º 147, 42186-42256.

Ley Orgánica 1/1981, de 6 de abril, de Estatuto de Autonomía para Galicia, in: Boletín Oficial del Estado, e 28 de abril de 1981, n.º 101, 8997-9003.

Ministerio de Hacienda, Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley Reguladora de las Haciendas Locales. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www.boe.es/buscar/pdf/2004/BOE-A-2004-4214-consolidado.pdf.

Orden HFP/1193/2023, de 31 de octubre, por la que se deroga la Orden de 5 de junio de 2001, por la que se aclara la inclusión del Impuesto sobre Construcciones, Instalaciones y Obras en la letra B) del apartado 1 del artículo IV del Acuerdo entre el Estado Español y la Santa Sede sobre Asuntos Económicos, de 3 de enero de 1979, in: Boletín Oficial del Estado, de 3 de noviembre de 2023, n.º 263, 147046-147047.

Plan Nacional de Catedrales, Madrid: Ministerio de Cultura, Educación y Deporte, 2015.

Presupuestos Generales del Estado. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www.boe.es/eli/es/l/2021/12/28/22/con

Real Decreto 31/2023, de 24 de enero, por el que se modifica el Reglamento del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas, aprobado por el Real Decreto 439/2007, de 30 de marzo, para dar cumplimiento a las medidas contenidas en el Estatuto del Artista en materia de retenciones, in: Boletín Oficial del Estado, de 25 de enero de 2023, nº 21, 10286-10289.

Real Decreto 439/2007, de 30 de marzo, por el que se aprueba el Reglamento del Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas y se modifica el Reglamento de Planes y Fondos de Pensiones, aprobado por Real Decreto 304/2004, de 20 de febrero, in: Boletín Oficial del Estado, de 31 de marzo de 2007, n.º 78, 14097-14149.

Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley Reguladora de las Haciendas Locales, in: Boletín Oficial del Estado, de 4 de abril de 2016, n.º 81, 10284-10342.

Real Decreto Legislativo 2/2004, de 5 de marzo, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley Reguladora de las Haciendas Locales, in: Boletín Oficial del Estado, de 9 de marzo de 2004, n.º 59, 10284-10342.

STC 177/2016, de 20 de octubre de 2016, in: Boletín Oficial del Estado, de 25 de noviembre de 2016, n.º 285, 82751-82783.

STC 233/2015, de 5 de noviembre de 2015, Boletín Oficial del Estado, de 11 de diciembre de 2015, n.º 296, 117150-117197.

STC 247/2007, de 12 de diciembre de 2007, in: Boletín Oficial del Estado, de 15 de enero de 2008, n.º 13, 3-52.

UNESCO, Directrices Prácticas para la aplicación de la Convención del Patrimonio Mundial, Madrid: Ministerio de Cultura, 2008.

UNESCO, Protocolo a la Convención para la protección de los bienes culturales en caso de conflicto armado. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www.unesco.org/es/legal-affairs/protocol-convention-protection-cultural-property-event-armed-conflict.

Bibliografía

CASAL CHICO, C., El Museo Diocesano Catedralicio de Lugo. Un museo con historia. Boletín del Museo Arqueológico Nacional, 35, Madrid: Ministerio de Cultura y Deporte, 2017, 1562-1570.

CORRAL SALVADOR, C., El Patrimonio Cultural de la Iglesia y su normativa plural, in: Estudios eclesiásticos: Revista de investigación e información teológica y canónica, 76/296, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2001, 87-113.

GARCÍA MARTÍNEZ, E., Cuánto cobra el ayuntamiento por la licencia de obra y cómo solicitarla. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www.idealista.com/news/inmobiliario/vivienda/2023/10/08/807616-cuanto-cobra-el-ayuntamiento-por-la-licencia-de-obra-y-como-solicitarla.

GONZÁLEZ-VARAS IBÁÑEZ, I., Conservación del patrimonio cultural. Teoría, historia, principios y normas, 2ª ed., Madrid: Cátedra, 2018.

HERNÁNDEZ RIAÑO, P., España recorta en una década más del 90% la inversión en conservación de las catedrales. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://elpais.com/cultura/2019/04/20/actualidad/1555768601_625103.html.

MAIER ALLENDE, J., II Centenario de la Real Cédula de 1803. La Real Academia de la Historia y el inicio de la legislación sobre el Patrimonio Arqueológico y Monumental en España. Boletín de la Real Academia de la Historia, 200/3, Madrid: Real Academia de la Historia, 2003, 439-473.

PROFESORES DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe, 8º ed., Madrid: BAC, 2018.

XUNTA DE GALICIA, Rueda destaca la puesta en marcha del Plan de Catedrales que, dotado con 38 M€, permitirá la mejora de la conservación de los conjuntos catedralicios de Galicia. [online] [ref. de 03 de mayo de 2025]: https://www.xunta.gal/es/hemeroteca/-/nova/128484/rueda-destaca-puesta-marcha-del-plan-catedrales-que-dotado-con-38-permitira-mejora

REDC 82 (2025) *155-172*, ISSN: 0034-9372

Reutilización adaptativa de edificios del patrimonio religioso. Un caso de estudio de un convento del siglo XVI en Miranda de Ebro

Adaptive Reuse of Religious Heritage Buildings. A Case Study of the 16th-Century Convent in Miranda de Ebro

Melisa de Castro
CBRE España, Madrid

Samuel Azasu
School of Architecture, University of Navarra
sazasu@unav.es
ORCID: 0000-0003-2296-8840

David Echeverry
School of Economics and Business, University of Navarra
decheverryp@unav.es
ORCID: 000-0002-6971-148X

Recepción: 09 de mayo de 2025
Aceptación: 28 de mayo de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.155

Resumen

La reutilización adaptativa de los edificios patrimoniales eclesiásticos es cada vez más necesaria, ya que las instituciones religiosas se enfrentan a una disminución de las vocaciones, restricciones financieras y cambios en sus funciones sociales. Este estudio examina la reutilización adaptativa de un convento del siglo XVI en Miranda de Ebro, España, utilizando un modelo de evaluación validado y adaptado a los edificios patrimoniales religiosos. El proceso de reutilización adaptativa consiste en transformar los espacios sagrados en lugares con nuevas funciones, conservando al mismo tiempo su importancia arquitectónica, histórica y cultural. En España, donde la Iglesia católica gestiona aproximadamente el 80 % de los lugares patrimoniales protegidos, este tipo de intervenciones son urgentes y complejas. El estudio analiza los factores económicos, sociales, culturales y eclesiásticos que influyen en la viabilidad y la sostenibilidad de los esfuerzos de la reutilización. Entre los principales beneficios de la reutilización adaptativa se encuentran la sostenibilidad ambiental, la revitalización económica y la implicación comunitaria, sin embargo los edificios religiosos presentan retos únicos debido a su simbología espiritual, su protección legal y su gestión institucional. Los resultados indican que una función híbrida cívico-cultural representa la opción de reutilización más viable y respetuosa para el convento. El artículo concluye con recomendaciones políticas para apoyar una reutilización sensible culturalmente y fortalecer la cooperación entre la Iglesia y las autoridades. Este estudio contribuye al avance de las metodologías de reutilización adaptativa y ofrece un marco replicable para los académicos y profesionales que se dedican a la remodelación del patrimonio eclesiástico.

Palabras clave: Reutilización adaptativa, patrimonio religioso, conservación del patrimonio cultural, desarrollo urbano sostenible, preservación histórica.

Abstract

The adaptive reuse of ecclesiastical heritage buildings is becoming increasingly necessary as religious institutions grapple with declining vocations, financial constraints, and changing societal roles. This study examines the adaptive reuse of a 16th-century convent in Miranda de Ebro, Spain, using a validated evaluative model tailored to religious heritage buildings. The adaptive reuse process involves transforming sacred spaces into venues with new functions while preserving their architectural, historical, and cultural significance. In Spain, where the Catholic Church oversees approximately 80% of protected heritage sites, such interventions are both urgent and complex. The study analyzes the economic, social, cultural, and ecclesiastical factors influencing the feasibility and sustainability of reuse efforts. Key benefits of adaptive reuse include environmental sustainability, economic revitalization, and community engagement, but religious buildings present unique challenges due to their spiritual symbolism, legal protection, and institutional

governance. Findings indicate that a hybrid civic-cultural function represents the most viable and respectful reuse option for the convent. The paper concludes with policy recommendations to support culturally sensitive reuse and strengthen cooperation between Church and authorities. This study contributes to the advancement of adaptive reuse methodologies and offers a replicable framework for scholars and practitioners navigating ecclesiastical heritage redevelopment.

Keywords: Adaptative Reuse, religious Heritage Buildings, Cultural Heritage Conservation, Sustainable Urban Development, Historical Preservation.

1. INTRODUCTION

The adaptive reuse of heritage buildings has gained increasing importance as cities strive to balance heritage conservation with sustainable urban development. While preserving architectural and historical value is essential for maintaining cultural identity across generations[1], heritage buildings are simultaneously facing increasing obsolescence and underutilization, especially in the case of religious structures. This conflict is particularly pronounced in Spain, where the Catholic Church is responsible for a significant share of buildings classified as *Bien de Interés Cultural* (BIC), or *Asset of Cultural Interest*.

The Catholic Church in Spain faces an unprecedented convergence of challenges related to the management of its real estate. Religious heritage buildings, once central to community life, are now facing declining use due to societal secularization, financial strain on religious institutions, and a significant reduction in vocations. For instance, according to data from the *Office of Statistics and Sociology of the CEE (Conferencia Episcopal Española,* Spanish Episcopal Conference*)*, between 2012 and 2021, baptisms in Spain fell from 268,810 to 149,711, while marriages declined from 62,847 to 25,762. These trends suggest that many religious buildings are increasingly vacant, deteriorating, or dismantled, resulting in the loss of architectural, cultural, and spiritual value (Dedeu, 2019). The challenge is further compounded by the limited resources of the Church, which relies heavily on diminishing contributions from the faithful to finance the upkeep of these properties.

1 F. ARFA - H. ZIJLSTRA - B. LUBELLI - W. QUIST, Adaptive Reuse of Heritage Buildings: From a Literature Review to a Model of Practice, in: The Historic Environment: Policy & Practice, 13 (2022) 1–23, https://doi.org/10.1080/17567505.2022.2058551.

Furthermore, the relationship between ecclesiastical and civil authorities is marked by legal complexity and fragmented responsibilities, complicating cooperation on reuse initiatives. Efforts to address this issue have begun to emerge at institutional levels. In 2018, the Vatican published the *Guidelines on Decommissioning and Ecclesial Reuse of Churches*, which provide a structured framework for repurposing sacred spaces while maintaining respect for their symbolic and community roles[2]. These guidelines stress the role of local bishops in evaluating proposals, the need to avoid profanation, and the ethical imperative of community involvement. Such perspectives are particularly relevant in countries like Spain, where diocesan authorities and religious orders retain ownership over a substantial portion of heritage buildings.

The challenge extends beyond heritage conservation. Adaptive reuse aligns with global sustainability goals by reducing the need for new construction, preserving embodied energy, and revitalizing urban areas[3]. However, adaptive reuse in the religious context presents distinct obstacles—ranging from strict conservation laws and architectural constraints to the need for stakeholder consensus and market demand alignment[4]. Furthermore, the discipline still lacks a universally accepted, multidimensional framework for evaluating adaptive reuse potential—especially in religious settings where cultural significance and community memory complicate purely economic calculations.

The core problem remains how to assign new, appropriate uses to religious heritage buildings that are not only economically viable but also culturally sensitive, spatially coherent, and legally permissible. These realities make adaptive reuse a crucial strategy but one requiring cultural sensitivity, institutional coordination, and flexible policy frameworks. This study examines the adaptive reuse of a 16th-century convent in Miranda de Ebro, Spain, through a validated evaluative model tailored to religious heritage. Specifically, it assesses the economic, social, and cultural factors that influence the feasibility and long-term sustainability of

2 PONTIFICIUM CONSILIUM DE CULTURA, Decommissioning and ecclesial reuse of churches (ref. 17 December 2018) http://www.cultura.va/content/dam/cultura/docs/pdf/beniculturali/ guidelines.pdf; A. LONGHI, Redundant religious heritage: From burdensome legacy to plentiful resource, 2023.

3 B. PLEVOETS - K. V. CLEEMPOEL, Adaptive Reuse of the Built Heritage: Concepts and Cases of an Emerging Discipline, Londres: Routledge, 2019; K. DYSON - J. MATTHEWS - P. E. D. LOVE, Critical success factors of adapting heritage buildings: An exploratory study, in: Built Environment Project and Asset Management, 6/1 (2016) 44–57, https://doi.org/10.1108/BEPAM-01-2015-0002.

4 M. VAN DER MEULEN, Interior convertions: Redesigning the Village Church for Adaptive Reuse, in: IN_BO. Ricerche e Progetti per Il Territorio, La Città e l'architettura, 8/11 (2017), art. 11, https://doi.org/10.6092/issn.2036-1602/6353. A. SEDOVA, Impact analysis on adaptive reuse of obsolete ecclesiastical cultural heritage, in: European Journal of Cultural Management and Policy, 12 (2022) 11083, https://doi.org/10.3389/ejcmp.2022.11083.

reuse interventions. The ultimate objective is to identify viable future uses for the convent that honor its historical significance while fulfilling contemporary community needs. By doing so, this paper contributes to the advancement of adaptive reuse methodologies and offers a replicable framework for practitioners and scholars engaged in heritage redevelopment across Southern Europe and beyond.

2. LITERATURE REVIEW

Adaptive reuse refers to the process of transforming existing buildings—often obsolete or underutilized—into spaces with new functions while preserving their architectural, historical, and cultural significance[5]. It is now recognized as a multidisciplinary approach involving fields such as architecture, planning, sustainability, heritage conservation, and urban design. Originally emerging from conservation and sustainability movements in the 1970s, adaptive reuse has evolved into a practical response to contemporary urban challenges, including resource efficiency, identity preservation, and land scarcity[6].

This approach has relevance in the context of religious heritage buildings. As the ecclesiastical function of many structures becomes obsolete, their preservation requires creative interventions that maintain cultural identity while offering new public or private functions[7]. The spiritual symbolism and protected legal status of such sites make them uniquely complex for reuse, especially in countries like Spain, where the Catholic Church manages the largest number of buildings designated as *Bien de Interés Cultural* (BIC).

A variety of reuse strategies exist, including cultural, residential, commercial, educational, and tourism adaptations[8]. In religious contexts, adaptive reuse often

5 B. PLEVOETS - K. V. CLEEMPOEL, Adaptive Reuse; K. DYSON - J. MATTHEWS - P. E. D. LOVE, Critical success factors.

6 F. LANZ - J. PENDLEBURY, Adaptive reuse: A critical review, in: The Journal of Architecture, 27/2–3 (2022) 441–462, https://doi.org/10.1080/13602365.2022.2105381; Y. MERT, Contribution to sustainable development: Re-development of post-mining brownfields, in: Journal of Cleaner Production, 240 (2019) 118212, https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2019.118212

7 DIMODUGNO, D., Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale, in: Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, Torino: Università di Torino, 2023; R. DEDEU, Bienes Culturales de la Iglesia, patrimonio de todos [online] [ref. 11 April 2019]: https://gabeirasyasociados.com/bienes-culturales-de-la-iglesia-patrimonio-de-todos/.

8 A. AMATO - M. ANDREOLI - M. ROVAI, Adaptive Reuse of a Historic Building by Introducing New Functions: A Scenario Evaluation Based on Participatory MCA Applied to a Former Carthusian Monastery in Tuscany, Italy, in: Sustainability, 13/4 (2021), art. 4, https://doi.org/10.3390/su13042335; H. REMØY - T. VAN

transforms former churches, monasteries, or convents into libraries, cultural centers, social housing, or mixed-use developments while preserving their architectural identity.

Key benefits include environmental sustainability—through reduced construction waste and preservation of embodied energy—and economic revitalization, including increased land value, reduced material use, and the attraction of tourism and business[9]. Socially, adaptive reuse contributes to community engagement, urban regeneration, and cultural continuity by retaining historic landmarks as part of the living urban fabric.

Successful adaptive reuse is driven by multiple interrelated factors. These include understanding a building's historical and cultural significance, engaging local stakeholders, maintaining architectural integrity, and ensuring long-term financial viability[10]. Community support, flexible design approaches, and sustainable material use also emerge as critical contributors.

Religious buildings require sensitivity due to their spiritual context. Projects that fail to recognize symbolic meanings, or that neglect proper stakeholder engagement, often face social backlash or planning delays[11]. Furthermore, strict conservation regulations and lack of adaptive planning policies can severely constrain the design flexibility required for new uses.

Several models have been proposed to assess and guide adaptive reuse strategies. One of the most comprehensive is the Adaptive Reuse Strategies Model for Heritage Buildings developed by Misirlisoy & Günçe[12], which outlines a five-step methodology: defining stakeholders, analyzing the existing structure, establishing conservation needs, identifying adaptive reuse potentials, and selecting viable

DER VOORDT, Adaptive reuse of office buildings into housing: Opportunities and risks, in: Building Research & Information, 42/3 (2014) 381–390, https://doi.org/10.1080/09613218.2014.865922

9 S. DE GREGORIO - M. DE VITA - P. BERARDINIS - L. PALMERO; A. RISDONNE, Designing the Sustainable Adaptive Reuse of Industrial Heritage to Enhance the Local Context, in: Sustainability, 12 (2020) 9059, https://doi.org/10.3390/su12219059; I. E. AIGWI - T. EGBELAKIN - J. INGHAM - R. PHIPPS, A performance-based adaptive reuse framework for underutilised historical buildings, in: Cities, 82 (2018) 1–14, https://doi.org/10.1108/ijbpa-01-2018-0007.

10 ARFA et al., 2022; P. A. BULLEN - P. E. D. LOVE, Factors influencing the adaptive re-use of buildings, in: Journal of Engineering, Design and Technology, 9/1 (2011) 32–46, https://doi.org/10.1108/17260531111121459.

11 SEDOVA, 2022; FUTURE OF RELIGIOUS HERITAGE, Report 2010–2012 (ref. 2012) https://www.frh-europe.org/cms/wp-content/uploads/2018/01/2010-2012-FRH-Activity-report-and-financial-statement.pdf

12 D. MISIRLISOY - K. GÜNÇE, Adaptive reuse strategies for heritage buildings: A holistic approach, in: Sustainable Cities and Society, 26 (2016) 91–98, https://doi.org/10.1016/j.scs.2016.05.017

future functions. This model is adaptable to various contexts and includes criteria across economic, cultural, environmental, and architectural dimensions.

Other notable tools include:

- The Adaptive Reuse Potential (ARP) Model[13], which ranks buildings based on reuse feasibility across sustainability dimensions.
- The System Dynamics Model[14], which evaluates urban rehabilitation scenarios over time.
- Reno-Evalue[15], which integrates environmental, economic, and social factors for early-stage renovation planning.

Additionally, Participatory Multi-Criteria Analysis (MCA), as used by Amato et al. (2021), engages stakeholders in evaluating future uses based on community needs, economic viability, and cultural integration.

Despite increasing scholarly attention, research on adaptive reuse—especially of religious heritage buildings—still faces several gaps. First, while multiple evaluation models exist, few have been tested in practical projects involving religious typologies. Second, most tools emphasize either architectural or economic feasibility but fail to integrate stakeholder governance and cultural sensitivity comprehensively. Third, there is limited empirical evidence from Southern Europe, particularly Spain, where legal rigidity and high historic density demand context-specific frameworks.

Drawing on this review, the study addresses the following core research questions:

1. What are the key cultural, economic, and social factors influencing the adaptive reuse of religious heritage buildings in Spain?
2. How can a structured model—such as that of Misirlisoy & Günçe—be applied to evaluate and guide the reuse of a specific religious heritage building?

13 C. LANGSTON - F. K. W. WONG - E. C. M. HUI - L. Y. SHEN, Strategic assessment of building adaptive reuse opportunities in Hong Kong, in: Building and Environment, 43/10 (2008) 1709–1718, https://doi.org/10.1016/j.buildenv.2007.10.017

14 M. C. P. SING - P. E. D. LOVE - H. J. LIU, Rehabilitation of existing building stock: A system dynamics model to support policy development, in: Cities, 87 (2019) 142–152, https://doi.org/10.1016/j.cities.2018.09.018

15 P. A. JENSEN - E. MASLESA, Value based building renovation – A tool for decision-making and evaluation, in: Building and Environment, 92 (2015) 1–9, https://doi.org/10.1016/j.buildenv.2015.04.008

3. What challenges and opportunities arise when applying these tools to a case study like the 16th-century convent in Miranda de Ebro?

3. METHODOLOGY

This study adopts a qualitative case study approach, chosen for its ability to provide rich, contextualized understanding of the complex factors influencing the adaptive reuse of religious heritage buildings. As Baxter and Jack, and Flyvbjerg argue[16], case studies are especially suited to exploring phenomena embedded in real-life contexts, where multiple variables—cultural, historical, economic, and regulatory—interact in unique ways. In the context of religious heritage buildings, which involve sensitive cultural meaning and rigid institutional frameworks, a case study approach facilitates not only descriptive depth but also the practical validation of reuse methodologies.

The selected case is a 16th-century convent in Miranda de Ebro, Spain, owned by a religious congregation. The building previously underwent adaptive reuse as a hospice, but this use proved economically unsustainable, leading to its closure. The building is currently unoccupied and represents a financial burden due to its protected status and ongoing maintenance needs.

This case was selected for several reasons:

- It is a religious heritage building that has already experienced an unsuccessful adaptive reuse, offering the opportunity to analyze both success and failure factors.
- It is representative of the broader category of ecclesiastical properties in Spain facing obsolescence.
- The researcher's close relationship with the congregation ensures access to comprehensive archival data and stakeholder interviews.
- It provides a platform to test the applicability and validity of a recognized adaptive reuse evaluation model in a Southern European context.

16 P. BAXTER - S. JACK, Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers, in: The Qualitative Report, 13/4 (2008) 544–559, https://doi.org/10.46743/2160-3715/2008.1573; B. FLYVBJERG, Five misunderstandings about case-study research, in: Qualitative Inquiry, 12/2 (2006) 219–245, https://doi.org/10.1177/1077800405284363

To structure the evaluation process, the study uses the Adaptive Reuse Strategies for Heritage Buildings model proposed by Misirlisoy & Günçe. This model is well-suited for religious heritage applications due to its holistic inclusion of architectural, cultural, economic, and community factors. The model consists of five stages:

1. Definition of Actors – Identifying stakeholders involved in the reuse decision: users, producers (e.g., architects and planners), investors, and regulators.
2. Analysis of the Existing Fabric – Examining the physical condition, heritage value, and functional limitations of the structure.
3. Definition of Conservation Actions – Categorizing required interventions (maintenance, restoration, remodeling).
4. Definition of Adaptive Reuse Potentials – Assessing opportunities across economic, functional, and sociocultural dimensions.
5. Decision of Possible New Functions – Evaluating and selecting the most viable use scenario: original, mixed-use, or new function.

This model was selected over others due to its flexibility, qualitative methodology, and proven adaptability across different European contexts. It has also been proposed in recent literature as particularly relevant to the complex, multi-stakeholder decisions involved in religious heritage projects.

Data was collected through a triangulated strategy to ensure rigor and depth:

- Archival Research: Historical documentation, blueprints, and records concerning the building's original and adaptive uses.
- Site Analysis: Architectural and spatial assessment of the building's fabric, layout, deterioration, and constraints.
- Stakeholder Interviews: In-depth interviews with members of the religious order, local planners, and potential users to gather insight into cultural significance, past failures, and future aspirations.

Additionally, comparative case studies from similar adaptive reuse projects were analyzed to identify best practices and patterns.

The five-step model by Misirlisoy & Günçe was used as the guiding structure for data analysis. Each step involved a set of guiding questions and decision criteria adapted from the original framework. Results were interpreted through thematic coding, with stakeholder input used to validate interpretations where applicable.

To ensure validity, the study aligns its research design and questions with established academic literature and frameworks. The use of a structured model allows for replication and transparency in the evaluative process. Reliability is further strengthened by systematic documentation of data collection methods, triangulation of sources, and stakeholder corroboration during interviews and analysis. The inclusion of religious perspectives was prioritized in stakeholder interviews, including conversations with members of the owning congregation, who expressed a desire to preserve the convent's spiritual dignity while opening it to new community uses. Their insights contributed to understanding the emotional and theological considerations that formal evaluation models often overlook.

4. RESULTS

The first stage of analysis involved identifying the key stakeholders relevant to the adaptive reuse of the 16th-century convent in Miranda de Ebro (see figure 1). This included both internal and external actors. Internally, the property owner—a religious congregation—was central, alongside potential investors, architects, and project managers. Externally, the list extended to local government representatives, heritage conservation bodies, and the broader local community. This stakeholder mapping clarified the various roles, interests, and levels of influence each group would hold throughout the planning and implementation process. Notably, the religious order served a dual role as both custodian of the physical property and as a guardian of its cultural and symbolic heritage, while municipal authorities were identified as potential co-financiers, particularly within the scope of heritage preservation and tourism initiatives.

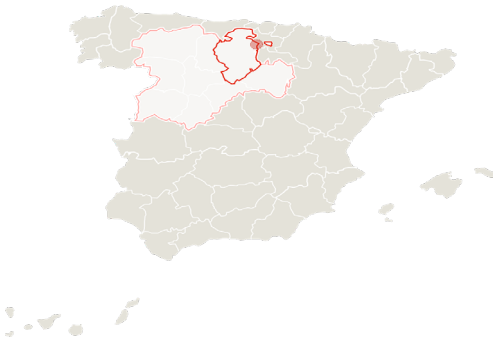

Figure 1: Location of Miranda de Ebro
Source: By the authors

In the second phase, the analysis of the existing architectural fabric confirmed that the convent—originally a Baroque complex—retains essential historical and spatial features, including a cloister, a chapel, several courtyards, and monastic living quarters (figures 2 and 3). Architecturally, the structure holds substantial historical and typological value. However, its prior adaptation into a hospice introduced interior modifications that now limit spatial flexibility for alternative uses. Although the building remains structurally sound, it requires interventions in the roof, internal plasterwork, and mechanical systems. At the urban scale, the convent is situated within the city's historic core, an area marked by demographic decline and economic stagnation. The aging local population and limited disposable income constrain the viability of high-end commercial or residential redevelopment, steering reuse options toward community-oriented or low-impact civic programs.

Figure 2: Courtyard of the convent
Source: Google Images

The third stage focused on conservation actions. Given the building's heritage status and well-preserved elements, the appropriate strategy involves restoration and rehabilitation rather than invasive remodeling. The proposed interventions prioritize architectural integrity, particularly with regard to culturally significant components such as the cloister and chapel. At the same time, compliance with contemporary standards for safety, accessibility, and functionality is considered essential. As such, the project would necessitate infrastructure upgrades without compromising the building's historic character.

Figure 3: Dining area, cloister and interior spaces
Source: Google Images

In the fourth stage, the adaptive reuse potential was evaluated across economic, social-cultural, and functional-legal dimensions. Economically, the convent's previous function as a hospice proved unsustainable, primarily due to limited demand and high operating costs. However, alternate functions—particularly those centered around education, cultural tourism, and community services—present stronger financial viability when paired with moderate public or philanthropic investment. Co-working spaces, creative training centers, or cultural hubs are considered suitable and economically supportable. Socially and culturally, the convent remains a valued landmark within the community. Local stakeholders expressed a strong preference for public-facing uses that preserve access and promote cohesion, including proposals for public libraries, art exhibitions, or youth-focused programming. Functionally and legally, the building's internal segmentation allows for diverse uses to coexist. However, its designation as a *Bien de Interés Cultural* restricts major structural interventions, limiting options such as hotels or retail operations that require significant internal modification or traffic flow.

Finally, the fifth stage examined specific future use scenarios. Maintaining its former use as a hospice was ruled out due to high operational costs and insufficient demand. A second scenario—a mixed-use adaptation—was identified as the most viable option. This approach would integrate civic and cultural uses such as exhibition areas, multipurpose training facilities, and rentable facilities for community events or social enterprises. Such a strategy not only aligns with stakeholder priorities and architectural constraints but also enhances eligibility for regional redevelopment funding. A third scenario proposing full commercial transformation (e.g., boutique accommodation) was considered incompatible both legally and culturally, given the site's spiritual significance and urban zoning restrictions.

Overall, the study recommends a hybrid civic-cultural function as the most sustainable and contextually appropriate path forward for the convent's adaptive reuse.

5. DISCUSSION

The adaptive reuse of the Miranda de Ebro convent offers compelling insights into the practical application of theoretical models and the multidimensional challenges faced in the repurposing of religious heritage buildings. The case supports and extends existing frameworks—particularly the five-step methodology proposed by Misirlisoy & Günçe in 2016— by testing its applicability in a Southern European context with strong religious, historical, and regulatory constraints.

The first major finding is that the success of adaptive reuse in religious heritage contexts is not merely a function of architectural feasibility or financial potential, but is equally dependent on cultural compatibility, stakeholder engagement, and contextual flexibility. This aligns with the conclusions drawn by Dyson et al. (2016) and Arfa et al. (2022), who emphasize the role of community integration and symbolic continuity in such projects.

Comparing the convent case with other European adaptive reuse projects, it becomes clear that congruence between old and new functions—termed "functional matching"—is one of the most critical determinants of reuse success. In Miranda de Ebro, the previous reuse as a hospice failed due to economic unsustainability and poor alignment with local demand. In contrast, the proposed cultural-educational hybrid functions exhibit a closer fit with the site's historical identity and community needs, enhancing the likelihood of long-term acceptance and viability.

Another important contribution of the study lies in refining the reuse evaluation model. While Misirlisoy & Günçe's framework provides a strong qualitative basis, the Miranda case shows the value of integrating local policy incentives, demographic trends, and municipal development plans into the early stages of reuse assessment. For instance, local funding mechanisms and revitalization goals from the city council and regional bodies provided critical inputs in shaping viable reuse scenarios.

Furthermore, the study highlights that adaptive reuse of religious buildings demands a broader definition of sustainability—one that encompasses spiritual,

cultural, and social dimensions, not just environmental and economic criteria. This holistic perspective is echoed in literature from Longhi and Dimodugno[17], who argue that religious spaces are deeply embedded in collective memory and should be repurposed in ways that retain this intangible heritage.

The role of design and architectural restraint also emerged as a key success factor. Minimizing intrusive changes, preserving significant elements like cloisters and chapels, and creatively adapting interior layouts without undermining the building's character were consistently emphasized by stakeholders and confirmed by precedent studies[18].

Finally, the case reinforces the notion that institutional support and community involvement are indispensable. From zoning flexibility and financial aid to participatory planning, successful reuse strategies require co-governance frameworks that mobilize both public and private actors. Participatory MCA tools such as those described by Amato et al. (2021) are instrumental in facilitating this collaborative evaluation process.

As the research is focused on a single case study in Miranda de Ebro, a medium-sized Spanish city, the findings may not be universally generalizable to all urban contexts. The specificity of the cultural, institutional, and economic context limits the broader applicability of certain recommendations. Second, the data collection process—while rich in archival resources and stakeholder input—was constrained by a limited number of interviews with community actors, which may have reduced the depth of understanding regarding local social dynamics.

In addition, some technical and economic data were incomplete or difficult to retrieve due to privacy concerns and the religious order's internal documentation protocols. These factors limited the possibility of conducting a fully quantitative feasibility analysis, which could complement the qualitative methodology used in this research.

17 A. LONGHI, Redundant religious heritage: From burdensome legacy to plentiful resource, 2023; D. DIMODUGNO, Gli edifici di culto come beni culturali in Italia. Nuovi scenari per la gestione e il riuso delle chiese cattoliche tra diritto canonico e diritto statale, in: Quaderni del Dipartimento di Giurisprudenza dell'Università di Torino, Torino: Università di Torino, 2023.

18 H. REMØY - T. VAN DER VOORDT, Adaptive reuse of office buildings into housing: Opportunities and risks, in: Building Research & Information, 42/3 (2014) 381–390, https://doi.org/10.1080/09613218.2014.865922; L. ITARD - G. KLUNDER, Comparing environmental impacts of renovated housing stock with new construction, in: Building Research and Information, 35/3 (2007) 252–267.

This research confirms the potential of adaptive reuse as a sustainable and culturally sensitive strategy for preserving religious heritage buildings that have fallen into disuse. The findings demonstrate that the application of the Misirlisoy & Günçe model provides a viable evaluative tool that accommodates economic, cultural, and social dimensions, particularly when applied to sacred spaces with unique community attachments.

By testing this model on the 16th-century convent in Miranda de Ebro, the study has illustrated both the challenges and opportunities inherent in adaptive reuse. Notably, the convent's prior failure as a hospice highlights the risks of functional mismatches, while the proposed hybrid cultural and educational function illustrates the importance of aligning new uses with community needs, historical continuity, and economic feasibility

Three key drivers of successful reuse were identified: (1) stakeholder alignment and transparency, (2) compatibility between the original building spirit and the proposed new function, and (3) support from institutional frameworks and urban planning policy. Conversely, barriers include rigid zoning laws, high restoration costs, and the absence of financial incentives for culturally aligned development.

Comparative reflections also support the selected reuse model. In Tuscany, France, and southern Germany, similar projects have demonstrated the viability of integrating cultural and educational functions into former convents and churches, provided that ecclesiastical stakeholders are included from the earliest stages. In this respect, Spain lags behind other European contexts in establishing formal reuse protocols that integrate theological, legal, and social criteria.

Based on the insights generated from this case study, several policy actions are recommended to support the sustainable and culturally sensitive adaptive reuse of religious heritage buildings. First, there is a clear need for both national and municipal governments to develop comprehensive guidelines specifically addressing the reuse of religious structures. These should be inspired from the Vatican's 2018 reuse framework while being tailored to the requirements of secular planning systems and local governance contexts.

Second, financial incentives must be aligned with reuse goals. Tax benefits, targeted grants, and co-financing mechanisms through public—private partnerships should be made available to projects that demonstrate cultural sensitivity, social impact, and environmental responsibility. Projects that pursue recognized

certifications such as LEED or BREEAM should be prioritized in funding assessments, as these frameworks reinforce sustainability and long-term performance.

Third, land use and zoning regulations should be updated to facilitate the flexible reclassification of religious and heritage buildings. Adaptive reuse often demands transitions into mixed-use or community-oriented formats, and such changes must be enabled without undermining architectural integrity or heritage protections. This calls for a more dynamic and responsive urban planning approach.

Fourth, participatory evaluation processes should be institutionalized through the use of tools like Multi-Criteria Analysis (MCA). Engaging local stakeholders at the earliest planning stages ensures that proposed functions align with both community needs and the symbolic value of the building. This is particularly important in cases involving spiritual or emotionally significant landmarks, where public acceptance is a critical success factor.

Fifth, Church-State cooperation must be strengthened through the creation of joint task forces or institutional liaisons dedicated to ecclesiastical heritage reuse. Such structures could streamline permissions, coordinate funding, and align goals across secular and religious governance frameworks. Spanish regional and national governments should consider adopting models used in Italy, where ecclesiastical property reuse is managed through concordats and heritage compacts that respect religious autonomy while facilitating adaptive transformation.

Finally, capacity building is essential. Training programs should be developed for local governments, property owners, heritage professionals, and architects to build technical expertise in adaptive reuse, heritage-sensitive design, and cultural mediation. Such initiatives will help bridge the existing knowledge gap and empower actors to manage the complexities of religious building transformation more effectively.

In sum, this study offers both theoretical insights and practical strategies for the future of religious heritage buildings, particularly in regions facing high vacancy rates in ecclesiastical properties. Adaptive reuse—when carried out with cultural sensitivity, community participation, and institutional alignment—can become a transformative mechanism for urban revitalization, cultural preservation, and sustainable development. The ecclesiastical dimension of these buildings must remain at the forefront of reuse strategies to ensure spiritual continuity and respect for sacred traditions.

REFERENCES

AIGWI, I. E. – EGBELAKIN, T. - INGHAM, J. - PHIPPS, R., A performance-based adaptive reuse framework for underutilised historical buildings, in: Cities, 82 (2018) 1–14, https://doi.org/10.1108/ijbpa-01-2018-0007.

AMATO, A. – ANDREOLI, M. – ROVAI, M., Adaptive Reuse of a Historic Building by Introducing New Functions: A Scenario Evaluation Based on Participatory MCA Applied to a Former Carthusian Monastery in Tuscany, Italy, in: Sustainability, 13/4 (2021), art. 4, https://doi.org/10.3390/su13042335.

ARFA, F. H. – LUBELLI, B. – ZIJLSTRA, H. – QUIST, W., Criteria of "Effectiveness" and Related Aspects in Adaptive Reuse Projects of Heritage Buildings, in: Sustainability, 14/3 (2022), art. 3, https://doi.org/10.3390/su14031251.

ARFA. F. H. - ZIJLSTRA H. – LUBELLI, B. – QUIST, W., Adaptive Reuse of Heritage Buildings: From a Literature Review to a Model of Practice, in: The Historic Environment: Policy & Practice, 13 (2022) 1–23, https://doi.org/10.1080/17567505.2022.2058551.

BAXTER, P. - JACK, S., Qualitative Case Study Methodology: Study Design and Implementation for Novice Researchers, in: The Qualitative Report, 13/4 (2008) 544–559, https://doi.org/10.46743/2160-3715/2008.1573.

BULLEN, P. A. – LOVE, P. E. D., Factors influencing the adaptive re-use of buildings, in: Journal of Engineering, Design and Technology, 9/1 (2011) 32–46, https://doi.org/10.1108/17260531111121459.

DE GREGORIO, S. - DE VITA, M. - BERARDINIS, P. - PALMERO, L. - RISDONNE, A., Designing the Sustainable Adaptive Reuse of Industrial Heritage to Enhance the Local Context, in: Sustainability, 12 (2020) 9059, https://doi.org/10.3390/su12219059.

DEDEU, R., Bienes Culturales de la Iglesia, patrimonio de todos. [online] [ref. 11 April 2019]: https://gabeirasyasociados.com/bienes-culturales-de-la-iglesia-patrimonio-de-todos/.

DIMODUGNO, D., New Perspectives For The Reuse Of Catholic Churches In Europe: From A Common Problem To A Common Good. [online] [ref. 1 January 2023]: https://iris.unito.it/handle/2318/1906571.

DYSON, K. - MATTHEWS, J. - LOVE, P. E. D., Critical success factors of adapting heritage buildings: An exploratory study, in: Built Environment Project and Asset Management, 6/1 (2016) 44–57, https://doi.org/10.1108/BEPAM-01-2015-0002.

FLYVBJERG, B., Five misunderstandings about case-study research, in: Qualitative Inquiry, 12/2 (2006) 219–245, https://doi.org/10.1177/1077800405284363.

FUTURE OF RELIGIOUS HERITAGE, Report 2010–2012 (ref. 2012) https://www.frh-europe.org/cms/wp-content/uploads/2018/01/2010-2012-FRH-Activity-report-and-financial-statement.pdf.

ITARD, L. - KLUNDER, G., Comparing environmental impacts of renovated housing stock with new construction, in: Building Research and Information, 35/3 (2007) 252–267.

JENSEN, P. A. - MASLESA, E., Value based building renovation – A tool for decision-making and evaluation, in: Building and Environment, 92 (2015) 1–9, https://doi.org/10.1016/j.buildenv.2015.04.008.

LANGSTON, C. - WONG, F. K. W. - HUI, E. C. M. - SHEN, L. Y., Strategic assessment of building adaptive reuse opportunities in Hong Kong, in: Building and Environment, 43/10 (2008) 1709–1718, https://doi.org/10.1016/j.buildenv.2007.10.017.

LANZ, F. - PENDLEBURY, J., Adaptive reuse: A critical review, in: The Journal of Architecture, 27/2–3 (2022) 441–462, https://doi.org/10.1080/13602365.2022.2105381.

LONGHI, A., Redundant religious heritage: From burdensome legacy to plentiful resource, 2023.

MERT, Y., Contribution to sustainable development: Re-development of post-mining brownfields, in: Journal of Cleaner Production, 240 (2019) 118212, https://doi.org/10.1016/j.jclepro.2019.118212.

MISIRLISOY, D. - GÜNÇE, K., Adaptive reuse strategies for heritage buildings: A holistic approach, in: Sustainable Cities and Society, 26 (2016) 91–98, https://doi.org/10.1016/j.scs.2016.05.017.

PLEVOETS, B. - CLEEMPOEL, K. V., Adaptive Reuse of the Built Heritage: Concepts and Cases of an Emerging Discipline, London: Routledge, 2019.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE CULTURA, Decommissioning and ecclesial reuse of churches. [online] [ref. 17 December 2018]: http://www.cultura.va/content/ dam/cultura/docs/pdf/beniculturali/guidelines.pdf.

REMØY, H. - VAN DER VOORDT, T., Adaptive reuse of office buildings into housing: Opportunities and risks, in: Building Research & Information, 42/3 (2014) 381–390, https://doi.org/10.1080/09613218.2014.865922.

SEDOVA, A., Impact analysis on adaptive reuse of obsolete ecclesiastical cultural heritage, in: European Journal of Cultural Management and Policy, 12 (2022) 11083, https://doi.org/10.3389/ejcmp.2022.11083.

SING, M. C. P. - LOVE, P. E. D. - LIU, H. J., Rehabilitation of existing building stock: A system dynamics model to support policy development, in: Cities, 87 (2019) 142–152, https://doi.org/10.1016/j.cities.2018.09.018.

VAN DER MEULEN, M., Interior conversions: Redesigning the Village Church for Adaptive Reuse, in: IN_BO. Ricerche e Progetti per Il Territorio, La Città e l'architettura, 8/11 (2017), art. 11, https://doi.org/10.6092/issn.2036-1602/6353.

REDC 82 (2025) *173-197*, ISSN: 0034-9372

La legalidad en torno a la enajenación del retablo y frontal de la Virgen del Cabello

The legality around the alienation of the altarpiece and frontal of the Virgin of the Hair

HEGOA IBAZETA VILLA
Investigadora en Derecho de la cultura por la UC3M y la UNED
hegoa.ih@gmail.com
ORCID: 0009-0004-7905-9829

Recepción: 02 de mayo de 2025
Aceptación: 19 de junio de 2025

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.173

RESUMEN

El retablo y frontal de la Virgen del Cabello es una obra artística y religiosa del siglo XIV procedente del Monasterio de San Juan de Quejana, Álava, Euskadi. Sin embargo, actualmente el retablo y frontal se encuentra en el Art Institute of Chicago, Estados Unidos. La razón de su ubicación actual es que la obra fue enajenada en 1913 por las monjas dominicas del Monasterio con las licencias del Obispado de Vitoria y la Nunciatura. Además, la enajenación se ejecutó sin la validación del patronato, en este caso, la familia Alba, sucesora de los Ayala, familia fundadora del cenobio y de la obra. En efecto, la validez de esta enajenación ha sido cuestionada históricamente. Por consiguiente, el presente estudio introducirá los argumentos jurídicos en los cuales se podría fundamentar la ilegalidad de la enajenación.

Palabras clave: Bienes eclesiásticos, patronato, bienes culturales, patrimonio eclesiástico.

ABSTRACT

The Retable and Frontal of the Virgin of the Hair is a 14th-century religious and artistic work from the Monastery of San Juan de Quejana, Alava, Euskadi. However, the retable and frontal are currently housed at the Art Institute of Chicago, United States. The reason for its current location is that the Dominican nuns of the monastery with permission sold the work in 1913 from the Bishopric of Vitoria and the Nunciature. Nevertheless, the sale was carried out without the approval of the patronage, in this case, the Alba family, successors of the Ayala family, the founding family of the monastery and the work. Indeed, the legality of this sale has been historically questioned. Therefore, this study will introduce the legal arguments on which its ilegality could be based.

Keywords: Ecclesiastical goods, patronage, cultural goods, ecclesiastical heritage.

1. INTRODUCCIÓN

El retablo y frontal de la Virgen del Cabello es una obra artística y religiosa de finales del siglo XIV encargada por y bajo el patronato del Canciller Pedro López de Ayala y su esposa Leonor de Guzmán. Concretamente, la obra se fabricó para ser colocada en la Capilla de la Virgen del Cabello en el Monasterio de San Juan de Quejana, en las antiguas tierras de Ayala, actual Álava. Sin embargo, la obra se encuentra hoy día en el Art Institute of Chicago, Estados Unidos.

La razón de la ubicación actual del retablo y frontal de la Virgen del Cabello es que las monjas dominicas del Monasterio los enajenaron en 1913 con la validación del Obispado de Vitoria y la Nunciatura, pero con la precedente negativa de la patrona del Monasterio y sucesora de los Ayala, Duquesa de Alba, María del Rosario Falcó y Osorio. Por esta razón, la licitud de esta enajenación ha sido cuestionada históricamente, empero no ha habido hasta ahora un estudio que analizara la normativa legal de la misma. Por ello, el presente artículo analizará bajo qué textos legales se rigió la enajenación del retablo y frontal. De cualquier modo, se tiene que precisar que este estudio presenta la falta de documentación original que obstaculiza un mayor trabajo de campo. Por lo tanto, el artículo pretende ser una aproximación y/o reflexión más que una conclusión taxativa sobre la licitud de la enajenación de la obra ayalesa. Así pues, el enfoque del estudio desarrollará la enajenación del retablo y frontal de Quejana desde la presunción de que tanto la obra misma como la capilla del mismo nombre fueron bienes eclesiásticos propiedad de la Iglesia y no bienes civiles propiedad de los Ayala y/o sus sucesores.

De esta forma, para contextualizar la enajenación de la obra, se trabajará exclusivamente con la documentación obtenida en los documentos originales y con la información de ciertos autores que han trabajado sobre el Monasterio de San Juan de Quejana. Igualmente, para estudiar la legalidad en torno a la obra y su enajenación, el artículo acudirá al *ius canonicum* y al *ius civile*, con preferencia del primero. Asimismo, se trabajará la doctrina y la jurisprudencia canónica.

2. PROCEDENCIA Y ENAJENACIÓN DEL RETABLO Y FRONTAL DE LA VIRGEN DEL CABELLO

2.1. La procedencia ayalesa

El retablo y frontal de la Virgen del Cabello, hoy ubicada en el Art Institute of Chicago (AIC), Estados Unidos, es una obra procedente del Monasterio de San Juan de Quejana, cenobio fundado por la Familia Ayala.

Durante el siglo XIII los territorios hoy incorporados a la provincia de Álava en Euskadi, formaban parte de la llamada "Muy Noble y Muy Leal Tierra de Ayala"[1]. En concreto, el señorío de la tierra ayalesa residía en la persona de Fernán Pérez de Ayala. De hecho, el señor de Ayala llevó a cabo una reorganización de su poder para establecer el control sobre el territorio y asegurar el legado de su jurisdicción a sus descendientes. En primer lugar, Fernán Pérez de Ayala compuso una memoria genealógica en 1371[2] y al año siguiente instituyó el mayorazgo de los Ayala a favor de su hijo primogénito, Pedro López de Ayala[3]. Seguidamente, Fernán Pérez de Ayala redactó el fuero de Ayala en 1373 y reguló la "organización político-administrativa y judicial" de sus tierras[4]. Finalmente, en 1378 Fernán Pérez de Ayala otorgó la escritura del texto fundacional del Monasterio San Juan de Quejana, cenobio que erigió junto a su palacio[5]. Formaron parte del conjunto edificado de Quejana, la Iglesia de San Juan, el convento de monjas dominicas, el palacio de los Ayala y la Capilla de la Virgen del Cabello. De esta manera, los Ayala se convirtieron en patronos del Monasterio de Quejana.

Más adelante, en 1399, el Canciller Pedro López de Ayala, hijo del fundador Fernán Pérez, y su esposa, Leonor de Guzmán, construyeron en 1399 la llamada posteriormente como "Capilla de la Torre" y/o "Capilla de la Virgen del Cabello"[6]. El interior de la torre se divide en una planta baja de gran altura donde se encuentra la capilla, un primer piso noble y una terraza. En concreto, la capilla se erigió como lugar de sepultura de los Ayala y para el culto a la Virgen del

1 M. J. PORTILLA VITORIA, Catálogo monumental Diócesis de Vitoria, tomo VI: Las vertientes cantábricas del noroeste alavés, la ciudad de Orduña y sus aldeas, Vitoria: H. Fournier, S. A., 1988, 2.

2 A. PAZ MORO, Configuración patrimonial del monasterio de monjas dominicas de San Juan de Quejana, patronazgo del linaje de Ayala (1378-1524), in: *Hispania Sacra*, 69/139 (2017) 101-115, 103.

3 ARCHIVO HISTÓRICO DE LA NOBLEZA: FRIAS, CP. 532, D. 9., "Escritura por la que…".

4 A. DACOSTA - J. R. DÍAZ DE DURANA, El Fuero de Ayala entre su aprobación y su derogación (1373-1487): contexto y agenda, in: VV. AA., El «Fuero de Ayala»: Edición crítica y estudio del texto foral de 1373, el «Aumento» de 1469 y la «Proscripción» de 1487, Gijón: Ediciones Trea, 2023, 15-43, 21.

5 A. PAZ MORO, Configuración patrimonial, 103-104.

6 Lo atestigua la inscripción de la lápida que se encuentra debajo del coro de la primera planta de la capilla.

Cabello[7]. Así pues, en el centro de la capilla se erigieron los bustos sepulcrales de alabastro del canciller y su esposa. Respecto al retablo y frontal de la Virgen del Cabello, este fue encargado en 1396 por el mismo matrimonio como consta en el último registro en caracteres góticos del retablo[8]. En cualquier caso, Portilla destaca que la obra fue pintada para que sirviera "como marco del relicario de la Virgen del Cabello"[9].

Como señala la autora, la tradición cuenta que la imagen y relicario de la Virgen del Cabello, depositaria de un cabello de la Virgen María, había pertenecido al Cardenal Pedro Gómez de Barroso, y que a su muerte este se lo legó a su hermana Sancha Fernández de Barroso, abuela del Canciller Pedro López de Ayala[10]. Posteriormente, según Portilla, el relicario fue donado al Monasterio por Fernán Pérez de Ayala[11]. Por consiguiente, el retablo y frontal se ejecutó para ser colocada en el altar de la capilla funeraria enfrente de las efigies de los fundadores. Además, debido a su tamaño monumental pudiera ser que hubiese sido elaborada en la misma capilla. Igualmente, las dos piezas están realizados en temple y oro sobre tabla con materiales costosos y poco habituales[12]. Asimismo, el retablo y frontal es de tonos cálidos y rosáceos. Según Melero la obra fue elaborada por artistas locales[13]. A su vez, en el marco de madera se registran los escudos de los lobos andantes de los Ayala y los escudos de calderas de Leonor de Guzmán, aludiendo al encargo del matrimonio. Respecto a su estructura, el retablo posee dos registros; el de arriba tiene 7 escenas o compartimentos, y 9 el de abajo. El frontal solo tiene un único registro y 3 escenas o compartimentos. Además, cada escena tiene en la parte del recuadro el título o descripción de la misma en caracteres góticos. Según Melero, el retablo y frontal pertenece al gótico internacional arcaizante y goza de la "herencia del estilo lineal inglés avanzado" con la influencia italiana, más cerca de la pintura sienesa que de la giotesca[14]. Igualmente, tanto el retablo y frontal deben leerse de izquierda a derecha por ser el orden de las

7 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 785.

8 Art Institute of Chicago, Retable and Frontal of the Life of Christ and the Virgin. [online] [ref. de 26 abril 2025]: https://www.artic.edu/artworks/88793/retable-and-frontal-of-the-life-of-christ-and-the-virgin

9 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 792.

10 Ibid. 786.

11 Ibid. 796.

12 Según el AIC el retablo mide 257 × 669.9 cm y el frontal: 108 × 291.2 cm. Por el gran tamaño de la obra el AIC presume que hubiese sido construida en la misma capilla. Cfr. AIC.

13 M. MELERO MONEO, Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1396), in: *Locus amoenus*, 5 (2000) 49.

14 Ibid. 37.

escenas evangélicas[15]. Así, en el registro superior del retablo, se presentan los temas de la vida de Jesús, las bodas de Caná, la Resurrección, el Cristo Crucificado, la Ascensión de Jesús, Pentecostés y la Asunción de la Virgen. En el registro inferior del retablo se exponen las figuras orantes del Canciller y su hijo Fernán ante San Blas y Santo Tomas de Aquino, la Anunciación, la Visitación, el Nacimiento, la "Santa María", la Epifanía, la presentación de Jesús en el templo, la huida a Egipto y las figuras orantes de Leonor de Guzmán y María de Sarmiento. Por otro lado, en el frontal se muestran la Natividad de Jesús, la Virgen "encaecida" o recién parida[16], y el rey Melchor dialogando con Baltasar. En particular, son las dos escenas centrales del retablo las que presentan una mayor dificultad para su comprensión. Según Melero, los orantes presentes en la Crucifixión serían los nietos del canciller, Pedro y María López de Ayala[17]. Asimismo, en la escena "Santa María" está presente el edículo que según Portilla podría servir como fondo al relicario de la Virgen del Cabello[18].

Con el paso del tiempo, el linaje de los Ayala fue transformándose[19] hasta que durante el siglo XIX los patronatos de las entidades religiosas en Ayala pasaron a la Casa de Alba. Llegados a este punto, el retablo y frontal de la Virgen de Cabello no perduró más en el Monasterio de San Juan de Quejana al tiempo del matrimonio compuesto por la Duquesa de Alba y Berwick, María del Rosario Falcó y Osorio, y el Duque de Alba y Berwick, Carlos María Fitz-James Stuart y Portocarrero.

2.2. El contexto de la enajenación

Entrados ya en el siglo XIX, las monjas abandonaron el convento de Quejana durante tres meses debido a llegada de los franceses a lo largo de la guerra de la Independencia[20]. Por consiguiente, según el testimonio de Becerro a finales del siglo XIX la Capilla de la Virgen del Cabello fue "olvidada, abandonada y cerrada al culto", y el retablo y frontal permaneció escondido detrás de otro retablo en el

15 E. TORMO, Una Nota Bibliográfica... y algo más. Acerca del Inventario Monumental de Álava, y vergüenzas nacionales ante unos actos de impiedad histórica, in: Boletín de la Sociedad Española de Excursiones, 24/2 (1916) 152-160, 156.

16 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 791.

17 M. MELERO MONEO, op. cit. 47.

18 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 790.

19 Cfr. AA.VV., El linaje del Canciller Ayala, Vitoria-Gasteiz: Diputación Foral de Alava, 2007.

20 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 770.

testero de la capilla tras unos "horrorosos marcos de altar sin santos"[21]. Mismamente, Mendía también describió la capilla "á merced del abandono"[22].

Entonces, según las supuestas cartas originales sobre la venta de la obra que expuso Aspuru, la Priora Sor Amalia de la Esperanza y Osaba del Convento de Quejana inició la primera solicitud de venta del retablo y frontal en 1902, al enviar una carta a la patrona del Monasterio, la Duquesa de Alba, María del Rosario Falcó y Osorio. El marido de la duquesa había fallecido el año anterior. En esta carta fechada el 3 de marzo de 1902, la priora describió que una parte del retablo estaba "con bastantes desperfectos", y que la capilla no estaba "abierta al culto desde la guerra de la independencia" por encontrarse esta en mal estado[23]. Además, la priora incidió en que el "indicado retablo" ya tenía "persona que desea comprarlo". Por ende, seguidamente la priora solicitó vender "la parte del retablo indicada" con la autorización, primero de la duquesa, descrita en la carta como "patrono de casa", y segundo con el del "correspondiente del Prelado Diocesano". No obstante, al tiempo que la Duquesa de Alba informaba al Obispo de Vitoria Ramón Fernández de Piérola López de Luzuriaga sobre la carta recibida, esta respondió a la priora en 5 días de manera rápida y tajante. La Duquesa de Alba precisó lo siguiente a la priora en la carta fechada el 8 de marzo:

> Es resolución constante de esta casa no permitir la enajenación de ningún objeto artístico o de los antiguos dedicados al culto en las Iglesias y Conventos que son de nuestro Patronato (...) sentimos mi hijo y yo tener que oponer nuestra rotunda negativa[24].

En efecto, la duquesa se negó rotundamente a la enajenación de la obra. Sin embargo, la Duquesa de Alba falleció en 1904. Entonces, las monjas iniciaron una nueva solicitud de venta de la obra, pero se desconoce si volvieron a pedir licencia al patronato, en este caso, al hijo de los duques ya mayor de edad. Respecto a esta información que le sigue al proceso, Portilla atestiguó que, según los documentos a los que accedió, el 17 de mayo de 1908 la priora pidió al Obispo de Vitoria la licencia para enajenar "el retablo o tablero pintado que no está dedicado al culto y en el que se representan varios misterios de nuestra sacrosanta religión,

21 R. BECERRO DE BENGOA, Descripciones de Álava, Vitoria: Domingo Sar, 1918, 265-266.

22 S. DE MENDÍA ELEJALDE, El Condado de Ayala (Álava), Vitoria: ETVHI, 1892, 76.

23 J. ASPURU ORIBE, La venta del retablo del Convento de San Juan de Quejana, in: Aztarna revista de etnografía y difusión cultural del Alto Nervión, 52 (2019) 38-39. Para este estudio no se ha tenido acceso a las supuestas cartas originales que presentó Aspuru Oribe, supuestamente documentadas en el Archivo de la Casa de Alba. Además, para el presente estudio el Archivo de la Casa de Alba se ha mostrado desconocedor ante las mismas.

24 Ibid. 39.

si bien con muchos desperfectos"[25]. Entonces, según la autora, el Obispo de Vitoria, "con su informe favorable", trasladó la petición a la Nunciatura, y así, el 23 de mayo, "el Nuncio, Arzobispo de Filipinas", autorizó al Obispado de Vitoria que permitiera la enajenación de la obra. Consecuentemente, según estipuló Portilla, el 16 de junio el Obispo firmó la licencia, y el 20 de junio de 1908 se envió la validación de venta del retablo y frontal a las monjas[26].

Con posterioridad, concluidas las diligencias para conseguir la autorización considerada, fueron 5 años los que pasaron antes de que la obra fuese enajenada. Finalmente, como afirmó en 1913 la Priora Sor Engracia del C. de Jesús y Echevarría la enajenación del "Retablo o tablero" fue "a fines de Julio del presente año" por "la cantidad de 12.900 pesetas". Asimismo, la priora ensalzó que la obra se enajenó con las licencias del Obispo y el nuncio[27]. Así pues, una vez enajenada la obra, los datos sobre la emigración desde el Monasterio hasta la llegada al AIC en 1928 son variadas y difusas[28]. En cualquier caso, según la priora Sor Engracia del C. de Jesús y Echevarría la obra ya estaba fuera del Monasterio para finales de agosto de 1913[29]. A su vez, los datos de diversos autores coinciden en que la obra estuvo en Londres, concretamente en la Galería de Arte Español (*Spanish Art Gallery*) del coleccionista Lionel Harris. Por último, el coleccionista estadounidense Charles Deering habría comprado la obra a la Casa Harris, y por ello, el AIC confirma que la obra fue adquirida por el museo en 1928 como un regalo de Charles Deering[30]. Cabe señalar que un par de años después de la venta de la obra y anterior a su llegada al AIC, concretamente en 1916, Tormo denunció públicamente la enajenación del retablo y frontal, y sus siguientes declaraciones alimentaron el debate sobre la legalidad de la misma[31]:

> Y pregunto yo: ¿Hay algún defensor, de estos a ultranza, de la facultad libérrima de liquidar las preciosidades históricas y artísticas de nuestros monumentos, que sea capaz de creer que una nación civilizada, por poco noble que fuera, se pueda

25 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 792.

26 *Carpeta de papeles modernos. A. Obispado de Vitoria. Quejana.* Carta de la Duquesa de Alba. *Licencias de la Nunciatura y del Obispado*. Año 1908. A. Mon. Quejana. Doc. suelto., in: M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 792.

27 J. ASPURU ORIBE, op. cit. 40.

28 Cfr. AIC., op. cit.; J. ASPURU ORIBE, op. cit. 40; M. MELERO MONEO, op. cit. 35; E. TORMO, Una Nota Bibliográfica... y algo más. Acerca del Inventario Monumental de Álava, y vergüenzas nacionales ante unos actos de impiedad histórica, in: Boletín de la Sociedad Española de Excursiones, 24/2 (1916) 154-155.

29 J. ASPURU ORIBE, op. cit. 40.

30 AIC., op. cit.

31 E. TORMO, op. cit. 152-160.

> vender el retablo sin licencia del Prelado ni del Pontífice, sin noticia de los descendientes, sin comunicarlo al patrono familiar?[32]

Igualmente, en 1959, Manuel de Aranegui, presidente de la Diputación Foral de Álava, en el discurso en homenaje al Canciller e inauguración de la instalación de la copia del retablo y frontal[33] para la capilla en Quejana, recordó las palabras del Marqués de Lozoya sobre el retablo que "una serie de lamentables errores" llevó al AIC en 1913"[34]. En la actualidad, la obra que se encuentra en la Capilla de la Virgen del Cabello es una copia hecha por el restaurador del Museo del Prado González de Quesada[35].

3. DERECHOS DE PROPIEDAD SOBRE EL RETABLO Y FRONTAL DE LA VIRGEN DEL CABELLO

3.1. La figura del patronato

La figura del patronato nació a la par con lo que Conte describió como la creación de una cultura jurídica nueva, desarrollada a partir de la segunda mitad del siglo XI e inicios del XII[36]. De hecho, durante la Alta Edad Media, como bien explicó Thomas, la Iglesia y el Estado concedían a los laicos la propiedad sobre los edificios y objetos sagrados[37]. De esta forma, se conoce que existió la llamada propiedad privada y civil sobre las iglesias. Sin embargo, según Thomas, a finales del siglo X empezó a cuestionarse este derecho de propiedad de los laicos sobre los edificios sagrados[38]. En efecto, detalló Thomas que durante los siglos XI y XII empezó la configuración de la figura del patronato, y que terminó por completarse en el siglo XIII[39]. Concretamente, esta figura de patronato sustituyó el derecho de propiedad de los laicos sobre las Iglesias por el derecho de representación. En cualquier caso, debido a la resistencia de los fundadores y propietarios privados, Thomas afirmó que el dominio de los laicos no había desaparecido del todo[40].

32 Ibid. 158.
33 G. NIETO GALLO, Reivindicación del canciller en la torre de Quejana (Alava), in: Boletín de la Dirección general de Archivos y Bibliotecas, 8/52 (1959), 13-15, 14.
34 G. NIETO GALLO, op. cit. 14.
35 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 787-788.
36 E. CONTE, La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval: Universidad Carlos III de Madrid, 2016, 90.
37 P. THOMAS, Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge, París: Ernest Leroux Editeur, 1906, 20.
38 Ibid. 38.
39 Ibid. preface.
40 Ibid. 49.

En el ámbito de la Iglesia, según León, el patronato era una institución terrenal a la cual la autoridad espiritual delegaba muchas de sus facultades para que, después, este reclamase más poder sobre la Iglesia[41]. Por este motivo, el concepto de patronato (*patronus*) originario del Derecho romano[42] venía a significar "padre de carga"[43]. Así pues, la figura del patronato según el *ius canonicum* se reguló, en especial, por el *Liber Sextus* del Papa Bonifacio VIII de 1298, en su título: *Iure patronatus*[44].

En cuanto al *ius civile*, destacaron las Siete Partidas del Rey Alfonso X el Sabio[45]. De hecho, el Fuero de Ayala no reguló las cuestiones del patronato en las Iglesias de las tierras ayalesas, y las Siete Partidas sirvió como una norma supletoria[46].

Por lo tanto, en primer lugar, el patronato de una entidad eclesiástica podía fundarse, principalmente, de tres maneras: la primera, por la propiedad del suelo[47]; la segunda, por la construcción o edificación[48]; la tercera, por dotar o donar suelos, edificios y/o bienes a la Iglesia[49]. Igualmente, según las Siete Partidas el patronato también podía obtenerse por heredad, por permuta o por venta[50]; a su vez podía adquirirse también por costumbre y/o prescripción[51] y conllevaba consigo "honor, gravamen y utilidad"[52], y estas se entendían como tres consecuencias adheridas al patronato.

El primer valor, descrito por Escriche como "honorífica" significaba la representación del patronato en las funciones de la Iglesia y la elección de capellanes. La segunda era la "gravosa" por la responsabilidad de cuidar, proteger y dotar a

41 J. F. LEÓN ZAVALA, El real patronato de la Iglesia, in: Revista de la Facultad de Derecho de México, 236 (2001) 288.

42 Ibid. 288.

43 J. ESCRICHE MARTÍN, Diccionario Razonado de Legislación Civil, Penal, Comercial y Forense: Ó Sea Resumen de las Leyes, Usos, Prácticas y Costumbres, Como Asimismo de las Doctrinas de los Jurisconsultos, Dispuesto por Órden Alfabético de Materias, Con la Esplicacion de los Términos del Derecho, Valencia: Imprenta de J. Ferrer de Orga, 1838, 483.

44 BONIFACIUS VIII, *Liber Sextus Decretalium*, Suae Integritati, Venecia: Apud Iuntas, 1595. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://archive.org/details/bub_gb_K6ipeCdlorsC/mode/2up

45 ALFONSO X, Las Siete Partidas (7P): Edición de 1807 de la Imprenta Real. Tomo I. Partida Primera, Madrid: BOE, 2021. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-2021-217_1

46 M. PESET, Derechos forales, del Antiguo Régimen al liberalismo, in: R. BERCOVITZ - J. MARTÍNEZ-SIMANCAS (dir.), Derechos civiles de España, Madrid: Aranzadi Editorial, 1999, 16.

47 7P. 1.15.1; In VI. 3.19.

48 Id.

49 7P 1.15.8; In VI 3.19.

50 7P 1.15.1; 1.15.8.

51 J. ESCRICHE MARTÍN, op. cit. 482.

52 Ibid. 480.

dicha entidad y cumplir con las obligaciones correspondientes. La tercera para el autor era el valor "útil", siendo este el derecho y disfrute a capilla, sepultura, tribuna, asiento y el derecho a percibir "emolumentos" o diezmos. Asimismo, el Derecho canónico contemplaba diferentes tipos de patronato como, por ejemplo, el patronato eclesiástico y el patrimonio laico[53].

De hecho, ya desde la Bula de Urbano II de 1095, a petición del Rey Pedro I de Aragón y Pamplona, se admitieron los patronatos de legos[54]. El patronato laico es el que competía a la persona lega y/o civil, pero también podía serlo de un clérigo, aunque no por razón de la iglesia sino por su propio patrimonio[55]; el patronato real, perteneciente al monarca[56]; y el patronato mixto estaba compuesto tanto de la competencia eclesiástica como la laica[57].

Respecto a las tierras ayalesas, para finales del siglo XV ya había en el territorio ayalés personas reconocidas como patronos de los monasterios[58]. Este es también el caso de los Ayala y su patronato en el Monasterio de San Juan de Quejana. Precisamente, los mismos dotaron al cenobio de posesiones, heredades, bienes raíces, juros, patronatos, rentas, tributos, joyas y ornamentos[59] y estas dotaciones sirvieron como mantenimiento de la estructura conventual[60]. A cambio de estas cargas del patronato, los Ayala gozaron del derecho de exposición de elementos de poder y escudos familiares, la presentación de los capellanes y la recepción de los diezmos[61]. Igualmente, según Paz, Fernán Pérez de Ayala también estableció las responsabilidades de las monjas, como por ejemplo, la oración espiritual por los miembros de la familia Ayala y sus protectores[62].

53 J. ESCRICHE MARTÍN, op. cit. 480; 7P.1.15.1; In VI 3.19.

54 M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 27.

55 ESCRICHE, J., Loc . Cit. 480.

56 Ibid. 482.

57 Ibid. 480.

58 M. CAMARÓN, Las Bienandanças e Fortunas que escribió Lope Garcia de Salazar, estando preso en la su torre San Martín de Muñatones, Lib. XXV, RAH, 1884, 97 y 97, in: M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 26-27.

59 ARCHIVO HISTÓRICO DE ÁLAVA, Apart. B, leg. 1, nº. 17., "Codicilio del fundador…"; PAZ MORO, A., Configuración patrimonial, 104; M. J. PORTILLA VITORIA, op. cit. 768;

60 A. PAZ MORO, Configuración patrimonial, 103.

61 A. PAZ MORO, San Juan de Quejana. Un monasterio familiar en la tierra de Ayala (1378-1525), in: Anuario de historia de la Iglesia, 26 (2017) 506.

62 A. PAZ MORO, Configuración patrimonial, 104-105.

3.2. El dominio y la enajenación

El presente estudio distinguirá el término dominio (*dominium*) en sentido doble, así, la propiedad (*proprietas*) será de jurisdicción y la posesión (*possessio*) de tenencia. Concretamente, los términos comentados surgieron del Derecho romano y fueron desarrollados por las colecciones canónicas. En cualquier caso, los mismos conceptos eran difusos y estaban intrínsecamente unidos. De hecho, como comenta Hervada, el término *dominium* tuvo varios significados[63]. En particular, según Conte fue en el siglo XII cuando resurgió la distinción entre la propiedad y la posesión[64]. Igualmente, como bien señala Ferraris el dominio entendido como propiedad podía ser tanto divino como humano[65], pero la posesión solo podía ser humana.

En primer lugar, Maldonado explicó que el *ius canonicum* amplió el concepto romano de la propiedad. Por un lado, el *ius canonicum* amplió el concepto de la cosa (*res*) que podía ser objeto de posesión, incluyendo, no solo la cosa material, sino también la inmaterial (*res incorporalia*)[66] como podría ser el derecho de propiedad al patronato. Además, Maldonado explicó que la normativa canónica amplió las facultades de la propiedad para introducir limitaciones y facultades al dominio absoluto[67]. De esta forma, se diferenciaron dos términos principales originarios del *ius romanum* que fueron los derechos personales (*iura personalia*) y los derechos sobre la cosa (*iura in re*)[68]. A estos dos se le añadieron los derechos sobre la propiedad ajena (*iura in re aliena*)[69].

En cuanto a la capacidad de poseer objetos, la Iglesia se ha presentado como una persona jurídica que poseía en propiedad los bienes eclesiásticos (*res ecclesiae*). Precisamente, según Hervada, la Iglesia ha gozado de un carácter de "corporatividad"[70]. Es decir, la Iglesia se ha conformado como una unidad mística "con una naturaleza superior al mero conjunto de los individuos físicos"[71] y sus bienes. Por ello, como afirmaba Santo Tomás las personas físicas o morales de la jerarquía eclesiástica, no eran propietarias de los bienes eclesiásticos, sino

63 J. HERVADA XIBERTA, La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico, in: *Ius Canonicum*, 2/4 (1962) 425-467, 436.

64 E. CONTE, op. cit. 97-98.

65 L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca Canonica, Juridica, Moralis, Theologica nec non Ascetica, Polemica, Rubricistica, Historica*, tomo 3: Typis Abbatiae Montis Casini, 1847, 140.

66 J. MALDONADO, op. cit. 345.

67 Ibid. 358.

68 Ibid. 360.

69 Ibid. 357.

70 J. HERVADA XIBERTA, op. cit. 428.

71 J. MALDONADO, op. cit. 349.

gestores *in re aliena*[72]. Mismamente, la posesión de los bienes eclesiásticos estaba bajo la autoridad suprema de la Sede Apostólica y de la soberanía del Romano Pontífice. Por ende, Ferraris no describe el dominio de los religiosos como común, ya que no sería totalmente libre e independiente como el dominio de los seglares[73].

Respecto al dominio del Papa sobre los bienes de la Iglesia surgieron diferentes consideraciones. En cualquier caso, según Hervada la tendencia doctrinal antes de la codificación fue la de atribuir la propiedad de los bienes eclesiásticos al Romano Pontífice[74] a la par que se admitía el dominio absoluto de Dios[75]. Según esta tendencia, el Romano Pontífice tendría la propiedad plena, pero no la posesión de todos los bienes en cuestión. En cualquier caso, dicha propiedad o potestad plena (*plenitudo potestatis*) del Papa seguiría siendo de carácter público y no privado[76].

Por otro lado, una de las formas de obtención de la propiedad y la posesión de la Iglesia en la Edad Media fue la dotación y/o la donación. La distinción entre estos dos últimos términos radica en que el derecho de propiedad no se traspasaba con la dotación, pero sí podía hacerse con la donación. De todos modos, y en particular, el sistema económico y el patrimonio eclesiástico se rigió por las disposiciones *inter vivos* y/o *mortis causa* por razón religiosa (*pro anima*) o por razón de cargo (*propter officium*)[77] de los dotadores y/o donantes. Asimismo, ambos términos estaban estrechamente ligados al concepto de la enajenación, conocida por el Derecho canónico como *alienatio*. Así pues, la enajenación sería la transferencia del derecho de propiedad y/o del derecho del usufructo.

Igualmente, la enajenación podría ser a título lucrativo, como la dotación y/o la donación, y a título oneroso, como la venta. En concreto, a través del derecho canónico anterior a su primera codificación, la enajenación se reguló como la transmisión de las facultades que integraban el dominio. De igual modo, la mayor conceptualización de la misma se desarrolló a través de "una enumeración en vez de una definición"[78]. Precisamente, ya desde el *Decretum Gratiani* se vislumbró el concepto enajenatorio, aunque difuminado[79]. Entre los conceptos relacionados

72 J. HERVADA XIBERTA, op. cit. 436-437.
73 L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca*, tomo 3, 141.
74 J. HERVADA XIBERTA, op. cit. 439-440.
75 Ibid. 439.
76 Ibid. 441.
77 MALDONADO, J., op. cit. 356-357.
78 CABREROS DE ANTA, M., La enajenación de bienes eclesiásticos, in: Revista Española de Derecho Canónico, 5/13 (1950) 193-228, 204.
79 CABREROS DE ANTA, M., op. cit. 197.

con la enajenación en las colecciones canónicas se encontraban las siguientes; la condición, la donación, la venta, la permuta[80]. Posteriormente, Ferraris definió la enajenación ya a mediados del siglo XIX como la transferencia a otro del dominio directo o útil de un cosa (*dominium rei directum, vel utile*)[81], esto es, la transferencia del derecho de propiedad (*ius*) o del derecho de usufructo (*usufructus*).

En cualquier caso, no se debe interpretar automáticamente que los bienes procedentes de un patronato laico sean civiles o eclesiásticos, sino que sus derechos de propiedad deberán regirse por la carta de fundación y/o documentos de transferencia de la propiedad o sus facultades hechas por los patronos. Por ejemplo, en las Siete Partidas se presume que por ser el patrón de una iglesia no se adquiere el derecho de propiedad o de administración si no le es concedido por la Iglesia[82]. De la misma forma, en el *Liber Sextus* se afirmó que los laicos no podían usurpar nada más allá de lo que se permitiera según la naturaleza de los contratos o por las leyes que se le aplicasen. En la misma también se estipuló que si se añadiese una ley o disposición en el contrato debía ser respetada y cumplirse lo que exigiera la naturaleza del contrato (*exigit natura contractus*)[83].

Más tarde, según el Concilio de Trento sería injusto quitar los derechos legítimos de los patronatos y violar las piadosas voluntades que tuviesen los fieles al establecerlos[84]. Por lo tanto, se presume a partir de la normativa de la época que el contrato hacía la ley y sus sujetos quedaban obligados. Por todo ello, se presume que la facultad de enajenar la propiedad del bien (*ius in re*), residía en la persona física o jurídica que gozaba de ese mismo derecho de propiedad y no en la personalidad que solo tendría el derecho de usufructo. Respecto a los bienes eclesiásticos, la facultad de enajenar los bienes eclesiásticos no residía en la persona física, sino en la personalidad jurídica y soberana de la Iglesia[85].

Consecuentemente, los sujetos con capacidad de enajenar el retablo y frontal de la Virgen del Cabello eran los titulares del derecho de propiedad de la misma. Por ello, Tormo se confundió al mezclar la autorización del prelado y del Pontífice con la del patrono familiar. Ambas autorizaciones eran independientes y se debió

80 X.3.13.5-6, in: CABREROS DE ANTA, M., op. cit. 204.; In VI 3.9.

81 FERRARIS, L., *Prompta Bibliotheca*, 179.

82 7P. 1.15.3,4.

83 In VI 3.9.2.

84 SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO (Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564), Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847, 370. (CT 25.09.) [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://archive.org/details/BRes111445/mode/2up?q=patronato

85 M. CABREROS DE ANTA, op. cit., 194.

recurrir a la una o a la otra dependiendo de la categoría de propiedad civil o eclesiástica de la obra y/o de la capilla.

3.3. La Capilla de la Virgen del Cabello

Como se ha analizado, el Monasterio de San Juan de Quejana se fundó posterior al punto álgido del desarrollo de la figura del patronato y la diferenciación entre la propiedad y la posesión. Este contexto histórico y jurisdiccional sugiere la variada realidad legal que podrían haber experimentado los inmuebles y bienes del cenobio. Por ende, para definir la legalidad en torno la enajenación del retablo y frontal de la Virgen del Cabello sería necesario discernir si la misma fue una dotación o una donación por y para el Monasterio, es decir, si la obra era de propiedad civil, vinculada al mayorazgo de los Ayala, o de propiedad eclesiástica, patrimonio de la Iglesia.

En cualquier caso, este estudio desconoce y carece de posibles documentos originales sobre la fundación y/o derechos de propiedad tanto de la capilla como del retablo y frontal. Igualmente, los cambios de titularidad que experimentó el Monasterio y los inmuebles colindantes al mismo durante los siglos XIX y XX no se han podido comprobar directamente[86]. Por estas razones, el estudio analizará la enajenación de la obra a partir de la presunción de que tanto la capilla como la obra fueron, al momento de la enajenación, bienes eclesiásticos propiedad de la Iglesia y no bienes civiles propiedad de los herederos de la familia Ayala. De esta manera, el derecho de propiedad de las mismas sería de la Iglesia, y las monjas solo tendrían la posesión y/o el usufructo (*ius in re aliena*), pero no la propiedad (*ius in re*). A su vez, las monjas podrían haber tenido una obligación contraída con el patronato al comprometerse a orar por la familia y allegados de los Ayala y sus sucesores.

Entonces, ¿por qué las monjas pidieron la "licencia debida para vender el retablo" a la Duquesa de Alba? Paz explica que las monjas, pero en especial, la priora, debían de conocer el campo jurídico en materia de administración de bienes para defender sus derechos e intereses[87]. Por lo tanto, no debemos suponer *a priori* que las religiosas desconocían el derecho canónico. De hecho, en la carta enviada en 1902 la priora se dirigió a la duquesa como "Patrona de esta casa",

86 Cfr. A. J. GONZÁLEZ GATO, El Conjunto de Quejana (Alava), in: Asociación Española de Amigos de los Castillos, 123 (2001) 50-51; ARCHIVO HISTÓRICO DE ÁLAVA, Desamortización en Álava Global, 2015, HAC, 01580.

87 A. PAZ MORO, San Juan, 508-509.

aunque no como propietaria de la obra para pedir la licencia. Por ello, es cierto que la priora recurrió a la duquesa para que le fuese concedida "la debida licencia", pero no hubo una aceptación expresa del derecho de propiedad de la duquesa respecto a la obra. En cualquier caso, la priora sí que manifestó la aceptación de la competencia de la Duquesa de Alba para conseguir la licencia enajenatoria. Por lo cual, podría debatirse sobre hasta qué punto estas diligencias presentaron sobre la propiedad de la obra una obligación aceptada por escrito (*litterarum obligatio*), una confesión escrita que causa un perjuicio (*confessio in scripto facta praeiudicat*)[88], o un simple acto de deferencia hacia el patronato por parte de las monjas dominicas. De todos modos, si la capilla hubiese sido una propiedad eclesiástica reconocida estas cartas no alterarían el derecho de propiedad de la Iglesia sobre ella.

Por consiguiente, a continuación, se analizará si la enajenación de la obra pudo ser legal desde su presunción de bien eclesiástico, y está se estudiará exclusivamente desde el Derecho canónico.

4. NORMATIVA SOBRE LA ENAJENACIÓN DEL RETABLO Y FRONTAL DE LA VIRGEN DEL CABELLO

4.1. La enajenación de bienes eclesiásticos

El siglo XIII destacó por la introducción del requerimiento de la licencia de la Santa Sede para la enajenación de cualquier bien eclesiástico, fundamentado por las exigencias del II concilio de Lyon de 1274[89] y del *Liber Sextus*[90]. En consecuencia, la Constitución *Ambitiosae* del Papa Paulo II de 1468 estipuló claramente que cualquier enajenación de bienes eclesiásticos requería la autorización del Romano Pontífice, y que sin esta todo contrato enajenatorio sería inválido[91]. Sin embargo, según Cabreros la Constitución *Ambitiosae* no logró, en sus inicios, una aceptación total. Por ende, el Papa Urbano VIII reafirmó la disciplina de la misma en el Decreto de la Santa Congregación del Concilio de 1624 y el Papa Pío IX proclamó contundentemente que la Constitución *Ambitiosae* tenía "fuerza obligatoria en toda la Iglesia, aun fuera de Europa" [92]. De esta forma, el Papa Pío IX

88 J. MALDONADO, op. cit. 362-363.

89 LABBEUS-MANSI, *Sacrorum Conciliorum Collectio*, tomo. 24, col. 95, 96; cap. 2, lib. III.. tit. IX, in Sexto, in: M. CABREROS DE ANTA, op. cit. 198.

90 In VI 3.9.

91 M. CABREROS DE ANTA, op. cit. 199.

92 Ibid. 200.

promulgó la Constitución *Apostolicae Sedis Moderationi* de 1869[93]. Esta constitución fue "el último eslabón de la legislación antigua" y el punto de enlace con el CIC de 1917[94].

Más tarde, la Sagrada Congregación del Santo Oficio también insistió en 1880 en la validez de la ASM y en la de su predecesora *Ambitiosae,* a la que había tomado como referencia. Y es que el efecto de la *Ambitiosae* perduró durante cuatro siglos ya que el Concilio de Trento no introdujo modificaciones respecto a las regulaciones sobre la enajenación. Además, la ASM mantuvo íntegra la mayoría de los aspectos de la *Ambitiosae*[95]. Concretamente, la constitución se refirió a la enajenación de bienes eclesiásticos en el apartado titulado *Excommunicationes latae sententiae nemini reservatae*[96]. Como bien dice el título, dicho apartado trataba acerca de la normativa sobre la pena de excomunión no reservada a nadie, es decir, dirigidas a cualquier sujeto que enajenase o recibiese bienes eclesiásticos sin el Beneplácito de la Sede Apostólica: *Alienantes et recipere praesumentes bona ecclesiastica absque Beneplacito Apostolico, ad formam Extravagantis Ambitiosae De Reb. Ecc. non alienandis*.[97]

La ASM integraba el texto original de la *Ambitiosae* donde hacía referencia al capítulo sobre las enajenaciones del *Liber Sextus*. La *Ambitiosae* diferenciaba netamente los bienes inmuebles y bienes muebles preciosos (*immobilia et pretiosa mobilia*) en los que se sustentaban las Iglesias, Monasterios y lugares píos (*Ecclesiae, Monasteria, et pia Loca*). De esta forma, la constitución prohibió la enajenación de toda cosa y bien eclesiástico salvo en los casos expresados en la ley como, por ejemplo, en caso de utilidad (*utilitate*) e imposibilidad de conservación (*servari non possunt*) debido a las exigencias del tiempo. Entonces, la *Ambitiosae*, permitía la enajenación de los bienes en casos concretos, pero estableció, entre otras, la pena de excomunión (*sententiam excommunicationis incurrat*) para las personas que enajenasen y/o recibiesen bienes eclesiásticos sin la consulta al Romano Pontífice (*inconsulto Romano Pontifice*). En concreto, la obligada consulta al Romano Pontífice fue referida para afirmar que las personas que ostentasen dignidad

93 PIUS IX, *Apostolicae Sedis Moderationi* (ASM), in: *Acta Sanctae Sedis*, 5 (1869-70). [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-05-1869-70-ocr.pdf

94 M. CABREROS DE ANTA, op. cit. 200-201.

95 D. ZALBIDEA GONZÁLEZ, Antecedentes del patrimonio estable (c. 1291 del CIC de 1983), in: *Ius Canonicum*, 47/93 (2007) 145.

96 ASM 317.

97 ASM 318. Traducción: "Quienes presumen de enajenar y recibir bienes eclesiásticos sin el Beneplácito Apostólico, conforme a la Extravagante *Ambitiosae* sobre los bienes eclesiásticos que no deben ser enajenados".

pontifical o abacial y enajenasen bienes de iglesias, monasterios y lugares sagrados les sería prohibido entrar en la Iglesia[98].

Posteriormente, en *Acta Apostolicae Sedis*, una instrucción de la Congregación de los Religiosos asumió la enajenación como un contrato u obligación económica (*obligationibus oeconomicis*). De esta forma, la congregación requirió la necesidad de pedir el Beneplácito Apostólico (*beneplacitum apostolicum*) solo para las operaciones económicas que superasen el valor de las 10.000 liras (*valorem 10.000 libellarum excedant*)[99]. Lamentablemente, la instrucción no concretó cómo había que valorar dicha cantidad económica.

Más tarde, para estimar este valor se recurrirá al estudio de Echeverría sobre el valor mínimo de 30.000 liras o francos que exigía el CIC de 1917 para enajenar los bienes eclesiásticos con la validación de la Sede Apostólica[100], ya que el resultado no difiere en lo esencial. El autor precisaba que concretar el valor de las mencionadas liras "presentaba una gran oscuridad"[101], y que la misma fue fuente de gran disputa y complejidad. En cualquier caso, Echeverría se decantó por asumir que el valor de dichas liras o francos debía calcularse, en el valor del oro y no en el valor nominal[102], por representar un valor estático al margen de la devaluación de la moneda en años posteriores. Así pues, el autor estimó que el valor de las 10.000 liras en 1917 equivalía a 2.903,2258 gramos finos de oro[103]. Además, destacó que en los años anteriores al CIC de 1917, las monedas pertenecientes a la Unión Monetaria Latina, como el franco, la lira y la peseta, eran monedas de "idénticas características" y que en realidad "se trataba de una sola moneda, que circulaba con signos externos diversos"[104]. Por ello, según Echeverría, aún en 1917, 10.000 pesetas eran igualmente 2.903,2258 gramos de oro fino[105], ya que la paridad era, en teoría, "perfecta" y "con un contenido de oro igual en todos los países en que circulaba" la moneda latina[106]. Por esta razón, según el autor, en la España de los años anteriores a la codificación, una peseta equivalía a

98 Ibid.

99 SANCTAE CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, *Instructio circa debita et obligationes oeconomicas a religiosis familis suscipienda*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 1 (1909) 696. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-01-1909-ocr.pdf

100 CIC 17, c. 1532.

101 L. DE ECHEVERRÍA, Restricción de las Facultades de enajenar de los ordinarios y superiores religiosos, in: Revista Española de Derecho Canónico, 7/20 (1952) 572.

102 Ibid. 585 y 589-590.

103 Ibid. 589.

104 Ibid. 588-589.

105 Ibid. 597.

106 Ibid. 589.

0,29032258 gramos de oro fino[107]. De esta forma, según las estimaciones de Echeverría las 12.900 pesetas que sirvieron para pagar el retablo y frontal de la Virgen del Cabello en 1913 superaban, las 10.000 liras exigidas por la ASS de 1909, tanto en valor nominal como en oro. Por ello, según estas estimaciones la enajenación de la obra requería el Beneplácito Apostólico. Asimismo, parece ser que Tormo se acercó a la legalidad de la enajenación de la obra al afirmar que se requería la "obligada autorización" del Romano Pontífice, para las "enajenaciones de algún valor (más de unas seiscientas o quinientas pesetas)"[108], aunque tiró el mínimo valor por debajo.

4.2. La concesión del "Beneplácito Apostólico"

La Sagrada Congregación de Obispos y Regulares de la Curia Romana[109] había publicado en *Acta Sanctae Sedis* una resolución sobre una compraventa en la que se clarificaba la concesión del "Beneplácito Apostólico" de la Santa Sede[110]. Presentaba un caso de venta de una parte indivisa de un monasterio que derivó en un litigio resuelto por la mencionada Congregación y la Sagrada Rota. El acto enajenatorio requería el "Beneplácito Apostólico" (*Apostolicum Beneplacitum*)[111], también conocido como consentimiento apostólico (*assensu apostolico*), o confirmación de la Santa Sede (*confirmatione tutoria S. Sedis*). De igual modo, el fallo de la congregación referenció a canonistas que aludían a la autorización del Romano Pontífice respecto al beneplácito[112]. Asimismo, esta resolución de la Santa

107 Ibid. 588.

108 TORMO, E., op. cit. 154-155.

109 Es "el conjunto de todos los órganos centrales de la Santa Sede, que ayudan al papa en el ejercicio de su poder supremo para el gobierno de la Iglesia universal" Durante los siglos XI y XII este organismo se dio a conocer como "corte del papa", "Tribunal Pontificio" o "Sede Pontificia" (J. SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, La curia romana hasta Pablo VI. Las grandes líneas de su evolución histórica, in: Revista Española de Derecho Canónico, 32/92-93 (1976) 440-441). Posteriormente, el Papa Sixto V reformó la estructura de la Curia Romana a través del Constitutio Immensa Aeterni *Dei* de 1588 (in: FRANCO, S., DALMAZZO, H., *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, vol. VIII, Napoles: Taurinensis, 1863, 985–999. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://archive.org/details/bullarumdiplomat08cath/mode/2up. La *Congregatio pro consultationibus episcoporum et aliorum praelatorum*, una de las congregaciones de la curia según la nueva organización, pasó a convertirse en la Congregación de Obispos y Regulares durante el siglo XVII (S. MAGHENZANI, Hypocrisy, 'Prudence', 'Conscience' in Administration: The Congregation of Bishops and Regulars in Seventeenth-Century Italy, in Studies in Church History, 60 [2024] 222).

110 S. CONGREGATIONE EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Emptionis venditionis*, in: *Acta Sanctae Sedis*, 5 (1869-70) 382-388. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-05-1869-70-ocr.pdf

111 Ibid. 382: "*Videlicet pro Capitulo consideratum est, contractum, quamvis non adhuc munitum confirmatione tutoria S. Sedis, in suo tamen robore permanere ob reservationem Beneplaciti Apostolici*".

112 Ibid.: "*Qui ampliora de hac re quaerat iuxta vigentem praxim SS. Congregationum, consulat opusculum cl. Aloisii Trombetta, Praxeos regulae etc., quod saepius laudavimus. Confer quoque causam adductam in Vol II p. 418 et seqq.*".

Sede estableció la necesidad de acudir a la misma para las facultades de la compraventa[113].

La doctrina del proceso de codificación del CIC de 1917 reflexionó acerca de la petición de numerosos obispos de reducir la imperativa necesidad del "Beneplácito Apostólico" para la enajenación de los bienes eclesiásticos[114]. Se había pedido una modernización y flexibilización de la *Ambitiosae*[115], aunque "la mayoría de los miembros de la Comisión no eran partidarios de rebajar el control que la Santa Sede venía ejerciendo desde hace muchos siglos sobre la enajenación de los bienes eclesiásticos"[116].

Cuando el Papa Pío X reformó la Curia Romana[117], una *Instrucción* de la nueva Sagrada Congregación de los Religiosos asumió la enajenación como un contrato u obligación económica, y según esta Congregación el "Beneplácito Apostólico" requerido significaba "la licencia de la Santa Sede". De hecho, la instrucción de la congregación expuso la concesión del "Beneplácito Apostólico" como licencia superior a los más altos consejos y curias generales de cada orden o lugar sagrado[118].

Por lo tanto, cabe preguntarse si a principios del siglo XX el Nuncio Apostólico podía conceder el "Beneplácito Apostólico", al margen de alguna facultad que se le pudiera conceder excepcionalmente[119]. De hecho, el Cardenal Jacobini, encargado de los asuntos exteriores del Pontífice, respondió al artículo "El Siglo Futuro" en el que se cuestionaba la autoridad de los Nuncios Apostólicos, en una carta dirigida al Nuncio Apostólico en Madrid[120]. El cardenal subrayó que el

113 Ibid. 386. Referencia textual: "*implorando a S. Sede opportunas facultates ut ad emptionem-venditionem deveniretur*".

114 D. ZALBIDEA GONZÁLEZ, op. cit. 148.

115 Ibid. 148-149.

116 Ibid. 166.

117 La Curia romana fue dividida en tres categorías, 11 congregaciones, 3 tribunales y 5 oficios. PIUS X, *Constitutio Apostolica Sapienti Consilio*, 29.07.1908, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 1 (1909) 7-19. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-01-1909-ocr.pdf.

118 L. DE ECHEVERRÍA, Restricción, 570; S. CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, *Instructio circa debita et obligationes oeconomicas a religiosis familis suscipienda*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 1 (1909) 696. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-01-1909-ocr.pdf

119 Echeverría explica que el término *Nuntius* empezó a utilizarse para designar exclusivamente a los representantes de misiones permanentes a partir del siglo XVI. Precisamente, las nunciaturas permanentes se crearon en los Estados donde se consolidaron las relaciones con la Santa Sede. La nunciatura permanente de España fue una de las pioneras. De esta forma, las Nunciaturas vinieron a presentar el "cuerpo diplomático de la Santa Sede" para cumplir con las misiones tanto políticas como religiosas al servicio de la misma. (L. DE ECHEVERRÍA, Funciones de los legados del Romano Pontífice: El Motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, in: Revista Española de Derecho Canónico, 25/72 [1969] 590-593).

120 L. JACOBINI, *Epistola Emi D. Card. Iacobini exteris Pontificiae Ditionis negotiis curandis praepositi ad Excellentissimum Nuntium Apostolicum Matriti commorantem, quoad nonnulla principia perniciosa ab*

Nuncio Apostólico no tenía otra misión o autoridad que aquella que le atribuyese el Sumo Pontífice[121]. También, el cardenal asumió que la Santa Sede podía intervenir si el Nuncio sobrepasase las facultades de su delegación o abusase de su representación. Por lo tanto, podría interpretarse que el Nuncio no podía actuar solo por su propia autonomía, ya que sería negar la subordinación y obediencia a la Santa Sede. De hecho, en la estructura de la Curia Romana que estableció el Papa Pío X en *Sapienti Consilio*, las Nunciaturas ni siquiera son mencionadas.

Por consiguiente, ni las Nunciaturas ni los nuncios formaban parte de la Curia Romana durante la enajenación del retablo y frontal de la Virgen del Cabello. Además, los organismos que no formasen directamente parte del gobierno interno de la Santa Sede, aunque estuviesen vinculados, no se considerarían parte de la Curia Romana[122].

Por lo tanto, se presume que para enajenar el retablo y frontal de la Virgen del Cabello el Nuncio requería obtener el "Beneplácito Apostólico desde la Santa Sede". Sin embargo, ni Aspuru, ni Portilla, ni Tormo, dieron ningún testimonio en que se relacionase la venta de la obra con alguna consulta o validación de ningún organismo de la Santa Sede, ni del Romano Pontífice. Además, resulta improbable suponer que después de las diligencias entre la priora, el obispo y el Nuncio respecto a la consulta de la enajenación de la obra la misma hubiese podido llegar o debatirse en la Santa Sede, y que incluso, el resultado llegase a los dos últimos protagonistas, todo ello durante solo 6 días, entre el 17 y 23 de mayo de 1908.

En cualquier caso, Ferrarris estimó, a colación de un caso concreto de 1733 desarrollado en el Tribunal de la Rota, que se reconocía la concesión del Beneplácito Apostólico para las enajenaciones de bienes eclesiásticos siempre y cuando después de un siglo (*post lapsum Centenarium*) se hubiese observado un seguimiento conforme (*si conformis subsecuta sit observantia*)[123], es decir, la concesión se presumiría aceptada por la Santa Sede si después de 100 años no hubiera habido oposición a ella.

ephemeride «siglo futuro» publicata, in: *Acta Sanctae Sedis*, 17 (1884) 561-569. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-17-1884-ocr.pdf

121 Ibid. 567: "*aliam missionem, aliamque auctoritatem, praeter eam quam illi idem Pontifex adtribuit, non habere*".

122 J. SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, op. cit. 440. En efecto, la vinculación y/o la diplomacia pontificia entre las Nunciaturas y la Santa Sede se desarrolló, en especial, a partir de la organización de la Secretaría de Estado que ya había empezado a funcionar desde el siglo XV como parte de la curia, aunque no fuera mencionada en la conformación oficial de la curia hasta la *Sapienti Consilio*.

123 L. FERRARIS, *Prompta Bibliotheca*, tomo 1, 667.

5. CONCLUSIONES

Desde la presunción de que el retablo y frontal de la Virgen del Cabello era, en el momento de su enajenación, un bien eclesiástico, la normativa legal aplicable exclusivamente sería el *ius canonicum*, el cual no requería la autorización del patronato para su ejecución. De esta manera, este acto enajenatorio debió ajustarse, en primer lugar, a la Constitución *Apostolicae Sedis Moderationi* de 1869 (que refería la constitución *Ambitiosae de 1468)*, y, en segundo lugar, a la Instrucción de 1909 sobre las obligaciones económicas de las familias religiosas. Así pues, se requería el "Beneplácito Apostólico" para la enajenación de la obra ayalesa.

Igualmente, si las estimaciones económicas exigidas en la en la *Acta Apostolicae Sedis* de 1909 coinciden con el valor económico asociado en este estudio a dicha enajenación, la instrucción también exigía el "Beneplácito Apostólico" que debía ser concedido por la Santa Sede y/o el Romano Pontífice, según consta en la documentación estudiada y la doctrina trabajada. Sin embargo, se presume que el Nuncio aprobó la autorización de la enajenación del retablo y frontal por su propia autonomía, sin consulta y aceptación de la Santa Sede. La razón de la misma es que, además de la falta de datos que atestigüen lo contrario, resulta improbable que el mismo trasladase la consulta a la Santa Sede y que esta diese por válida la enajenación en los tiempos tan acotados en los que transcurren los hechos. Además, las Nunciaturas no formaban "sensu stricto" parte de la Santa Sede durante el proceso de la enajenación de la obra, según determinan las constituciones *Immensa Aeterni* y *Sapienti Consilio*. Por ello, el nuncio carecía, según lo estudiado, de autonomía propia para conceder dicho "Beneplácito Apostólico", a no ser que el nuncio español tuviera al momento preciso alguna facultad excepcional que, a día de hoy, no consta.

Por consiguiente, podemos concluir que lo más probable es que la enajenación a principios del siglo XX del retablo y frontal de la Virgen del Cabello de Quejana

se ejecutase sin la licencia requerida de la Santa Sede, lo cual la haría cuando menos ilícita.

Retable and Frontal of the Life of Christ and the Virgin.

Fotografía realizada por Art Institute of Chicago (AIC)

REFERENCES

Fuentes

ALFONSO X, Las Siete Partidas: Edición de 1807 de la Imprenta Real. Tomo I. Partida Primera, Madrid: BOE, 2021. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.boe.es/biblioteca_juridica/abrir_pdf.php?id=PUB-LH-2021-217_1

ARCHIVO HISTÓRICO DE LA NOBLEZA: FRIAS, CP. 532, D. 9., "Escritura por la que…".

ARCHIVO HISTÓRICO DE ÁLAVA, *Apart. B, leg. 1, nº. 17., "Codicilio del fundador…".*

BONIFACIUS VIII**,** *Liber Sextus Decretalium*, Suae Integritati, Venecia: Apud Iuntas, 1595. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://archive.org/details/bub_gb_K6ipeCd1orsC/mode/2up

PIUS IX, *Apostolicae Sedis Moderationi*, in: *Acta Sanctae Sedis*, 5 (1869-70). [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-05-1869-70-ocr.pdf

PIUS X, *Constitutio Apostolica Sapienti Consilio*, in: *Acta Apostolicae Sedis*, 1 (1909) 7-19. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]:

https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-01-1909-ocr.pdf
S. CONGREGATIO DE RELIGIOSIS, I. Instructio circa debita et obligationes oeconomicas a religiosis familis suscipienda in: *Acta Apostolicae Sedis*, 1 (1909) 695-699. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-01-1909-ocr.pdf
S. CONGREGATIONE EPISCOPORUM ET REGULARIUM, *Emptionis venditionis*, in: *Acta Sanctae Sedis*, 5 (1869-70) 382-388. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/ass/documents/ASS-05-1869-70-ocr.pdf
SACROSANTO Y ECUMÉNICO CONCILIO DE TRENTO (Traducido al idioma castellano por Ignacio López de Ayala. Con el texto latino corregido según la edición publicada en 1564), Barcelona: Imprenta de Ramón Martín Indar, 1847. [online] [ref. de 21 junio 2025]: https://archive.org/details/BRes111445/mode/2up?q=patronato
SIXTUS V, *Immensa Aeterni Dei*, in: FRANCO, S. - DALMAZZO, H., *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum*, vol. VIII, Napoles: Taurinensis, 1863, 985–999. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://archive.org/details/bullarumdiplomat08cath/mode/2up

Bibliografía

ASPURU ORIBE, J., La venta del retablo del Convento de San Juan de Quejana, in: Aztarna revista de etnografía y difusión cultural del Alto Nervión, 52 (2019) 36-42.
BECERRO DE BENGOA, R., Descripciones de Álava, Vitoria: Domingo Sar, 1918.
CABREROS DE ANTA, M., La enajenación de bienes eclesiásticos, in: Revista Española de Derecho Canónico, 5/13 (1950) 193-228.
CONTE, E., La fuerza del texto. Casuística y categorías del derecho medieval: Universidad Carlos III de Madrid, 2016.
DACOSTA, A. - DÍAZ DE DURANA, J. R., El Fuero de Ayala entre su aprobación y su derogación (1373-1487): contexto y agenda, in: VV. AA., El «Fuero de Ayala»: Edición crítica y estudio del texto foral de 1373, el «Aumento» de 1469 y la «Proscripción» de 1487, Gijón: Ediciones Trea, 2023, 15-43.
ECHEVERRÍA, L. DE, Funciones de los legados del Romano Pontífice: El Motu proprio *Sollicitudo omnium ecclesiarum*, in: Revista Española de Derecho Canónico, 25/72 (1969) 573-636.
ECHEVERRÍA, L. DE, Restricción de las Facultades de enajenar de los ordinarios y superiores religiosos, in: Revista Española de Derecho Canónico, 7/20 (1952) 567-599.
ESCRICHE MARTÍN, J., Diccionario Razonado de Legislación Civil, Penal, Comercial y Forense: Ó Sea Resumen de las Leyes, Usos, Prácticas y Costumbres, Como Asimismo de las Doctrinas de los Jurisconsultos, Dispuesto por Órden Alfabético de Materias, Con la Esplicacion de los Términos del Derecho, Valencia: Imprenta de J. Ferrer de Orga, 1838.
FERRARIS, L., *Prompta Bibliotheca Canonica, Juridica, Moralis, Theologica nec non Ascetica, Polemica, Rubricistica, Historica*, tomo 1 y 3: Typis Abbatiae Montis Casini, 1844-1877.

GASPARRI, P., *Codex Iuris Canonici: PII X Pontificis Maximi: Iussu Digestus Benedicti Papae XV. Auctoritate promulgatus, Roma: Typis Polyglottis Vaticanis, 1919.*

HERVADA XIBERTA, J., La relación de propiedad en el patrimonio eclesiástico, in: Ius Canonicum, 2/4 (1962) 425-467.

JACOBINI, L., *Epistola Emi D. Card. Iacobini exteris Pontificiae Ditionis negotiis curandis praepositi ad Excellentissimum Nuntium Apostolicum Matriti commorantem, quoad nonnulla principia perniciosa ab ephemeride «siglo futuro» publicata*, in: *Acta Sanctae Sedis*, 17 (1884) 561-569. [en línea] [ref. de 21 junio 2025]: https://www.vatican.va/archive/ ass/documents/ASS-17-1884-ocr.pdf

LEÓN ZAVALA, J. F., El real patronato de la Iglesia, in: Revista de la Facultad de Derecho de México, 236 (2001) 287-303, pág. 288).

MAGHENZANI, S., Hypocrisy, 'Prudence', 'Conscience', Administration: The Congregation of Bishops and Regulars in Seventeenth-Century Italy, in: Studies in Church History, 60 (2024) 216–237.

MALDONADO, J., Curso de Derecho canónico para juristas civiles. Parte general. 2ª edición, Madrid: Marsiega, 1970.

MELERO MONEO, M., Retablo y frontal del convento de San Juan de Quejana en Álava (1396), in: *Locus amoenus*, 5 (2000) 33-51.

MENDÍA ELEJALDE, S. DE, El Condado de Ayala (Álava), Vitoria: ETVHI, 1892.

NIETO GALLO, G., Reivindicación del canciller en la torre de Quejana (Alava), in: Boletín de la Dirección general de Archivos y Bibliotecas, 8/52 (1959), 13-15.

PAZ MORO, A., Configuración patrimonial del monasterio de monjas dominicas de San Juan de Quejana, patronazgo del linaje de Ayala (1378-1524), in: *Hispania Sacra*, 69/139 (2017) 101-115.

PAZ MORO, A., San Juan de Quejana. Un monasterio familiar en la tierra de Ayala (1378-1525), in: Anuario de historia de la Iglesia, 26 (2017) 502-511.

PESET, M., Derechos forales, del Antiguo Régimen al liberalismo, in: R. BERCOVITZ; J. MARTÍNEZ-SIMANCAS (dir.), Derechos civiles de España, Madrid: Aranzadi Editorial, 1999, 13-40.

PORTILLA VITORIA, M. J., Catálogo monumental Diócesis de Vitoria, tomo. VI: Las vertientes cantábricas del noroeste alavés, la ciudad de Orduña y sus aldeas, Vitoria: H. Fournier, S.A., 1988.

SÁNCHEZ Y SÁNCHEZ, J., La curia romana hasta Pablo VI. Las grandes líneas de su evolución histórica, in: Revista Española de Derecho Canónico, 32/92-93 (1976) 439-458.

THOMAS, P., Le droit de propriété des laïques sur les églises et le patronage laïque au moyen âge, París: ERNEST LEROUX EDITEUR, 1906.

TORMO, E., Una Nota Bibliográfica... y algo más. Acerca del Inventario Monumental de Álava, y vergüenzas nacionales ante unos actos de impiedad histórica, in: Boletín de la Sociedad Española de Excursiones, 24/2 (1916) 152-160.

ZALBIDEA GONZÁLEZ, D., Antecedentes del patrimonio estable (c. 1291 del CIC de 1983), in: *Ius Canonicum*, 47/93 (2007) 141-175.

REDC 82 (2025) *199-229*, ISSN: 0034-9372

La diplomacia pontificia al servicio de la ecología integral en el Polo Romano de las Naciones Unidas

Pontifical diplomacy in the service of integral ecology at the Roman Pole of the United Nations

FERNANDO CHICA ARELLANO
Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
Ciudad del Vaticano
ORCID: 0000-0001-8413-5890

https://doi.org/10.36576/2660-9541.82.199

INTRODUCCIÓN

Saludo a todos los aquí presentes con deferencia y cordialidad, mientras doy efusivamente las gracias al Gran Canciller de la Universidad, Mons. José Luis Retana Gozalo, por sus amables palabras, así como las del Señor Rector Magnífico, Don Santiago García-Jalón de la Lama. Agradezco sinceramente al profesor José San José Prisco, Decano de la Facultad de Derecho Canónico, la invitación que gentilmente me formuló para dirigirme a esta prestigiosa institución académica, querida, a instancias del episcopado español, por el Papa Pío XII para confirmar la riqueza de los estudios teológicos y canónicos en la tradicionalmente erudita ciudad de Salamanca[1]. De este modo se deseaba conjugar la vivacidad académica de esta hermosa sede con la esencialidad y pujanza del mensaje cristiano, para que éste siga brindando su virtualidad al cultivo del pensamiento, la reflexión y la creatividad humana[2]. Me encuentro, pues, ante los legítimos herederos de eximias figuras que poblaron las aulas salmanticenses y con la potencia de su espíritu y su magnífica competencia fecundaron copiosamente una época dotándola de un vigoroso alcance intelectual. Ustedes deben sentirse "continuadores en una historia bien distinta de la suya, pero en la que las cuestiones esenciales del ser humano siguen reclamando nuestra atención e impulsándonos hacia adelante. Con ellos nos sentimos unidos a esa cadena de hombres y mujeres que se han entregado a proponer y acreditar la fe ante la inteligencia de los hombres. Y el modo de hacerlo no solamente es enseñarlo, sino vivirlo, encarnarlo, como también el Logos se encarnó para poner su morada entre nosotros. En este sentido, los jóvenes necesitan auténticos maestros; personas abiertas a la verdad total en las diferentes ramas del saber, sabiendo escuchar y viviendo en su propio interior ese diálogo interdisciplinar; personas convencidas, sobre todo, de la capacidad humana de avanzar en el camino hacia la verdad"[3].

Se trata de un rasgo esencial de la identidad universitaria, invitada a renovarse continuamente para poder captar lo que emerge en el debate cultural y dar respuestas que se conjuguen con el testimonio y el dinamismo de la fe. En efecto, la doctrina de la Iglesia, consciente de la autonomía de las realidades temporales, anima al Pueblo de Dios a favorecer, por todas las vías posibles, la necesaria

1 El presente texto reproduce la *Lectio Magistralis* impartida por el autor en el *Aula de Grados* de la Universidad Pontificia de Salamanca, el 5 de febrero de 2025, con ocasión de la fiesta de San Raimundo de Peñafort, patrón de la Facultad de Derecho Canónico de dicha institución académica.

2 Cfr. A. GARCÍA Y GARCÍA (dir.), La Universidad Pontificia de Salamanca. Sus raíces, su pasado, su futuro, Salamanca: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 1989.

3 BENEDICTO XVI, Discurso en el encuentro con jóvenes profesores universitarios, 19 de agosto de 2011.

interacción entre la ciencia, con sus teorías y descubrimientos, y la visión cristiana, sin perder contacto con su tiempo, para que se facilite el pleno conocimiento de la realidad[4].

En este marco de gran admiración y extremo respeto por todo lo que ustedes, queridos alumnos, junto con sus profesores y gracias a ellos, hacen cada día con su estudio e investigación, me complace exponer algunas ideas sobre la experiencia que he adquirido como Observador Permanente de la Santa Sede en el Polo Romano de las Naciones Unidas, dando testimonio de hasta qué punto el magisterio pontificio anhela desempeñar una función de orientación moral en la diplomacia multilateral y, por tanto, en el contexto de las Organizaciones Internacionales.

Antes de adentrarme en las peculiaridades de la diplomacia pontificia y en algunos rasgos específicos de sus representantes, para pasar luego a detenerme en la *ecología integral* como clave de las prioridades de la Santa Sede en el sector agroalimentario, permítanme algunas reflexiones sobre el concepto de diplomacia, que, aunque a veces pueda intuirse, requiere una necesaria argumentación general.

1. LA DIPLOMACIA Y LA UTILIDAD DEL PAPEL DEL AGENTE DIPLOMÁTICO

Para identificar la naturaleza y el papel de la diplomacia, me gustaría asentar mi reflexión –y en este contexto puedo hacerlo, dada vuestra pericia en la jurisprudencia– en un famoso pasaje, concretamente en el párrafo 91 de la sentencia de la Corte Internacional de Justicia del 24 de mayo de 1980, relativo al caso sobre el *Personal diplomático y consular estadounidense en Teherán* (conocido como *Irán vs. Estados Unidos*) en el que, al reflexionar sobre las consecuencias jurídicas de la toma por la fuerza y como rehenes de personal diplomático estadounidense por estudiantes iraníes seguidores de la revolución islamista, el alto tribunal de la ONU afirmó que "el establecimiento de la diplomacia ha demostrado ser una herramienta esencial para la cooperación eficaz en la comunidad internacional y para permitir a los Estados, independientemente de sus sistemas constitucionales y sociales, alcanzar un entendimiento mutuo y resolver sus diferencias por medios pacíficos"[5].

4 Cfr. GS 62.

5 INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE, United States Diplomatic and Consular Staff, in: Teheran, Judgement, I.C.J. Reports 1980, 3.

La diplomacia representa, de hecho, recordando las palabras pronunciadas por el Papa Francisco con motivo de su viaje apostólico a Corea en 2014, el "arte de lo posible y está basada en la firme y constante convicción de que la paz se puede alcanzar mediante la escucha atenta y el diálogo"[6]. Es, por tanto, un importante instrumento al servicio de la convivencia humana y de su aspiración concreta a la seguridad, la estabilidad y la concordia.

Específicamente, pues, se trata de un concepto polisémico, porque esboza tanto un *proceso* y un *método* como un *instrumento* y, por último, una *función*. En efecto, en tanto que proceso y método, la diplomacia identifica una vía de acción pacífica destinada a promover y defender intereses y valores, resolver litigios y poner fin a conflictos. Así pues, la diplomacia indica el modo de aplicación de la política exterior de un Estado encaminado al acuerdo y la cooperación. Como instrumento la diplomacia permite manifestar la política nacional fuera de su contexto territorial de referencia y, por ende, las prioridades que cada Estado, en su dimensión institucional compuesta por ministerios y embajadas, se da a sí mismo en el plano internacional y que se plasman en su política exterior. Por último, la diplomacia es un papel que desempeñan quienes, como funcionarios y profesionales especializados, sirven para representar a su Estado en la dimensión internacional.

Es sobre esta última acepción de la diplomacia sobre la que quisiera detenerme brevemente. En efecto, ella y su continua utilidad son objeto de debate doctrinal desde hace mucho tiempo, pero con renovado interés en la época actual, dado que el agente diplomático realiza hoy una función que atraviesa una fase de radicales transformaciones –piénsese, por ejemplo, en el fenómeno de la *diplomacia digital*, que permitiría a las administraciones centrales de los Estados recabar información directamente sobre el resto del mundo, no necesitando ya como indispensable la intermediación de las embajadas–, en un contexto general que el Papa Francisco ha definido juiciosamente como de *cambio de época*[7].

Hay que señalar que no es ésta la única transformación que la figura del diplomático ha tenido que experimentar a lo largo del tiempo. La historia nos muestra, de hecho, un continuo dinamismo del ser humano en general, bien resumido

6 FRANCISCO, Discurso en el encuentro con las Autoridades durante su viaje apostólico a la República de Corea con ocasión de la VI Jornada de la Juventud Asiática, 14 de agosto de 2014. Cfr. P. PAROLIN, Una diplomazia al lavoro della pace. Lectio Magistralis in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico dell'Università Cattolica del Sacro Cuore. Milano, 28 novembre 2019.

7 Cfr. FRANCISCO, Discurso a la Curia romana con motivo de las felicitaciones navideñas, 21 de diciembre de 2019.

por el cardenal Newman en su célebre frase: "Aquí sobre la tierra vivir es cambiar, y la perfección es el resultado de muchas transformaciones"[8], y que se refleja, concretamente, en las fases de transformación que han afectado a la diplomacia y que tradicionalmente pueden identificarse en cuatro momentos[9]. La primera se refiere a la duración temporal de la misión de los agentes diplomáticos, ya que la diplomacia pasó de ser un quehacer de carácter esporádico u ocasional a una labor permanente y organizada. Además, la base social de la diplomacia se amplió, ya que dejó de ser un cargo honorífico concedido por el soberano a la aristocracia, para convertirse progresivamente en una profesión burguesa, expresión más representativa de la estructura social, cultural y territorial de los distintos países. Una segunda transformación invirtió, en cambio, la cultura diplomática. Si consideramos, de hecho, los Catorce Puntos del presidente Thomas Woodrow Wilson (1856-1924) pronunciados ante el Congreso estadounidense reunido en 1918, en relación con el orden mundial tras la Primera Guerra Mundial y la demanda de una mayor publicidad y la necesidad de que no hubiera más tratados secretos y negociaciones llevadas a cabo en la sombra, la segunda transformación se refiere a lo que se definió como *diplomacia pública*[10]. Ciertamente, engloba la relación que se establece con el público extranjero, no reduciéndose a una mera defensa explícita a favor de los intereses y valores nacionales, sino implicando de forma más general una participación cautelosa y mesurada de diplomáticos y embajadores en el discurso público.

No se trata, por tanto, de la promoción internacional de un país, ni debe confundirse con el *soft power*, como objetivo atractivo de un Estado en el contexto internacional, sólo parcialmente dependiente de su narrativa pública. Un tercer momento de transformación se ha referido al objeto de interés y responsabilidad de la diplomacia, que ha pasado de ocuparse sólo de las cuestiones político-diplomáticas clásicas (como, por ejemplo, el tema de la seguridad y las relaciones económico-comerciales), a incluir cada vez más temas, incluso con cierto tecnicismo, como los relativos a la agricultura, la pesca, los transportes o la educación. Por último, un cuarto momento se refiere al pluralismo de los actores con los que el diplomático está llamado a tratar, ya que cada vez más se le exige que interactúe y teja relaciones con interlocutores que no sólo representan a gobiernos centrales y aparatos burocráticos, sino también a entidades regionales, organizaciones no

8 J. H. NEWMAN, Meditazioni e preghiere, Milano: Jaca Book, 2002, 75.

9 Cfr. A. F. COOPER, The Changing Nature of Diplomacy, in: A. F. COOPER - J. HEINE - R. THAKUR, The Oxford Handbook of Modern Diplomacy, Oxford: Oxford University Press, 2013, 68-81.

10 El texto se puede consultar en: https://www.dipublico.org/3669/catorce-puntos-del-presidente-wilson-1918/

gubernamentales, asociaciones de la sociedad civil; en definitiva, referentes que no son representantes estatales.

Desde esta perspectiva, el agente diplomático siempre ha expresado la identidad del País, evolucionando en los últimos tiempos hacia una nueva dimensión: no sólo en el estrecho círculo interestatal, sino en una nueva perspectiva de *red* transnacional, caracterizada por la apertura a múltiples actores, con el objetivo de crear vínculos y colaboraciones estables, con un enfoque conectivo y orientado a superar la frontera público-privada, gubernamental-no gubernamental, con vistas a crear conexiones e interacciones significativas entre quienes conforman las relaciones internacionales, en un contexto de *global governance* actual.

En este horizonte, por tanto, frente a los numerosos interrogantes procedentes de la sociedad sobre la utilidad de la figura del diplomático en la escena internacional, me parece de gran utilidad para una más completa comprensión de la misma traer a colación una luminosa reflexión de San Pablo VI dirigida a los representantes de los Estados acreditados ante la Santa Sede con ocasión de las felicitaciones de Año Nuevo de 1968. Las palabras de Montini no han perdido para nada vigencia:

> ¿Será necesario, pues, resignarse a la fatalidad de la guerra, proclamar la debilidad o el fracaso de la diplomacia y considerarla como una venerable institución del pasado, que tuvo, por cierto, sus glorias, pero que ya pertenece al pasado y no tiene ya su sitio en nuestro mundo, en el que, de todos modos, sus formas clásicas de antes deben ceder el paso a contactos imprevistos e inusitados? ¿Habría que ponerla a un lado, algo así como se coloca en el museo una máquina de guerra que el progreso de los armamentos ha hecho inútil?[11].

Y luego continuó diciendo:

> Es verdad que existe cierta forma de diplomacia que sería bueno considerar como superada y abolida. Es aquella a la que quedó unida en la historia el nombre del demasiado célebre gentilhombre florentino Nicolás Maquiavelo; la que se podría definir como *el arte de triunfar a toda costa*, incluso a costa de la moral; aquella cuya única instancia es el interés, el único método la habilidad, la única justificación el éxito; aquella que, desde entonces, no vacila en servirse de la palabra, no para expresar sino para disfrazar el pensamiento; la que, en la acción, no retrocede ante el uso de la intriga, de la astucia, del engaño. Pero este modo de actuar,

11 PABLO VI, Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante de la Santa Sede, 8 de enero de 1968.

> ¿merece todavía el nombre de diplomacia? ¿O no es más bien una forma degenerada de la misma, por no decir una indigna caricatura? Si antes esos métodos deplorables han podido, en uno u otro lugar, pasar bajo el nombre de diplomacia –pero como una mercancía fraudulenta que se cubre con una etiqueta y con las apariencias de la honestidad–, ¿es hacer prueba de un optimismo exagerado considerar la diplomacia actual como liberada, gracias a Dios, de muchas de estas debilidades y animada por un ideal moral más elevado? Se ha liberado, en verdad, de cierto formalismo, de escrúpulos de fidelidad a la etiqueta y al protocolo: ha renunciado a ciertas formas exteriores. ¿Pero no trabarían éstas hoy su marcha en vez de ayudarla? En cambio, se dedica más directamente a los problemas reales y concretos de la vida en sociedad, y ante todo a lo que, se puede decir, los domina a todos, los problemas de la paz.
>
> El diplomático actual, consciente del estado de la humanidad, más que el arte de triunfar a cualquier precio, practica mucho más el difícil arte de fundar y mantener un orden internacional, el arte de instaurar relaciones humanas razonables entre los pueblos. A menudo ha logrado superar la estrechez de los antagonismos estériles de antaño y se ha convertido por excelencia en el artífice de la paz, el hombre del derecho, de la razón, de diálogo, y del diálogo sincero. Porque la sinceridad nos parece inseparable de la diplomacia verdadera. Y si debiéramos hacer el catálogo de las virtudes del diplomático, agregaríamos la virtud de la paciencia, porque él la necesita mucho más hoy quizás que antes; agregaríamos además el prudente realismo que sabe apreciar la medida exacta de lo posible y de lo imposible en las circunstancias dadas; y coronaríamos este edificio con la magnanimidad, que debe caracterizar siempre al hombre verdaderamente civilizado e impregnado de humanismo, sobre todo si tiene el honor de ser cristiano[12].

A la luz de estas inteligentes observaciones podemos afirmar, pues, que la acción del agente diplomático es tan necesaria hoy como siempre. Ahora bien, ha de estar sabiamente orientada –como afirmaba Pablo VI y como ha reiterado recientemente el Papa Francisco– indicando que debe "ayudar a dejar a un lado los desacuerdos de la convivencia humana, favorecer la concordia y experimentar cómo, cuando superamos las arenas movedizas de los conflictos, podemos redescubrir el sentido de la profunda unidad de la realidad"[13].

12 Ibídem.

13 FRANCISCO, Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 10 de enero de 2022.

2. EL REPRESENTANTE PAPAL Y LOS RASGOS DE LA DIPLOMACIA PONTIFICIA

Todos los agentes diplomáticos están llamados a este fin, pero a él contribuye de modo especial la diplomacia pontificia, que quiere ser fiel a las referidas indicaciones de Montini y, aunque firmemente anclada por su naturaleza a tareas primordialmente eclesiales que la ponen al servicio de la misión universal de la Iglesia, como enviada a los pueblos y a las Iglesias locales para hacer cercana la solicitud y la paternidad del Romano Pontífice[14], desea también proyectarse en la obra de garantizar una convivencia mundial ordenada. Una convivencia brotada de la artesanía de la paz, de una paz forjada con tesón. Una paz que, lejos de ser un calculado equilibrio, sea ante todo sinónimo y efecto de la justicia. Por ello, el representante pontificio está llamado, recurriendo otra vez al magisterio montiniano, a "interesarse celosamente por los problemas de la paz, el progreso y la cooperación entre los pueblos, con vistas al bien espiritual, moral y material de toda la familia humana"[15].

Se trata de un enfoque que se ha visto plasmado en muchos ilustres diplomáticos pontificios, algunos de ellos eximios por sus cualidades humanas, cristianas y espirituales, personajes que han brillado en el firmamento de la historia de la Iglesia. En este sentido, quisiera mencionar, a modo de ejemplo, al cardenal Ercole Consalvi (Roma, 8 de junio de 1757 – Roma, 24 de enero de 1824), del que hemos celebrado en el 2024 el bicentenario de su fallecimiento. Este infatigable trabajador en la viña del Señor supo ponerse al servicio de la Iglesia universal en tiempos de virulentas turbulencias políticas, ideológicas y económicas derivadas de la Revolución Francesa. Tras terminar con brillantez sus estudios como alumno de la Academia de Nobles Eclesiásticos de Roma entre 1776 y 1782, fue Secretario del cónclave veneciano que llevó a la Cátedra de Pedro a Barnaba Niccolò Chiaramonti, que elegiría el nombre de Pío VII. Este pontífice nombró a Consalvi primero Pro-Secretario de Estado, el 15 de marzo de 1800 –siendo solamente un simple clérigo minorista– y luego Secretario de Estado, el 11 de agosto del mismo año. Pío VII ordenó subdiácono a Consalvi el 20 de diciembre de 1801, y al día siguiente, diácono: el purpurado nunca llegará a ser sacerdote ni obispo.

14 Cfr. FRANCISCO, Discurso a los Representantes Pontificios, 8 de septiembre de 2022.

15 PABLO VI, Carta Apostólica en forma de *Motu Proprio Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, 24 de junio de 1969, n. IV. Sobre este documento montiniano puede consultarse el acertado comentario de M. OLIVERI, Natura e funzioni dei legati pontifici nella storia e nel contesto ecclesiologico del Vaticano II, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1982.

Consalvi, con intachable abnegación, en medio de numerosos escollos y desafíos, supo colaborar egregiamente con el Sucesor de Pedro, tejiendo importantes relaciones con los Estados basadas en un enfoque que buscaba todas las aperturas políticas posibles para facilitar entendimientos encaminados a favorecer la existencia y el desarrollo de las comunidades católicas locales, incluso y sobre todo en contextos adversos[16].

Este purpurado, de manera admirable, recuerda la finalidad tradicional de la diplomacia pontificia como *diplomacia permanente* orientada a garantizar la *Libertas ecclesiae* a través de un diálogo fecundo, orientado a traer la paz y allanar el camino para que la Iglesia sea fiel a su misión, incluso en medio de situaciones tortuosas y angostas como las que este cardenal vivió.

Al reavivar aquí su memoria quisiera subrayar que la Santa Sede siempre intenta aprovechar todas las oportunidades para promover la concordia y disipar la confrontación, individuando soluciones a las disputas en lugar de exacerbarlas. Por eso los representantes pontificios, en las más variadas circunstancias, se esfuerzan continuamente por ejercer el papel de mediadores fiables, un papel fundamental para afrontar los conflictos y promover el diálogo sobre cuestiones globales[17]. Ello se debe a que su propósito siempre es el tender puentes allí donde otros sólo verían divisiones insalvables, ocuparse de situaciones donde la fragilidad humana se pone a la vanguardia y salir al encuentro de personas sumergidas en el abismo de depauperantes y calamitosas limitaciones.

Al respecto, no puedo dejar de citar un hecho histórico acaecido en Berlín en el crepúsculo de la Segunda Guerra Mundial. Inmediatamente después de la caída y derrota de Adolfo Hitler, en la capital alemana, prácticamente arrasada, un

16 Cfr. R. REGOLI (a cura di), E. Consalvi, Memorie, Saonara: il Prato, 2024.

17 De la naturaleza, competencias y ámbito de acción de los Representantes Pontificios se ocupan los cánones 362-367 del Código de Derecho Canónico. Cfr. G. MUCCI, La diplomazia pontificia dopo il concilio, in: La Civiltà Cattolica, 140 (1989), 534-546; R. GIUSEPPE, Le nunziature apostoliche. Natura e fini della diplomazia pontificia, in: La Civiltà Cattolica, 149 (1998) 451-460; SEGRETERIA DI STATO, Regolamento per le Rappresentanze Pontificie, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2003; K. WALF, The Nature of the Papal Legation: Delineation and Observations, in: The Jurist 63 (2003) 85-105; M. F. FELDKAMP, La diplomacia pontificia. Desde el papa Silvestre hasta Juan Pablo II, Madrid: BAC, 2004; J. ARAUJO, Papal Diplomacy and the Quest for Peace. The Vatican and International Organisation from the Early Years to League of Nations, Florida: Sapientia Press, 2004; D. SQUICCIARINI, Storia, peculiarità e finalità della diplomazia della Santa Sede: impegno per la pace, da parte della Chiesa e dei papi dell'ultimo secolo, in: Apollinaris, 78 (2005) 499-515; C. FABRIS, Presenza della diplomazia pontificia, in: Rivista di Studi Politici Internazionali, 289 (2006) 67-97; M. CORTÉS DIÉGUEZ – J. SAN JOSÉ PRISCO (Coord.), Derecho Canónico, vol. I, Madrid: BAC 2006, 424-427; C. J. ERRÁZURIZ M., Corso fondamentale sul Diritto nella Chiesa, vol. I, Milano: Giuffrè Editore, 2009, 403-407; R. WALCZAK, Papal Diplomacy – Characteristics of the Key Issues in Canon Law and International Law, in: The Jurist, 76 (2016), 489-529; L. UJHÀZI, The Role of Pontifical Legates in Facilitating Peace, in: *Ius Canonicum*, 61 (2021) 691-731.

general ruso no dejaba de preguntar ante quién estaba acreditado el nuncio apostólico, monseñor Cesare Orsenigo, cuya solicitud era notoria en la asistencia infatigable a las víctimas del conflicto bélico, mostrando una caridad y benevolencia sin fronteras. Conviene recordar que, en esos momentos de la febril actividad del mencionado prelado, Berlín no tenía gobierno. Ante la insistencia del general, el representante francés de los aliados le contestó con gran acierto: "Ante Su Majestad la miseria humana"[18]. Me parece que esta respuesta puede plasmar los innumerables matices que distinguen a la diplomacia pontificia, cuya función se ha descrito agudamente como la *diplomacia de la misericordia*, donde la misericordia es el factor constitutivo y garante del orden internacional y la única fuerza capaz de romper las cadenas del odio y la venganza y disipar los medios del orgullo y la arrogancia humanos, causa de toda voluntad beligerante. En este sentido, la misericordia se convierte en un verdadero compromiso político solidario[19], orientado a la búsqueda del bien común, es decir a enfriar trances, promover la condonación de la deuda externa o su gestión sostenible y fomentar políticas de cooperación siempre sensibles a los valores de las poblaciones y culturas locales.

De este modo, la diplomacia pontificia aparece también como una *diplomacia de la cultura*, porque propugna el diálogo constante entre las naciones y los pueblos, sin zanjar las diferencias, sino llamando a su armoniosa convivencia, también mediante trabajos de investigación y estudio que quieren abrir horizontes de diálogo, para llevar la luz de la esperanza del Evangelio, esa esperanza que nunca defrauda (cf. Rom 5,5). En este contexto la Santa Sede trabaja con denuedo para roturar en las relaciones entre los hombres y los pueblos las sendas de la sensatez, así como el sentido innato en el hombre del derecho y la justicia.

La riqueza de los rasgos de las iniciativas diplomáticas pontificias puede seguir ampliándose si repasamos el reciente discurso del Santo Padre a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede[20]. En este denso pronunciamiento, el Romano Pontífice afirma, en efecto, que la diplomacia debe ser ante todo la *diplomacia de la esperanza*, lo que adquiere un significado especial para la Iglesia católica en el Año Santo que estamos viviendo, porque nos recuerda la importancia fundamental de vivir la gracia jubilar animándonos con lo que es verdaderamente esencial y repensando las relaciones que nos unen desde la

18 M. M. BIFFI, *Mons. Cesare Orsenigo: Nunzio apostolico in Germania (1930-1946)*, Milano: Ned, 1997, 294.

19 Cfr. P. R. GALLAGHER, *Lectio Magistralis* La diplomacia de la Santa Sede en el mundo contemporáneo, Universidad Católica de Lublin, Centro de Estudios Diplomáticos, 12 de noviembre de 2024.

20 Cfr. FRANCISCO, Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 2025.

perspectiva no de la confrontación, sino del encuentro, es decir, favoreciendo un diálogo con todos que tienda a edificar el mundo con el anuncio gozoso que, en la perspectiva cristiana, emana de la gruta de Belén.

Esta inspirada diplomacia debe ser asimismo una *diplomacia de la verdad*, que siente las bases de la capacidad de la humanidad para hablarse y comprenderse mutuamente en

> los fundamentos de un lenguaje común, anclado en la realidad de las cosas y por tanto comprensible universalmente. El objetivo del lenguaje es la comunicación, que sólo tiene éxito si las palabras son precisas y el significado de los términos es generalmente aceptado. El relato bíblico de la Torre de Babel muestra lo que sucede cuando cada uno habla sólo con "su" lengua. Comunicación, diálogo y compromiso por el bien común requieren buena fe y la adhesión a un lenguaje común. Esto es particularmente importante en el ámbito diplomático, especialmente en los contextos multilaterales. El impacto y el éxito de cada palabra, de las declaraciones, resoluciones y en general de los textos negociados depende de esta condición. Es un dato de hecho que el multilateralismo es fuerte y eficaz sólo cuando se concentra en las cuestiones tratadas y utiliza un lenguaje sencillo, claro y concordado[21].

La diplomacia debe ser, además, la *diplomacia del perdón*, en la medida en que es capaz de superar conflictos lacerantes en numerosos contextos territoriales para ayudar a recomponer la convivencia pacífica y el orden social. En este sentido, debe ser igualmente *diplomacia de la libertad*, porque está llamada a ser constructora del bien común y del respeto a toda persona humana, en la acción contra la esclavitud y la eliminación de la pena de muerte y, finalmente, debe ser *diplomacia de la justicia*, como condición previa para alcanzar la paz.

En síntesis, la diplomacia pontificia recoge toda esta abundancia de matices para espolear cuanto incrementa la dignidad del ser humano y una convivencia en fraterna solidaridad. Para ello la Santa Sede, de acuerdo a la naturaleza de su propio ordenamiento, acompaña solícitamente el camino de la familia de las Naciones, recordando y salvaguardando a través de sus representantes ante los estados y ante los organismos internacionales los derechos fundamentales de la persona y su vocación como constructora de un mundo que concuerde con los

21 Ibídem.

designios de Dios y con las más altas y nobles aspiraciones del ser humano, haciendo de las mismas su ideal y horizonte[22]. En este sentido,

> la Iglesia hace todos los esfuerzos posibles para aportar su contribución al bienestar general, a veces en situaciones difíciles. Su mayor deseo es continuar incansablemente prestando ese servicio al hombre, a todo hombre, sin discriminación alguna. La Iglesia se felicita de la creciente preocupación en el mundo actual por la protección de los derechos humanos, que corresponden a cada persona por su misma dignidad natural desde el momento mismo de su concepción en el seno materno hasta su muerte de forma natural. Por ello es necesario salvaguardar la dignidad de la persona humana, propugnar una amplia visión de las relaciones sociales que incluya el diálogo Estado-Iglesia, que refuerce la colaboración con las instituciones civiles para el desarrollo integral de la persona y el derecho a la libertad religiosa, que facilite el libre ejercicio de la misión evangelizadora de la Iglesia y que señale el deber de la sociedad y del Estado de garantizar espacios donde los creyentes puedan vivir y celebrar sus creencias. En este contexto, la Iglesia pide hacia su misión en el mundo, manifestada en variadas formas individuales y comunitarias, la misma actitud de respeto y autonomía que ella muestra hacia las realidades temporales. En cuanto al compromiso de la Iglesia por los derechos humanos puede darse un malentendido: el de concebir a la misma Iglesia como una especie de institución humanitaria. En realidad, el compromiso de la Iglesia por los derechos humanos no es un signo de secularización. Tiene, más bien, razones precisas e inherentes a su propia misión; se inscribe en la solicitud de la Iglesia por el hombre en su dimensión integral. Podríamos decir que el motivo último y fundamental por el cual la Iglesia se interesa por los derechos humanos

22 El 9 de enero de 2025, con motivo de la audiencia del Papa con el Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede para la felicitación de Año nuevo, la Oficina de Prensa vaticana informó que son 184 los Estados con los que la Santa Sede mantiene relaciones plenas. Hay que añadir a esto la Unión Europea y la Soberana Orden Militar de Malta. Son 90 las misiones diplomáticas acreditadas ante la Santa Sede ubicadas en Roma, entre ellas las de la Unión Europea y la Soberana Orden Militar de Malta. También tienen su sede en la Urbe las oficinas acreditadas ante la Santa Sede de la Liga de Estados Árabes, la Organización Internacional para las Migraciones y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados. Importante es saber asimismo que el 11 de octubre de 2024 se firmó el Segundo Protocolo Adicional al Acuerdo entre la Santa Sede y Burkina Faso sobre el estatuto jurídico de la Iglesia católica en el país. A continuación, el 22 de octubre, la Santa Sede y la República Popular China acordaron prorrogar por otros cuatro años la validez del Acuerdo provisional sobre el nombramiento de obispos, firmado el 22 de septiembre de 2018 y renovado el 22 de octubre de 2020 y el 22 de octubre de 2022. Por último, el 24 de octubre se firmó el Acuerdo entre la Santa Sede y la República Checa sobre determinadas cuestiones jurídicas. Estos datos están disponibles en: https://www.vaticannews.va/es/vaticano/news/2025-01/relaciones-diplomaticas-santa-sede-estados-organizaciones.html

> es de orden ético y religioso"[23]. Sin que ello signifique, por supuesto, que no reconozca que tales derechos pueden y deban ser reconocidos sin una aceptación formal de la existencia de Dios. Como acertadamente señaló quien fuera rector de esta Universidad, "el fundamento teológico de los derechos humanos está precisamente en el reconocimiento de la capacidad del hombre, imagen de Dios, de autofundarse. Dios está presente en la sociedad humana histórica a través de los signos propios de esa capacidad humana de autoafirmación y manifestación como ser en relación[24].

3. UNA VISIÓN INTEGRAL DEL HOMBRE Y DEL DESARROLLO EN EL POLO ROMANO DE LAS NACIONES UNIDAS

Desde esta óptica ética y religiosa enfoco mi función como Observador Permanente de la Santa Sede ante los organismos multilaterales que configuran el Polo Romano de las Naciones Unidas, no ignorando que un desarrollo que se limitara al aspecto técnico y económico, descuidando la dimensión moral y espiritual, no sería ya un desarrollo humano integral y, al ser unilateral, terminaría fomentando la capacidad destructiva del hombre[25]. En este sentido, mi papel es ser el portavoz de la visión de la Santa Sede sobre las cuestiones englobadas en el mandato de la *Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la*

23 T. BERTONE, Conferencia con ocasión del LX aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, Madrid, 5 de febrero 2009. Cfr. L. CAVEADA, Questioni aperte sulla presenza della Santa Sede nel diritto internazionale, Milano: Wolters Kluwer-Cedam, 2018.

24 A. GALINDO GARCÍA, Moral socioeconómica, Madrid: BAC, 1996, 397-398.

25 Cfr. BENEDICTO XVI, Mensaje para la celebración de la XL Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2006.

Agricultura (FAO)[26], el *Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola* (FIDA)[27] y el *Programa Mundial de Alimentos* (PMA)[28].

26 La Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura, abreviada FAO (del inglés Food and Agriculture Organization of the United Nations), es un organismo especializado de las Naciones Unidas fundado el 16 de octubre de 1945 en Quebec (Canadá). En 1951 su sede central fue trasladada de Washington a Roma, en el Palacio de la FAO, junto a las Termas de Caracalla. Actualmente cuenta con 194 Estados miembros, además de la Unión Europea y 2 miembros asociados (las Islas Feroe y Tokelau). El estatuto de Observadores Permanentes lo tienen la Santa Sede, Palestina y la Soberana Orden de Malta. Los objetivos fundacionales de esta institución multilateral son elevar los niveles de nutrición de la población mundial, incrementar la productividad agrícola, mejorar la vida de las poblaciones rurales y contribuir al crecimiento económico global del territorio. La FAO trabaja en más de 130 países en todo el mundo. Sobre sus metas, publicaciones y trabajos se puede consultar: https://www.fao.org/about/about-fao/es/

27 A principios de la década de 1970 la escasez mundial de alimentos provocó desnutrición, muertes y hambrunas generalizadas, especialmente en la región africana del Sahel. El mundo necesitaba soluciones sistémicas a largo plazo para los problemas estructurales que desembocaban en la pobreza y la escasez de alimentos. En 1974 las Naciones Unidas trataron de dar respuesta a estas cuestiones en *la Conferencia Mundial de la Alimentación*. Se decidió entonces crear un organismo para financiar el desarrollo agrícola en las comunidades pobres de las zonas rurales: *el Fondo Internacional para el Desarrollo Agrícola* (FIDA). Esta entidad internacional inauguró oficialmente su sede central en Roma en 1977 y celebró su primer Consejo de Gobernadores con 120 Estados Miembros. La Santa Sede tiene el estatuto de Observador Permanente. El trabajo del FIDA centra sus esfuerzos en financiar a las personas que viven en las zonas rurales más pobres y apartadas del planeta, que se ganan la vida produciendo alimentos y, sin embargo, también son de las personas que más hambre pasan del mundo. El FIDA tiene la certeza de que, con una inversión mayor, estas personas pueden cultivar y vender más productos, aumentar sus beneficios y llevar una dieta mejor. La población rural que vive en situación de pobreza, o que corre el riesgo de caer nuevamente en la pobreza, podría resolver su precariedad con la mejora de las oportunidades. Para las personas que no pueden aprovechar estas oportunidades de manera inmediata, el FIDA utiliza un enfoque gradual para facilitar su acceso a los recursos que les permitirán beneficiarse de las intervenciones del Fondo en el futuro. Más datos sobre esta institución onusiana están disponibles en: https://www.ifad.org/es/desarrollo-centrado-en-las-personas

28 A instancias del presidente de los Estados Unidos Dwight Eisenhower, como una forma experimental de proporcionar recursos alimentarios en casos de emergencia y graves crisis, el *Programa Mundial de Alimentos* (PMA) (también conocido por sus siglas en inglés *World Food Programme* WFP) fue fundado en 1961 cuando George McGovern, entonces director del Programa de Ayuda Alimentaria de los Estados Unidos, propuso, durante la conferencia de la FAO, crear un programa de distribución de alimentos. Los primeros pasos institucionales para su consolidación fueron dados en 1962 por la FAO y la Asamblea General de las Naciones Unidas, otorgando al organismo un período de tres años con carácter experimental. En septiembre de 1962, en el norte de Irán, un terremoto golpea la zona de Buin Zara, matando a más de 12.000 personas y destruyendo miles de hogares. Esta gran tragedia fue el bautismo de fuego para el PMA: la institución, de hecho, había nacido hacía sólo unos meses. Sin embargo, el PMA envió rápidamente 1.500 toneladas de trigo, 270 toneladas de azúcar y 27 toneladas de té a los supervivientes. En 1963 desplegó nuevas iniciativas para sostener a la población nubia en Wadi Halfa (Sudán). Vista la eficacia del programa, en 1965 se ratificó su estatuto como programa oficial de las Naciones Unidas, otorgándole de este modo su continuidad en el tiempo. El PMA es la agencia de asistencia alimentaria de las Naciones Unidas y la organización humanitaria más grande del mundo. Atiende anualmente a un promedio de 100 millones de personas en 78 países. Los objetivos principales del PMA son ayudar a las personas que no pueden encontrar o producir alimentos para sí mismas y sus familias. En caso de desastre, esta entidad entra inmediatamente en acción y despliega todos los recursos necesarios en rápido crecimiento. En otras situaciones, el PMA trabaja incansablemente para mejorar la nutrición y la seguridad alimentaria. Su presencia sobre el terreno es generalizada y su dominio operativo de las necesidades alimentarias es incomparable. El programa tiene su sede central en Roma y oficinas en numerosos países del mundo. En 2020 el PMA fue galardonado con el Premio Nobel de la Paz "por sus esfuerzos en la lucha contra el hambre, por sus contribuciones a la mejora de las condiciones de paz en zonas de conflicto y por su acción para prevenir el uso del hambre como arma para promover guerras y conflictos". Sobre esta entidad se pueden encontrar más datos en: https://it.wfp.org/

Mis esfuerzos se suman a los de otros muchos para intentar acabar con el hambre en el mundo y promover la seguridad alimentaria y nutricional para todos. A este respecto, es necesario afirmar sin ambages que la mejor manera de entender la contribución de la Sede Apostólica en el contexto internacional es considerar el concepto de *diplomacia de los valores*[29], puesto que el *proprium* de la actividad diplomática pontificia en la comunidad internacional es abordar lo ético.

En efecto, en cada momento histórico, caracterizado por oposiciones ideológicas y políticas, la Santa Sede, libre de cualquier interés material, busca arrojar luz sobre reflexiones morales, que de lo contrario corren gravemente el riesgo de quedar marginadas[30]. En el caso que nos ocupa, la presencia de la Santa Sede en los foros internacionales romanos transita por el fomento de principios éticos y jurídicos fundamentales que no pueden ser postergados a la hora de orientar las iniciativas en favor del desarrollo agrícola y la lucha por la eliminación del hambre en el mundo. Es un quehacer intrincado y fatigoso, que exige grandes dosis de lucidez, humildad y paciencia al tener que conciliar en ámbitos orales o escritos diversas tendencias y puntos de vista, sea en la individuación de estrategias o bien en la redacción de documentos.

En distintas circunstancias, los debates entablados resultan particularmente arduos y onerosos por el intento de instrumentalizar los textos —cambiando el significado de los términos o reinterpretando unilateralmente el alcance y contenido de los tratados sobre los derechos humanos— para llevar adelante ideologías que causan divisiones o menoscaban tradiciones religiosas y valores profundamente arraigados en la idiosincrasia de determinadas naciones.

> Se trata, en efecto, de una verdadera colonización ideológica que, según programas planificados en un escritorio, intenta erradicar las tradiciones, la historia y los vínculos religiosos de los pueblos. Se trata de una mentalidad que, presumiendo de haber superado aquellas que consideran *las páginas oscuras de la historia*, deja espacio a la cultura de la cancelación; no tolera diferencias y se concentra en los

29 Cfr. P. R. GALLAGHER, La diplomacia de los valores y el desarrollo. Discurso pronunciado para la asociación «Caridad Política», Aula Pío XI, Palacio San Calisto, Ciudad del Vaticano, 20 de enero de 2022; A. LUCIANI, Diplomazia dei valori e sviluppo, Roma: Studium editore, 2021; G. VEDOVATO, La diplomazia dei valori. Il ruolo internazionale della Santa Sede, in: Rivista di Studi Politici Internazionali, 68 (2001) 163-195; F. CHICA ARELLANO, Ecologia integrale e diplomazia dei valori. La Santa Sede per l'alimentazione dell'umanitá, Soveria Mannelli: Rubbettino, 2024.

30 Cfr. S. FERLITO, L'attività internazionale della Santa Sede, Milano: Giuffrè Editore, 1988; G. ARDITO, The Holy See and the codification of international Law: An assessment of its contribution, in: Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado, 37 (2021) 643-673.

> derechos de los individuos, descuidando los deberes con respecto a los demás, en particular de los más débiles y frágiles[31].

Advirtiendo esta tendencia, no es extraño que el Papa Francisco pusiera de relieve hace pocas semanas que "las instituciones multilaterales, surgidas en su mayor parte al finalizar la segunda guerra mundial, hace ochenta años, ya no parecen ser capaces de garantizar la paz y la estabilidad, la lucha contra el hambre y el desarrollo para los cuales habían sido creadas, ni de responder de manera verdaderamente eficaz a los nuevos desafíos del siglo XXI, como las cuestiones ambientales, de salud pública, culturales y sociales, además de los retos impuestos por la inteligencia artificial. Muchas de ellas necesitan ser reformadas, teniendo presente que cualquier reforma debe basarse en principios de subsidiariedad y solidaridad, y en el respeto de una soberanía paritaria de los estados, mientras duele constatar que existe el riesgo de una *monadología* y de la fragmentación en *clubes de ideas afines*, que sólo dejan entrar a quienes piensan del mismo modo"[32]. Ahora bien, a pesar de todo, no faltan signos alentadores que ponen de manifiesto que sigue existiendo la buena voluntad de encontrarse, alcanzar metas compartidas y formular planteamientos de largo alcance. Por eso son muy importantes las iniciativas diplomáticas de la Santa Sede en el Polo Romano de las Naciones Unidas, buscando que nunca se escinda la combinación de *agricultura y ética*[33].

El primer término delinea el ámbito de intervención al que la FAO, como Organización Intergubernamental que forma parte del sistema de las Naciones Unidas, dirige su atención; mientras que la segunda palabra muestra la peculiaridad de la acción de la Santa Sede en este contexto, que consiste en "servir a la formación de las conciencias, para que las exigencias de la justicia se hagan comprensibles y políticamente realizables"[34] y, concretamente, en el campo de la agricultura. Esto se sustancia en la promoción del conjunto de virtudes que guían la acción humana en favor del desarrollo agrícola sostenible y de la erradicación del

31 Cfr. FRANCISCO, Discurso a los Miembros del Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, 9 de enero de 2025.

32 Ibídem.

33 Cfr. F. CHICA ARELLANO, Agricoltura ed etica. Un binomio necessario, in: Studi Emigrazione, 230 (2023) 294-308.

34 BENEDICTO XVI, Discurso a los participantes en el Foro de Organizaciones No Gubernamentales de Inspiración Católica, 1 de diciembre de 2007.

hambre en el mundo y que han sido identificadas en la encíclica *Laudato si'* con el paradigma de la *ecología integral*[35].

El cultivo del campo –ésta es la etimología del término "agricultura"– se refiere ante todo al *arte humilde* y *fatigoso* de los agricultores (piénsese en el famoso cuadro de Vincent Van Gogh *La vendimia en Provenza*, en el que aparecen campesinos trabajando en la campiña de Arles), de quienes se procuran el pan de cada día con el sudor de su frente y el empleo de la energía física, y esto, por desgracia, ha hecho que a menudo esta tarea se considerara una *cenicienta* de las actividades humanas, una hermana menor. Con el paso del tiempo, sin embargo, el mundo de la agricultura ha ido adquiriendo cada vez más importancia y ha sido objeto de una atención creciente también por parte de la opinión pública y de las generaciones más jóvenes, pero todavía quedan cuestiones abiertas y asuntos sin resolver en la protección del trabajo agrícola y de los agricultores, y ésta es la razón por la que tanto la Iglesia como las Organizaciones Intergubernamentales, como la FAO, han focalizado su atención a lo largo del tiempo sobre este sector, para que sea debidamente valorado, dada su naturaleza de *noble ciencia y de actividad primaria* para asegurar la supervivencia y el sustento de las personas, para erradicar el hambre y la pobreza en el mundo. Se trata, en definitiva, de devolver a la agricultura el puesto que le corresponde en el ámbito del desarrollo interno e internacional, modificando la tendencia que, en el proceso de industrialización, ha llevado a privilegiar los sectores secundario y terciario[36].

El magisterio social de la Iglesia está atravesado por una atención constante al mundo de la agricultura y a su dimensión ética. El *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* lo cita en varios números para denunciar el subdesarrollo agrario del Tercer Mundo; para llamar la atención sobre el trabajo agrícola y su papel en los sistemas económicos de muchos países; sobre los numerosos problemas que afronta el sector primario en el contexto de una economía cada vez más globalizada; y sobre su creciente importancia en la salvaguardia del medio ambiente natural; para reclamar la indispensable redistribución de la tierra en el marco de

35 Sobre esta encíclica y su concepto central de *ecología integral* puede consultarse el comentario realizado por los profesores de esta Universidad Pontificia: A. GALINDO GARCÍA (coord.), Loado seas mi Señor y Ecología integral. Comentario a la encíclica *Laudato Si'* del Papa Francisco, Salamanca: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 2016.

36 Cfr. JUAN PABLO II, Discurso a los participantes en la Conferencia Mundial para la Reforma agraria y el desarrollo rural, 14 de julio de 1979.

políticas eficaces de reforma agraria, con el fin de superar el impedimento que los latifundios improductivos suponen para un auténtico desarrollo económico[37].

También se encuentran referencias a la agricultura en numerosas encíclicas papales, desde la *Rerum Novarum* (1891) de León XIII, que animaba a una intervención activa y reguladora del Estado para asegurar la prosperidad del sector y reconocía como necesario y eficaz el trabajo y el arte de los agricultores[38], hasta la *Laudato si'* (2015) del Papa Francisco, que denuncia el efecto nocivo del cambio climático en la agricultura[39]; recalca la necesidad de que la agricultura se lleve a cabo con prácticas sostenibles y no contaminantes para que no se dañe el medio ambiente, los ecosistemas y los acuíferos subterráneos; aboga para que se garantice a todos el derecho al agua potable, a los pobres en particular[40]; y alza su voz para que se salvaguarde un medio ambiente sano, poniendo de relieve finalmente la importancia de que se proteja la biodiversidad.

Por otra parte, es muy significativa la consideración que el Concilio Vaticano II hace del sector agrícola y de los campesinos, cuando expresa el deseo de que la agricultura no sirva sólo para aumentar la producción de bienes en respuesta al aumento de la población, sino que esté ante todo al servicio del

> hombre en su conjunto, es decir, teniendo en cuenta la jerarquía de sus necesidades materiales y las exigencias de su vida intelectual, moral, espiritual y religiosa; de todo hombre, digamos, y de todo grupo humano, de cualquier raza o continente. Por tanto, la actividad económica debe realizarse según las leyes y los métodos propios de la economía, pero dentro del orden moral, de modo que responda al plan de Dios sobre el hombre[41].

Igualmente son relevantes los mensajes papales para la *Jornada Mundial de la Alimentación*, que se celebra anualmente el 16 de octubre desde 1981, y los discursos pronunciados por los Sucesores de Pedro a asociaciones, instituciones y organizaciones que a escala italiana y mundial se ocupan de estos temas.

Por su parte, la FAO ha centrado su atención en el sector agrícola desde su creación. En 1943, durante la Conferencia de las Naciones Unidas sobre Alimentación y Agricultura, 44 gobiernos se reunieron para buscar la forma de eliminar

37 Cfr. Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia, nn. 94.180.267.268.299.300.339.458.459. 472.486.

38 LEÓN XIII, Carta Encíclica *Rerum Novarum*, 5 de mayo de 1891, n. 28.

39 Cfr. FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato si'* (*LS*), 24 de mayo de 2015, Ciudad del Vaticano: LEV 2015, n. 25.

40 *Ibídem*, n. 29.

41 GS 64.

la pobreza, el hambre y la malnutrición en todo el mundo. Los elevados objetivos, transcritos en la carta fundacional de la Organización, dejaban clara la debilidad de los acuerdos políticos y económicos en el sector agrícola y pretendían devolver la dignidad a este sector como motor consolidado de la reducción de la pobreza, capaz de contribuir a la mejora de los niveles de vida, especialmente de los pobres en las zonas rurales, de forma sostenible desde el punto de vista económico, social y medioambiental. Aún hoy, todo el trabajo y los esfuerzos de la FAO giran en torno a cinco objetivos estratégicos: contribuir a erradicar el hambre; mejorar la productividad y la sostenibilidad de la agricultura, la silvicultura y la pesca; reducir la pobreza rural; posibilitar sistemas agrícolas inclusivos y eficientes; y aumentar la resiliencia de las comunidades vulnerables a las crisis financieras y a las catástrofes naturales o provocadas por el hombre[42].

Por tanto, la atención primordial de la Iglesia al sector agrícola y a sus problemas la capacita para ser presencia fecunda en el seno de los organismos del sistema de las Naciones Unidas. En una mirada de conjunto, queda claro que la atención eclesial al sector agrícola está directamente conectada con la *opción preferencial por los últimos y más pobres* (trabajadores, pequeños agricultores, pueblos indígenas), con la dimensión de la justicia social y el cuidado de la casa común, es decir, con el paradigma de la *ecología integral* propuesto por el Papa Francisco[43].

Al respecto, deseo traer a colación aquí que fue precisamente un eximio profesor de esta Universidad Pontificia de Salamanca, el muy recordado Juan Luis Ruiz de la Peña, uno de los pioneros en abordar la cuestión teológica de la ecología en la reflexión en lengua española. Este autor indicaba cómo tres opciones promovidas desde algunas ideologías ecologistas son absolutamente inasumibles para la fe cristiana, a saber: la resignación fatalista ante la presunta inexorabilidad del apocalipsis ecológico, la remitificación o sacralización de la naturaleza y el veto a toda manipulación del hombre sobre el mundo. Su propuesta concreta consiste en que

> una ecología cristiana habría de ser capaz de entender el mundo como creación desencantada. Como *creación*, es decir, como algo digno de infinito aprecio en cuanto procedente del amoroso designio divino. Como creación *desencantada*, es

42 La explicación de estos cinco objetivos estratégicos puede encontrarse en: https://www.fao.org/4/mg994s/mg994s.pdf

43 Cfr. P. K. APPIAH TURKSON, Integral Ecology, Agriculture and Food. Laudato si' and the Vocation of Agriculture, in: Laudato si'. On care for our Common Home. Compilation of speeches of the last Encyclical letter at FAO, Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations Pub., 2016, 34-49.

> decir, como algo no míticamente tabuizado, sino *sacramentado* por una presencia real de Dios, que se ejerce en la mediación vicaria de su imagen, el hombre, la única imagen mundana de Dios; una imagen que –procede subrayarlo– suple representando (no suplantando) a Dios, que sigue siendo el solo Señor del mundo[44].

A la luz de lo dicho se entiende que la temática ecológica revista hoy una relevancia fundamental, dados los numerosos retos que estamos experimentando y lo imprescindible que es enumerar estrategias adecuadas para comprender mejor hacia dónde y cómo dirigir nuestras acciones. En general, hay que reiterar que se trata de un argumento que marca un punto de inflexión en el planteamiento de la antropología católica. La enseñanza pontificia en este ámbito ciertamente no puede decirse que se limite a las cuestiones ambientales, sino que en realidad se refiere al conjunto de la obra creadora de Dios, entregada al hombre para que la salvaguarde y viva en comunión con Él y con sus hermanos.

En este sentido, el pensamiento del Papa Francisco en *Laudato si'* constituyó un vivero de ideas y planteamientos de gran calado a la hora de plantear la acción de la Misión Permanente de la Santa Sede ante el Polo Romano de las Naciones Unidas. De ese trascendental documento mana una luz inmarcesible para robustecer la necesidad de profundizar en la conciencia de que "el desafío urgente de proteger nuestra casa común incluye la preocupación de unir a toda la familia humana en la búsqueda de un desarrollo sostenible e integral" (*LS* 13) porque es esencial invertir el rumbo actual si queremos que el mundo en que vivimos siga siendo habitable. Y esto será posible si se supera el egoísmo y la miopía y se produce un verdadero cambio de paradigma, siendo conscientes de la urgencia de que el hombre respete el orden natural y moral que Dios le ha dado[45].

El paradigma de la *ecología integral*, que da título al capítulo IV de *Laudato si'*, se basa en la imagen del ecosistema y consiste en una aproximación a todos los sistemas complejos cuya comprensión requiere poner en primer plano la relación de las partes individuales entre sí y con el todo[46], llegando a considerar cuestiones que no pertenecen propiamente a la agenda ecológica y que implican "el lugar peculiar del ser humano en este mundo y sus relaciones con la realidad que lo rodea" (*LS* 15). Se trata de una perspectiva que adquiere una dimensión social, teniendo en cuenta que "un verdadero planteo ecológico […] debe integrar la

44 J. L. RUIZ DE LA PEÑA, Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio, Santander: Sal Terrae, 1995, 267.

45 Cfr. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Centesimus Annus* (*CA*), 1 de mayo de 1991, in: *AAS*, 83 (1991) 840-841, n. 38.

46 Cfr. G. COSTA - P. FOGLIZZO, L'ecologia integrale, in: Aggiornamenti Sociali, 8-9 (2015) 541-548.

justicia en las discusiones sobre el ambiente, para escuchar tanto el clamor de la tierra como el clamor de los pobres" (*LS* 49). A su vez, se convierte en una ecología del cuerpo, porque "aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana" (*LS* 155) y una ecología de las instituciones, asumiendo "progresivamente las distintas dimensiones que van desde el grupo social primario, la familia, pasando por la comunidad local y la nación" (*LS* 142). Por tanto, el resultado de esta visión ecológica de la realidad que nos rodea debería llevarnos a "una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático" (*LS* 111).

Este concepto central, que saltó a la palestra con la Encíclica *Laudato si'*, en realidad se ha ido formando gradualmente en la conciencia común y en el magisterio de la Iglesia. Como afirmaba San Pablo VI, "los progresos científicos más extraordinarios, las proezas técnicas más sorprendentes, el crecimiento económico más prodigioso, si no van acompañados por un auténtico progreso social y moral, se vuelven en definitiva contra el hombre"[47]. Del mismo modo, San Juan Pablo II señaló más tarde el arriesgado enfoque utilitarista del hombre hacia el entorno natural[48] y abogó por una necesaria reconversión ecológica mundial[49] y la necesidad de salvaguardar las condiciones morales de una auténtica ecología humana[50]. Aspiraciones que no se limitan a proponer una doctrina intelectual para los fieles, sino una mística encarnada que reclama cambios profundos en los estilos de vida, los modelos de producción y consumo, y las estructuras de poder establecidas que rigen la sociedad actual[51]. En definitiva, a través de la ecología integral, el Papa Francisco quiere decirnos que, frente al paradigma tecnocrático, frente a la segmentación del saber y la fragmentación del hombre, frente a una sociedad que se destruye a sí misma descartando a los débiles, pretiriendo a los ancianos y no atendiendo esmeradamente a los enfermos y a los pobres, es necesario proponer el camino de la inclusión, la solidaridad y la unidad:

> Los objetivos que se plantean son ambiciosos y parecen ser inalcanzables. ¿Cómo podríamos conseguirlos? Ante todo, no perdiendo de vista que el eje de toda estrategia son las personas, con historias y rostros concretos, que habitan en un lugar

47 PABLO VI, Discurso en el 25° Aniversario de la FAO, 16 de noviembre de 1970, n. 4.

48 "El hombre parece, a veces, no percibir otros significados de su ambiente natural, sino solamente aquellos que sirven a los fines de un uso inmediato y consumo": JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, n. 15.

49 Cfr. JUAN PABLO II, Audiencia general, 17 de enero de 2001.

50 Cfr. *CA*, n. 38.

51 Cfr. *CA*, n. 58.

> determinado; no son números, datos o estadísticas interminables. También introduciendo *la categoría del amor* en el lenguaje de la cooperación internacional, para revestir las relaciones internacionales de humanidad y de solidaridad, persiguiendo el bien común. Por lo tanto, estamos llamados a reorientar nuestra mirada hacia lo esencial, hacia lo que nos ha sido dado gratuitamente, focalizando nuestra labor en el cuidado de los otros y de la creación[52].

Esta perspectiva transforma el corazón humano y lo arranca de los egoísmos que generan miseria y muerte. Esto es posible porque el hombre necesita amor para no quedar expuesto a la violencia de sus pasiones o a unos condicionamientos mezquinos que le hacen perder su dignidad.

Esta visión de conjunto es la que da consistencia a la diplomacia pontificia y la impulsa a caminar sin renunciar a la tarea profética, propia suya, de transformar la vida de la persona y las estructuras mismas de la sociedad.

La luz que mana de este manantial, en la función de la Misión Permanente de la Santa Sede ante el Polo Romano, sirve para enfocar éticamente la combinación de *agricultura* y *dignidad del trabajo*, especialmente cuando se relaciona con el angustioso tema de la *emigración*[53]. En efecto, sabemos bien que muchas personas trabajan en el sector primario, desde empresarios agrícolas hasta jornaleros y temporeros, estos últimos procedentes hoy por lo general de sectores deprimidos de la sociedad o de personas provenientes de países poco desarrollados, que buscan mejorar su calidad de vida y huir de conflictos o catástrofes naturales. La Iglesia se interesa por sus condiciones de trabajo, por la tutela de sus derechos, especialmente de aquellos trabajadores que, como los jornaleros extranjeros, son de los pocos dispuestos a realizar tareas humildes y pesadas, pues cuentan solamente con su fuerza física. Por este motivo, la Santa Sede no se cansa de pronunciarse en favor de estas personas, para que se les asegure un salario suficiente para cubrir sus necesidades y las de sus familias y se proteja su derecho a buscar condiciones de vida que les permitan trabajar con dignidad, así como con coberturas sociales que velen por su salud y su seguridad en el trabajo.

También hay categorías de personas especialmente vulnerables, como *los menores*, que en muchos lugares del mundo se ven obligados a trabajar en explotaciones agrícolas o en barcos de pesca, teniendo que manejar maquinaria agrícola pesada, utilizar pesticidas tóxicos y realizar actividades de pesca con dinamita,

52 FRANCISCO, Mensaje para la Jornada Mundial de la Alimentación, 14 de octubre de 2022.

53 Cfr. F. CHICA ARELLANO, Insicurezza alimentare e migrazione, in: Studi Emigrazione, 220 (2020) 636-642.

exponiéndose, en los casos más extremos, incluso al riesgo de sufrir amputaciones graves[54]. Se trata de un fenómeno creciente, que se ha descrito como "una cuestión esencial de justicia [y de justicia intergeneracional], ya que la tierra que hemos recibido también pertenece a los que vendrán"[55]. El Obispo de Roma ha focalizado nuevamente su atención sobre esta descomunal desdicha hace dos días con palabras certeras que quisiera reproducir por su elocuencia:

> Aún hoy, la vida de millones de niños está marcada por la pobreza, la guerra, la privación escolar, la injusticia y la explotación. Los niños y adolescentes de los países más pobres, o los desgarrados por trágicos conflictos, se ven obligados a enfrentarse a terribles pruebas. Ni siquiera el mundo más rico es inmune a las injusticias. Allí donde, gracias a Dios, la gente no sufre guerras ni hambre, existen sin embargo las periferias difíciles, donde los más pequeños son a menudo víctimas de fragilidades y problemas que no podemos subestimar. De hecho, en mucha mayor medida que en el pasado, las escuelas y los servicios sanitarios tienen que contar con niños ya probados por tantas dificultades, con jóvenes ansiosos o deprimidos, con adolescentes que toman los caminos de la agresividad o la autolesión […]. No es aceptable lo que desgraciadamente hemos visto casi a diario en los últimos tiempos, es decir, niños que mueren bajo las bombas, sacrificados a los ídolos del poder, de la ideología y de los intereses nacionalistas. En realidad, nada vale la vida de un niño. Matar a los pequeños es negarles el futuro. En algunos casos, los mismos menores se ven obligados a luchar bajo los efectos de las drogas. Incluso en los países donde no hay guerra, la violencia entre bandas criminales resulta igual de mortífera para los niños y a menudo los deja huérfanos y marginados […]. Muchos niños mueren como emigrantes en el mar, en el desierto o en las numerosas rutas de viajes de *desesperada esperanza*. Muchos otros sucumben a la falta de cuidados o a diversos tipos de explotación. Son situaciones diferentes, pero ante las que nos hacemos la misma pregunta: ¿cómo es posible que la vida de un niño acabe así? No. No es aceptable y debemos resistirnos a la habituación. La infancia negada es un grito silencioso que denuncia la iniquidad del sistema económico, la criminalidad de las guerras, la falta de atención médica y de escolarización. La suma de estas injusticias pesa más sobre los pequeños y los más débiles.

54 Cfr. FAO, The violation of human rights in the fishing sector. Introductory speeches on the occasion of World Fisheries Day at FAO, Rome: Food and Agriculture Organization of the United Nations Pub., 2017; F. CHICA ARELLANO, Lavoro minorile in agricoltura. Comunità internazionale e Santa Sede in favore dello slancio gioioso della speranza, in: *Isidorianum*, 29/2 (2020) 127-144.

55 FRANCISCO, Mensaje a los participantes en la 108ª reunión de la Conferencia Internacional del Trabajo, 10 de junio de 2019.

> En el contexto de las organizaciones internacionales se la denomina *crisis moral mundial*[56].

La contribución de la *mujer* en la actividad agrícola, en particular en los países en vías de desarrollo, ha sido otra cuestión significativa que no ha escapado a la atención pontificia, evidenciando su papel esencial en todas las etapas de la producción de alimentos, desde la siembra hasta la cosecha, la gestión y el cuidado del ganado, e incluso en trabajos más pesados[57].

Por otra parte, el pensamiento de los Obispos de Roma se ha dirigido asimismo *al trabajo de los jóvenes en la agricultura*. Es importante transmitir a las futuras generaciones no sólo los aspectos técnicos de la producción, la alimentación y la protección de los recursos naturales, sino también los valores del mundo rural[58]. En esta dirección, las nuevas generaciones,

> además de combatir el desempleo, pueden dar un nuevo vigor a un sector que se está convirtiendo en estratégico para el interés nacional de muchos países. Los objetivos contemplados en la *Agenda 2030* no pueden ignorar la aportación de los jóvenes y su capacidad para innovar. Es importante revisar el sistema educativo para que responda mejor a las necesidades del sector agrícola y, por lo tanto, para integrar a los jóvenes en el mercado laboral. El interés y el talento de los jóvenes para la agricultura debe contar con el respaldo de un adecuado entorno educativo y de políticas económicas que les proporcionen las herramientas necesarias para expresar sus capacidades y convertirse así en agentes de cambio y de desarrollo para sus comunidades, desde una visión de ecología integral. El sistema educativo debe superar la mera transferencia de conocimiento e integrar la cultura ecológica que debe contemplar «una mirada distinta, un pensamiento, una política, un programa educativo, un estilo de vida y una espiritualidad que conformen una resistencia ante el avance del paradigma tecnocrático». La transmisión de estos valores que encuentran su lecho natural en la familia puede forjar la realidad local hasta la vida internacional[59].

56 FRANCISCO, Discurso a los líderes mundiales que participan en la Cumbre sobre los derechos del niño, 3 de febrero de 2025.

57 FRANCISCO, Mensaje a los participantes en la VIII Conferencia Global del Foro Rural Mundial, 12 de febrero de 2024.

58 Cfr. BENEDICTO XVI, Mensaje al Director General de la FAO con motivo de la Jornada Mundial de la Alimentación, 16 de octubre de 2006.

59 FRANCISCO, Mensaje al Director General de la FAO con ocasión del Decenio de las Naciones Unidas para la agricultura familiar, 29 de mayo de 2019.

Siempre relacionado con el vínculo entre agricultura y trabajo, se ha reafirmado en repetidas ocasiones la centralidad del nexo *agricultura-propiedad de la tierra* y la necesidad de poner fin a la práctica del *acaparamiento de tierras*, para que se reconozca a todos los agricultores, incluidos los pueblos indígenas, su derecho a la propiedad de las tierras ancestrales que cultivan mediante modos tradicionales de ocupación. El Papa Juan Pablo II lo recordó en 1991, en la encíclica *Centesimus Annus*; se reafirmó en 1997 en el documento del Pontificio Consejo Justicia y Paz "*Por una mejor distribución de la tierra. El desafío de la reforma agraria*"; Benedicto XVI no se olvidó del tema, indicando que esta injusta práctica obliga tristemente a los campesinos a abandonar sus cultivos, ya que individualmente no tienen ninguna posibilidad de hacer valer sus derechos[60]; y el Papa Francisco lo volvió a evidenciar en *Laudato si'*[61], confirmando que la atención a la cuestión de la tierra no es una novedad en la Doctrina Social de la Iglesia, aunque, desgraciadamente, sigue siendo de gran actualidad y exige, por tanto, una respuesta ética por parte de los responsables políticos que promueven el desarrollo local en algunos foros internacionales, pero no hacen todo lo posible en otros para garantizar a todos los productores el acceso a tierras fértiles y aguas sanas.

La Misión Permanente de la Santa Sede ante el Polo Romano de las Naciones Unidas se esfuerza también en recalcar que la protección del hombre ha de ir siempre de la mano de la *protección de la biodiversidad*. Se trata de conjugar la justicia social con la salvaguardia del planeta. Sólo de esta forma podremos ver la derrota total del hambre y una sociedad basada en valores perdurables, que no son fruto de modas pasajeras y sesgadas, sino de la ética y la bondad. Al respecto, el vínculo intrínseco y fundamental que existe entre la agricultura y el medio ambiente es cada vez más evidente, lo que nos llama a leer el concepto de desarrollo sostenible promovido por la Agenda 2030 en el marco del concepto más rico y significativo de *desarrollo humano integral*, que persigue la tutela del hombre en su totalidad, también en relación con el medio en el que vive[62].

En las últimas décadas se ha puesto de manifiesto, cada vez con más fuerza, la importancia de la agricultura como relación entre el hombre y el medio ambiente y, por tanto, el papel clave del sector primario en términos de sostenibilidad medioambiental. Por ello, cada vez más, el sector agrario está llamado a abandonar el paradigma de la explotación de los recursos, emblema de la cultura del

60 Cfr. BENEDICTO XVI, Mensaje por el Día Mundial de la Alimentación, 16 de octubre de 2012.

61 Cfr. *LS*, n. 93.

62 Cfr. F. CHICA ARELLANO, La encíclica Laudato si' y el papel de la Iglesia para proteger la naturaleza, *Isidorianum*, 27/54 (2018) 291-306.

despilfarro, y abrazar la lógica del cuidado y el respeto[63]. También en esto puede servir de guía el ejemplo de los pueblos indígenas, que encierran una sabiduría de importancia fundamental precisamente en lo que respecta a la armonía y el equilibrio entre la humanidad y el entorno natural, considerando que

> no son una simple minoría entre otras, sino que deben convertirse en los principales interlocutores, sobre todo a la hora de avanzar en grandes proyectos que afecten a sus espacios. Para ellos, la tierra no es un bien económico, sino don de Dios y de los antepasados que descansan en ella, un espacio sagrado con el cual necesitan interactuar para sostener su identidad y sus valores. Cuando permanecen en sus territorios, son precisamente ellos quienes mejor los cuidan. Sin embargo, en diversas partes del mundo, son objeto de presiones para que abandonen sus tierras a fin de dejarlas libres para proyectos extractivos y agropecuarios que no prestan atención a la degradación de la naturaleza y de la cultura (*LS* 146).

Son precisamente las comunidades originarias quienes nos ayudan a comprender mejor el *paradigma de la ecología integral*, del que *Laudato si'* dice que "implica dedicar algo de tiempo para recuperar la serena armonía con la creación, para reflexionar acerca de nuestro estilo de vida y nuestros ideales, para contemplar al Creador, que vive entre nosotros y en lo que nos rodea, cuya presencia no debe ser fabricada sino descubierta, develada" (*LS* 225).

Vinculada al binomio agricultura-trabajo, se encuentra también la reflexión sobre la relación entre *agricultura y desarrollo*, que entiende la agricultura como factor de desarrollo económico y social, especialmente en los países más atrasados, y al desarrollo de la agricultura en términos tecnológicos y sociales. Al respecto, la Santa Sede muestra siempre su convencimiento de que la globalización no puede significar un uniformismo que ignore la diversidad e imponga un nuevo tipo de colonialismo.

> El desafío consiste, más bien, en crear alternativas desde la solidaridad para que nadie se sienta ignorado, pero tampoco imponga avasalladoramente la propia dirección, considerándola como la única correcta. Por el contrario, sabemos bien que, cuando las diversidades se articulan y se enriquecen mutuamente, la comunión entre los pueblos florece y se vivifica. En realidad, se trata de promover un

63 Cfr. *LS*, n. 125.

> desarrollo que no lleve el consumo como medio y como fin, sino que verdaderamente vele por el entorno, escuche, aprenda y dignifique[64].

En este sentido, ha de prestarse cada vez más atención al tema de la biodiversidad de los modelos agrícolas, subrayando el papel sustancial que desempeñan las formas de agricultura distintas de la agricultura industrial: es el caso de la agricultura familiar, las cooperativas y los pequeños productores en general. Sobre esto la encíclica *Laudato si'* da indicaciones muy claras y profundas en el n. 129, cuando pide que se promueva una economía que favorezca la diversificación productiva y la creatividad empresarial. Allí se especifica lo siguiente:

Hay una gran variedad de sistemas alimentarios campesinos y de pequeña escala que sigue alimentando a la mayor parte de la población mundial, utilizando una baja proporción del territorio y del agua, y produciendo menos residuos, sea en pequeñas parcelas agrícolas, huertas, caza y recolección silvestre o pesca artesanal.

Para garantizar la supervivencia de todos estos cultivos tradicionales, a veces, es necesario limitar la libertad económica de quienes tienen el poder financiero y los grandes recursos, de modo que la actividad empresarial, que es una noble vocación orientada a producir riqueza y a mejorar el mundo para todos, pueda ser una forma fructífera de promover la región en la que sitúa sus actividades, sobre todo si incluye la creación de empleo como parte indispensable de su servicio al bien común. De ahí que sea crucial que el desarrollo de la agricultura sea también socialmente sostenible, evitando el desarraigo de las comunidades campesinas, que se ven obligadas a concentrarse sin las debidas condiciones de habitabilidad en las grandes ciudades, cada vez más pobladas y con grandes periferias signadas por el empobrecimiento y la degradación de la sociedad y de la familia.

La óptica enunciada anteriormente es la usada asimismo por el magisterio pontificio para entender correctamente la relación entre *agricultura y tecnología*. Sin desmerecer en absoluto las admirables innovaciones y mejoras significativas para la vida humana que el progreso ha aportado, la Iglesia se interroga incesantemente sobre la compatibilidad ética de las novedades que el avance tecnológico introduce en la vida de los agricultores. En este campo, las enseñanzas de los Sucesores de Pedro han caminado por la senda de una ponderación minuciosa y concienzuda, estudiando las posibles consecuencias de los progresos científicos y

64 FRANCISCO, Mensaje a los organizadores y participantes en la V reunión del Foro de los pueblos indígenas, 2 de febrero de 2021.

técnicos sobre la creciente mecanización típica de la agroindustria hasta los desafíos más recientes de los organismos genéticamente modificados.

Sobre la primera cuestión, no podemos dejar de considerar el impacto de las nuevas tecnologías en el ámbito laboral agrícola. Ciertamente, nuevos y potentes descubrimientos están logrando aliviar las penalidades en las duras faenas del campo, con un significativo ahorro de esfuerzos, una producción más eficiente, transportes más ágiles y más dinámicos, además de una revolución en los procesos de recolección, organización, almacenamiento y distribución. Trabajos que en un tiempo eran competencia exclusiva de la mano de obra humana son rápidamente absorbidos por maquinarias complejas y sofisticadas. Ahora bien, no hay que olvidar que todas esas rápidas transformaciones han de ser gestionadas de modo que se puedan salvaguardar los derechos humanos fundamentales, respetando todo lo que favorezca el desarrollo humano integral. La ciencia y la técnica tienen que estar al servicio del hombre y de sus más nobles y altas aspiraciones, no en competencia con ellas[65]. También en este caso se corre el riesgo sustancial de un beneficio desproporcionado para unos pocos a costa del empobrecimiento de muchos. El respeto de la dignidad de los pequeños agricultores y la importancia de la ocupación para el bienestar económico de las familias y las comunidades rurales, la seguridad de los empleos y la equidad de los salarios nunca deberían ser postergados a medida que estas formas de tecnología se van introduciendo cada vez más en los lugares de trabajo. En este sentido, el Papa Francisco subraya en *Laudato si'*, n. 34, que

> mirando el mundo advertimos que este nivel de intervención humana, frecuentemente al servicio de las finanzas y del consumismo, hace que la tierra en que vivimos en realidad se vuelva menos rica y bella, cada vez más limitada y gris, mientras al mismo tiempo el desarrollo de la tecnología y de las ofertas de consumo sigue avanzando sin límite. De este modo, parece que pretendiéramos sustituir una belleza irreemplazable e irrecuperable, por otra creada por nosotros.

Por ello nos pide que se analice y evalúe al máximo el impacto ambiental de cada iniciativa tecnológica y económica, en vista de ese enfoque de ecología integral que exige que todo ser humano sea custodio de la creación y no un usuario indiferente o codicioso. Un camino viable y eficaz puede ser ofrecer herramientas de agricultura de precisión de bajo coste y generalizadas, que respondan a la

65 Cfr. FRANCISCO, Mensaje para la celebración de la LVII Jornada Mundial de la Paz, 8 de diciembre de 2023.

necesidad de progreso y elevación social en el marco de un respeto al medio ambiente más fácilmente garantizado.

En cuanto al campo de la *biotecnología*, en su amplia gama de intervención humana en animales y vegetales, el magisterio de la Iglesia llama asimismo a un discernimiento colmado de sensatez y la cordura.

> Sin duda hace falta una atención constante, que lleve a considerar todos los aspectos éticos implicados. Para eso hay que asegurar una discusión científica y social que sea responsable y amplia, capaz de considerar toda la información disponible y de llamar a las cosas por su nombre. A veces no se pone sobre la mesa la totalidad de la información, que se selecciona de acuerdo con los propios intereses, sean políticos, económicos o ideológicos. Esto vuelve difícil desarrollar un juicio equilibrado y prudente sobre las diversas cuestiones, considerando todas las variables atinentes. Es preciso contar con espacios de discusión donde todos aquellos que de algún modo se pudieran ver directa o indirectamente afectados (agricultores, consumidores, autoridades, científicos, semilleras, poblaciones vecinas a los campos fumigados y otros) puedan exponer sus problemáticas o acceder a información amplia y fidedigna para tomar decisiones tendientes al bien común presente y futuro. Es una cuestión ambiental de carácter complejo, por lo cual su tratamiento exige una mirada integral de todos sus aspectos, y esto requeriría al menos un mayor esfuerzo para financiar diversas líneas de investigación libre e interdisciplinaria que puedan aportar nueva luz (LS 135).

A la luz de lo anteriormente dicho, se entiende que la diplomacia pontificia en el campo multilateral busca convencer de lo urgente que es un giro copernicano en la mentalidad. Un giro que aborde

> la íntima relación entre los pobres y la fragilidad del planeta, la convicción de que en el mundo todo está conectado, la crítica al nuevo paradigma y a las formas de poder que derivan de la tecnología, la invitación a buscar otros modos de entender la economía y el progreso, el valor propio de cada criatura, el sentido humano de la ecología, la necesidad de debates sinceros y honestos, la grave responsabilidad de la política internacional y local, la cultura del descarte y la propuesta de un nuevo estilo de vida (LS 16).

Todos éstos son elementos que deben activar un proceso que conduzca a un *nuevo humanismo*, basado no sólo en la modificación de unos pocos hábitos, sino en una transformación radical del arquetipo conceptual actual, que nos invite a avanzar hacia una conversión ontológica. Esta conversión consistirá en el paso del

individualismo a la cooperación cabal, de la insolidaridad a la puesta en práctica de la fraternidad universal. Una fraternidad que genere un nuevo espacio a la luz de una auténtica relación con Dios, con los demás y con el entorno que nos circunda[66].

CONCLUSIONES

Es a la labor de construcción de este *nuevo humanismo* a la que también ustedes, como Comunidad Académica, están llamados a contribuir activamente. Por eso, para concluir, permítanme agradecerles su atención formulándoles un deseo. El paradigma de *la ecología integral* nos lleva a reflexionar no sólo sobre la relación entre el hombre y el medio ambiente, sino también sobre el marco más amplio de la enseñanza de la doctrina de la Iglesia. Me parece que en la coyuntura actual es imprescindible infundir en las nuevas generaciones la pasión por confirmar nuestra vocación como "custodios", no sólo de la morada que Dios nos ha confiado, sino también de la dignidad de todo ser humano como imagen y semejanza Suya, mediante un planteamiento orientado a favorecer nuevos procesos de evangelización[67]. Esto pasa necesariamente también por la educación, que está llamada a ser vivida con seriedad, libertad y responsabilidad, en una actitud de diálogo y apertura al otro en todas las dimensiones que componen el ámbito social.

La vocación de "custodios" está impregnada de delicadeza, de respeto y ausencia de envidia. Son todos estos elementos que forjan la fraternidad universal, sabiendo que el mundo y los hermanos son reflejo de quien es origen y fin de todas las cosas: Dios Creador y Redentor. La llamada a la fraternidad nos revela que el hombre no es una entre muchas criaturas, pero tampoco puede sustanciarse en tirano que se aprovecha vorazmente de los demás. Por el contrario, debe descubrir su misión de pastor-hermano de la creación, que se concreta en servirla y protegerla, para que se transforme en verdadera alabanza de su Creador.

¿Y dónde podría el hombre hacer resonar mejor la llamada a la fraternidad si no es en el ámbito de la comunidad internacional? Por eso, la vocación a la fraternidad universal, a la que se dedica diariamente la diplomacia pontificia, puede ser asimismo el ámbito de investigación de la Universidad. Se trata de buscar lo que nos une, lo que amplía nuestros horizontes y no los vuelve mezquinos. Se trata

66 Cfr. F. CHICA ARELLANO, Coordinate per un nuovo umanesimo integrale. Riflessioni scaturenti dall'Enciclica *Laudato si'*, in: Urbaniana University Journal, LXXIII (2020) 177-209.

67 Cfr. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium*, 24 de noviembre de 2013, n. 129.

de buscar una gramática común que conjugue verdad, amor y libertad, intentando acercar posiciones, crear vínculos, estrechar lazos entre los hombres y los pueblos, sin desdeñar la luz que procede de Dios y esclarece la razón humana, dando espacio "al diálogo con la humanidad y abandonando el enfoque del *nosotros y los demás*"[68].

Es a este sentido comunitario al que todos estamos llamados, a esta "cultura ecológica" expresada en la interconexión de todas las partes, que no se limita a aportar soluciones parciales y de emergencia a la crisis de valores y del medio ambiente a la que nos enfrentamos cotidianamente, sino generando ideas y propuestas que contrasten el individualismo, la insensibilidad y el pragmatismo, tan en boga en nuestros días. Sólo mediante el diálogo y la colaboración entre instituciones y personas lograremos hacer madurar este humanismo integral orientado a generar una nueva solidaridad universal y una sociedad fraterna.

En aras de este encomiable propósito, creo que la mejor forma de concluir esta intervención consiste en citar al gran maestro de los teólogos salmantinos del siglo XX, el profesor Olegario González de Cardedal, en un pasaje que, en cierto sentido, condensa todo lo que un representante pontificio, en su misión diplomática, comprende e intenta transmitir: "Preocupación por el hombre en sí, como absoluto en quien desemboca toda la historia anterior de lo real y desde el que parte cualquier navegación del espíritu humano hacia el futuro. Y no menos ocupación con el hombre, con su condición concreta y en sus determinaciones históricas de carácter social, económico y político. Porque no existe el carácter absoluto y sagrado del hombre en un orden exterior o ajeno a la historia concreta. Aquél sólo existe como el reverso de incondicionalidad, dimensión sagrada y pasión de totalidad que esa misma vida posee siempre, aun cuando no siempre haya sido desvelado, cultivado, consentido y actualizado. Todos los proyectos históricos, de carácter político o de carácter religioso tienden a ese destino personal, y carecen de legitimidad última si no convergen antes o después en ese destino, ya que sólo en él logra el mundo su sentido y la historia su meta. Las colectividades son el sujeto de la historia, pero no el sentido de la historia"[69].

68 FRANCISCO, Discurso con ocasión del encuentro con la Comunidad Académica de la Pontificia Universidad Gregoriana, 5 de noviembre de 2024.

69 O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, España por pensar. Ciudadanía hispánica y confesión católica, Salamanca: Ed. Universidad Pontificia de Salamanca, 1984, 327.

REDC 82 (2025) *231-256*, ISSN: 0034-9372

DOCUMENTACIÓN/*DOCUMENTATION*

REGLAMENTO PARA LA SUSTENTACIÓN DEL CLERO EN LA DIÓCESIS DE JAÉN

Jaén, 19 de diciembre de 2024

CC BY

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN…. 3

REGLAMENTO PARA LA SUSTENTACIÓN DEL CLERO EN LA DIÓCESIS DE JAÉN…….... 4

TÍTULO PRIMERO: EL INSTITUTO PARA LA SUSTENTACIÓN DEL CLERO..... 4

Capítulo primero: Naturaleza, fines y fondos…..... 4

Capítulo segundo: Ámbito de aplicación..... 5

TÍTULO SEGUNDO: ELEMENTOS QUE COMPONEN LA CONGRUA..... 6

TÍTULO TERCERO: COMPLEMENTOS SEGÚN LAS CIRCUNSTANCIAS MINISTERIALES O PERSONALES..... 9

Capítulo primero: Por las circunstancias y los oficios..... 9

Capítulo segundo: Capellanías..... 10

Capítulo tercero: Diáconos…..... 12

Capítulo cuarto: Obispos…..... 13

TÍTULO CUARTO: COMPLEMENTOS DE CUANTÍA VARIABLE..... 13

TÍTULO QUINTO: COMPLEMENTO A LOS PENSIONISTAS..... 15

TÍTULO SEXTO: RETRIBUCIONES NO DIOCESANAS Y COMPLEMENTO A LA DOTACIÓN DIOCESANA..... 16

TÍTULO SÉPTIMO: AYUDAS POR CIRCUNSTANCIAS DE NECESIDAD... 17

TÍTULO OCTAVO: DESCUENTOS EN LA CONGRUA..... 18

TÍTULO NOVENO: OTROS ASUNTOS..... 18

INTRODUCCIÓN

El Código de Derecho Canónico (CIC) establece el derecho del clérigo a recibir una «retribución conveniente a su condición»[1]; derecho que nace como consecuencia de la ordenación y su disponibilidad para el ejercicio de los oficios que su Obispo le encomiende (cfr. c. 274§ 2), siempre que no esté impedido por algún motivo justificado como pueden ser la enfermedad o la vejez, por incompatibilidades físicas o de otro tipo que el derecho prescribe[2].

El sacerdote, ordenado para servir a la Iglesia, ejerce su servicio a través oficios diversos[3], sin que ello suponga una multiplicación en la retribución; no se le «paga» al sacerdote por los trabajos que realiza, sino que se le «sostiene» para que los pueda realizar con espíritu generoso y disponible. La obligación de la Iglesia es garantizar al clérigo un digno sustento para que se pueda dedicar total y gratuitamente a su ministerio, que requiere la entrega total de sí mismo y de su tiempo[4]. «Los envió a proclamar el reino de Dios y a curar a los enfermos, diciéndoles: "No llevéis nada para el camino: ni bastón ni alforja, ni pan, ni dinero; tampoco tengáis dos túnicas cada uno. Quedaos en la casa donde entréis, hasta que os vayáis de aquel sitio"» (Lc 9, 2-4)[5].

El Instituto para la Sustentación del Clero (ISC), desde su creación en la Diócesis de Jaén, ha sido y es un instrumento útil para que el Obispo diocesano pueda cumplir con el cometido de «sustentar honestamente al clero y demás ministros»[6]. La Comisión del ISC cuida del cumplimiento de los fines para el que fue creado, y promueve la unidad, la comunión y la comunicación de bienes. «El grupo de los creyentes tenía un solo corazón y una sola alma: nadie llamaba suyo propio nada de lo que tenía, pues lo poseían todo en común» (Hch 4, 32).

Ha de tenerse en cuenta que la aplicación del presente Reglamento se extiende a los clérigos en general, según se señala en cada artículo, incluyendo a los

1 "Los clérigos dedicados al ministerio eclesiástico merecen una retribución conveniente a su condición, teniendo en cuenta tanto la naturaleza del oficio que desempeñan como las circunstancias de lugar y tiempo, de manera que puedan proveer a sus propias necesidades y a la justa remuneración de aquellas personas cuyo servicio necesitan" (CIC 83, c. 281 §1).

2 Téngase en cuenta lo que prescribe el c. 152 CIC: "A nadie se confieran dos o más oficios incompatibles, es decir, que no puedan ejercerse a la vez por una misma persona". Veáse también el c. 152.

3 *Oficio* según el CIC "es cualquier cargo, constituido establemente por disposición divina o eclesiástica, que haya de ejercerse para un fin espiritual" (Cfr. c. 145 §1).

4 Cfr. Pontifical Conuncil for Legislative Text, 29 abril 2000. Decree. I. Ricorso contro le norme diocesane circa il fondo sostentamento clero 4.2.

5 También en el evangelio según San Mateo: «Les encargó que llevaran para el camino un bastón y nada más, pero ni pan, ni alforja, ni dinero suelto en la faja; que llevasen sandalias, pero no una túnica de repuesto» (Mc 6, 8-9).

6 Cfr. CIC 83, c. 1254 §2.

Obispos, y a los Diáconos transitorios, y permanentes. Si bien, por razones obvias, la mayor parte de su contenido está referido a los presbíteros.

El ISC, que se rige por su propio Estatuto, será dotado de un Reglamento para la Sustentación del Clero que responda de modo concreto a la actual realidad eclesial y social en el ámbito económico, así como a las reformas en el ámbito diocesano adaptadas al tiempo presente, a la normativa canónica y al caminar decidido hacia la autofinanciación y la corresponsabilidad[7].

Los principios de orden general que informan este Reglamento, recogidos en el Estatuto, parten del principio del «*único oficio sacerdotal*», seguido de los de la unidad y comunión eclesial diocesana, el derecho a la sustentación, la disponibilidad y dedicación, la igualdad y la equidad.

7 "El Obispo Diocesano después de oír al Consejo Presbiteral y al Consejo de Asuntos Económicos establecerá el Reglamento por el que han de regirse las retribuciones de los clérigos que presten servicio en la Diócesis y se abonan con cargo al Fondo" (CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, art. 14 §1 del Segundo Decreto General sobre normas complementarias al Código de Derecho Canónico de 1983 aprobado por la XLI Asamblea Plenaria, l-XII-1984).

REGLAMENTO PARA LA SUSTENTACIÓN DEL CLERO EN LA DIÓCESIS DE JAÉN

TÍTULO PRIMERO: EL INSTITUTO PARA LA SUSTENTACIÓN DEL CLERO

CAPÍTULO PRIMERO: NATURALEZA, FINES Y FONDOS

Artículo 1. El Instituto de Sustentación del Clero (ISC)[8]

El Instituto para la Sustentación del Clero es en nuestra Diócesis un instrumento conveniente para que el Obispo diocesano cumpla con su obligación de atender a las necesidades económicas del clero, y con las finalidades que recoge el Estatuto propio[9].

Artículo 2. El derecho a la sustentación.

2.1. El sacerdote ha sido ordenado para servir a la Iglesia como colaborador del Obispo, y para ello recibe la misión de su Obispo en virtud de la promesa de obediencia.

2.2. Todo sacerdote que ejerce su ministerio al servicio de la Diócesis con nombramiento del Obispo tiene derecho a percibir una retribución adecuada, conveniente y justa que le asegure una honesta sustentación[10].

2.3. Este derecho no se pierde si la falta de ejercicio del ministerio es ajena a la voluntad del sacerdote por razones como la enfermedad, la discapacidad, la jubilación canónica u otras similares debidamente acreditadas[10].

2.4. La pluralidad de cargos o ministerios ejercidos por un mismo sacerdote, serán considerados como parte de un mismo oficio, en orden a determinar la suma total de ingresos[11].

8 "En toda Diócesis debe haber un instituto especial que recoja los bienes y oblaciones para proveer conforme al c. 281 §3 a la sustentación de los clérigos que prestan un servicio en la Diócesis, a no ser que se haya establecido otro modo de cumplir esta exigencia" (CIC c. 1274 §1).

9 Arts. 1 y 3 del Estatuto del ISC. 10 Cfr. PO 20; CIC c. 281 §l.

10 11 Cfr. c. 281 §2 CIC.

11 «La pluralidad de cargos o de ministerios ejercidos por un sacerdote serán considerados siempre como partes de un único oficio. Pero cada Obispo Diocesano determinará los complementos necesarios para que

Artículo 3. El Fondo Diocesano para la Sustentación del Clero.

Conforme a lo regulado en el Estatuto, el ISC dispone de un Fondo Diocesano para la Sustentación del Clero, que se encarga de proveer toda la Congrua de los sacerdotes en general y en particular de los sacerdotes en situaciones especiales[12].

Artículo 4. El Fondo de Reserva del ISC

Conforme a lo regulado en el Estatuto, el Fondo de Reserva del ISC es una masa de bienes destinada a los fines propios de éste. Por su carácter de fondo patrimonial, sólo podrá disponerse del mismo según estrictas condiciones y preceptivas consultas, reguladas en el Estatuto para el ISC y la normativa canónica[13].

CAPÍTULO SEGUNDO: ÁMBITO DE APLICACIÓN

Artículo 5. Sacerdotes Diocesanos.

5.1. Los sacerdotes diocesanos que, por encargo del Obispo, ejercen el ministerio pastoral en nuestra Diócesis, considerando lo establecido en este Reglamento con relación a remuneraciones provenientes de otras fuentes salariales.

5.2. Los sacerdotes diocesanos que hayan accedido a la pensión de jubilación de la Seguridad Social y continúen desempeñando un oficio por encargo del Obispo; o aquellos, incardinados en la Diócesis que, por jubilación canónica, enfermedad o invalidez, u otras causas, no desempeñen un oficio por encargo del Obispo, siempre que la cuantía de la pensión sea inferior a la Dotación Diocesana.

5.3. Los sacerdotes diocesanos que, por mandato del Obispo, se encuentren cursando estudios fuera de la Diócesis, y no tengan una *Dotación Base* de cuantía al menos similar a la de los demás sacerdotes diocesanos proveniente de otras fuentes.

5.4. Los sacerdotes diocesanos que, con la debida autorización del Obispo diocesano, ejercen el ministerio en otros países, a quienes se les aplicará la *Dotación Diocesana*.

la dotación sea congrua, atendidas las circunstancias de la Diócesis y de cada sacerdote» CEE, Decr. Gen. l-XII-84, art. 1.

12 El artículo 5 del Estatuto del ISC, establece los medios por los que se nutrirá el Fondo Diocesano para la Sustentación del Clero.

13 El artículo 6 del Estatuto del ISC, establece los medios por los que se nutrirá el Fondo de Reserva.

5.5. Los sacerdotes diocesanos que, con la debida autorización del Obispo diocesano, ejercen el derecho al año sabático, percibirán la Dotación Base.

5.6. Los sacerdotes que no ejercen oficio alguno, bien por abandono del ministerio, por encontrarse en proceso de secularización, o por el rechazo injustificado de oficios encomendados por el Obispo, recibirán la Dotación Base, por un periodo no superior a dos años, salvo que por circunstancias personales el Obispo estime otra cosa conforme a la legislación canónica.

Artículo 6. Sacerdotes no Diocesanos.

6.1. Los sacerdotes religiosos que, en virtud del convenio suscrito por la Diócesis y su Congregación, ejercen un oficio por mandato del Obispo tendrán derecho, mientras permanezcan al servicio de la Diócesis, a la Dotación Diocesana en las mismas condiciones que los sacerdotes diocesanos.

6.2. Del mismo modo, y en las mismas condiciones, tendrán derecho a la Dotación Diocesana los sacerdotes incardinados en otra Diócesis que, por acuerdo suscrito entre los respectivos Obispos, sirven en la Diócesis de Jaén.

6.3. Los sacerdotes no incardinados, residentes en la Diócesis por motivo de estudios, que ejercen un oficio por mandato del Obispo tendrán derecho -mientras permanezcan al servicio de la Diócesis- a lo previsto en el convenio entre el Obispo de su Diócesis de origen y el Obispo diocesano de Jaén.

Artículo 7. Pérdida del derecho a la remuneración.

Se actuará de acuerdo con lo dispuesto en la normativa canónica[14].

TÍTULO SEGUNDO:

ELEMENTOS QUE COMPONEN LA CONGRUA

Artículo 8. Congrua.

Se denomina «congrua» a la cantidad que le corresponde recibir al sacerdote para su conveniente, honesta y justa sustentación. Comprende la Dotación Base, incrementada -según corresponda- con el Suplemento Diocesano, más otros complementos que pudieran corresponderle, menos las deducciones que procedan.

14 Cfr. Cc. 292 y 1350 CIC.

Artículo 9. Dotación Diocesana (DD)

La Dotación Diocesana (DD) es la suma de la Dotación Base (DB) y el Suplemento Diocesano (SD), distribuido en catorce pagas mensuales.

DD = DB + SD

Artículo 10. Dotación Base (DB)

La CV Asamblea Plenaria de la CEE (20-22 abril 2015), estableció como Dotación Base anual mínima (DBAm), para los sacerdotes con plena dedicación en ministerios sacerdotales, el salario mínimo interprofesional mensual (SMIm) multiplicado por 12 entregas (SMI). Dicha cantidad, coincidente con la base reguladora de cotización a la Seguridad Social, se establecerá conforme a las disposiciones canónicas; se trata de una obligación moral, que no tiene carácter imperativo para la Diócesis[15].

DB = DBAm / 14

Artículo 11. Suplemento Diocesano (SD)

El Suplemento Diocesano (SD) es el importe establecido por Decreto Episcopal, oída la Comisión del Instituto para la Sustentación del Clero (ISC) y el Consejo diocesano de Asuntos Económicos (CAE), atendiendo al oficio encomendado, las necesidades de sustentación de los sacerdotes, los recursos existentes en el Fondo de Sustentación del Clero y la situación económica de la Diócesis, así como la aportación recibida por la Diócesis desde el Fondo Común Interdiocesano.

El SD servirá de referencia para la formación de la congrua de todos los sacerdotes, diocesanos o no, que ejerzan, con plena dedicación en el ministerio sacerdotal, un oficio por encargo del Obispo; así como los que lo ejerzan percibiendo una retribución no diocesana, una pensión o prestación de inferior cuantía a la establecida como DD. También para los sacerdotes diocesanos que por enfermedad, incapacidad o jubilación canónica no ejerzan un oficio, y su pensión o prestación sea inferior a la cuantía establecida como DD.

15 "La Conferencia Episcopal puede fijar, de modo vinculante para todos los Obispos, la dotación básica mínima que deben percibir todos los sacerdotes que trabajan con plena dedicación en ministerios sacerdotales. La pluralidad de cargos o de ministerios ejercidos por un sacerdote serán considerados siempre como partes de un único oficio. Pero cada Obispo diocesano determinará los complementos necesarios para que la dotación sea congrua, atendidas las circunstancias de la Diócesis y de cada sacerdote" (Art. 1 §1 del Decreto General sobre algunas cuestiones en materia económica, aprobado en la XLI Asamblea plenaria de 1984).

Artículo 12. La retribución mensual del sacerdote (RM)

La retribución mensual (RM) de un sacerdote se configura con la Dotación Base, más el Suplemento Diocesano, más los complementos a los que tuviere derecho y que se especifican más adelante, menos las deducciones. El sacerdote percibirá de esta forma doce mensualidades.

RM = DB + SD + COMPLEMENTOS - RETENCIONES

RM = DD + C – R

Artículo 13. Pagas extraordinarias (RMex)

Además, todo sacerdote tiene derecho a dos pagas extraordinarias, en las que se percibirá la Dotación Base (DB) más el Suplemento Diocesano (SD), sin los complementos.

RMex = DB + SD – RETENCIONES

Artículo 14. Jubilados civilmente.

De conformidad con la normativa vigente, los sacerdotes jubilados civilmente que por mandato del Obispo ejercen -con plena dedicación- un oficio en la Diócesis y perciben la Dotación Diocesana como sustentación, se les incluirá en el Régimen General de la Seguridad Social. Ello no implica que exista propiamente una relación laboral entre la diócesis y el sacerdote[16].

El sostenimiento económico en la vejez está garantizado por la pensión que, en su caso, le corresponda, y por la aportación desde el Fondo para la Sustentación del Clero de la Diócesis, hasta alcanzar la Dotación diocesana (DD).

En cuanto a la asistencia Sanitaria, está garantizada por el sistema público de salud, al que tienen derecho los sacerdotes. Además, la Diócesis tiene contratada varias pólizas colectivas para la asistencia sanitaria privada, cuya adscripción será voluntaria para los presbíteros[17].

16 Orden de 19 de diciembre de 1977 por la que se regulan determinados aspectos relativos a la inclusión del Clero Diocesano de la Iglesia Católica en el Régimen General de la Seguridad Social. Los sacerdotes cotizan por el Régimen general de la Seguridad Social, por la base mínima.

17 Cfr. Artículo 47.

Artículo 15. Complementos.

En virtud del principio de equidad, se establecen distintos *Complementos* que se suman a la Dotación Diocesana en 12 mensualidades, para que la retribución sea congrua, por la naturaleza del oficio y las circunstancias de cada sacerdote.

Artículo 16. Deducciones y retenciones.

Las deducciones y retenciones son aquellas cantidades que se restan en la congrua por disposición legal u otros motivos específicos[18].

TÍTULO TERCERO:

COMPLEMENTOS SEGÚN LAS CIRCUNSTANCIAS MINISTERIALES O PERSONALES

CAPÍTULO PRIMERO: POR LAS CIRCUNSTANCIAS Y LOS OFICIOS

Artículo 17. Competencia para su establecimiento.

Corresponde al Obispo diocesano, previa consulta a la Comisión del ISC, actualizar los complementos, según la conveniencia o necesidad, conforme a los criterios de retribución económica contemplados en este Reglamento, determinando las cantidades mediante Decreto dentro del primer trimestre del año natural, con carácter retroactivo a uno de enero.

Estos complementos se revisarán periódicamente, actualizándose según la conveniencia o necesidad, mediante Decreto del Obispo, oída la Comisión del ISC.

Artículo 18. Complementos fijos según el tipo de oficio encomendado.

En el oficio encomendado por el Obispo diocesano se inserta el concepto de Dotación Diocesana, en 14 pagas, que conlleva un principal o primer oficio. Los complementos, que forman parte de la congrua del sacerdote, sin embargo, no se aplican a la "paga extraordinaria", de modo que la cantidad correspondiente al complemento se percibe en doce mensualidades.

18 Cf. Título VIII.

Los complementos también se percibirán cuando el sacerdote reciba otra retribución por otro concepto de entidades no diocesanas, o una pensión por jubilación civil de la Seguridad Social.

18.1. Según el tipo de oficio encomendado se dividen en los siguientes:

18.1.1. Se tendrán en cuenta los complementos fijos por segundos servicios por la atención a más de una parroquia o aldea.

18.1.2. Complementos fijos por determinados oficios en la Curia.

Consejo de Gobierno y otros.

- Vicario General.
- Provicario General.
- Vicarios Sectoriales y Territoriales.
- Canciller.
- Secretario Particular.
- Arciprestes.
- Ecónomo diocesano.

Tribunal Eclesiástico (Clero).

- Vicario Judicial.
- Juez.
- Defensor del Vínculo y Promotor de Justicia.
- Notario.

Seminario Diocesano.

- Rector.
- Vicerrector.
- Director Espiritual.
- Otros Formadores.

Centros Superiores Diocesanos de Formación.

- Director del ITSE

- Director del Instituto de Ciencias Religiosas
- Secretario Centros Formación

Delegaciones (Clero).

- Delegados Episcopales
- Subdelegados Episcopales
- Directores de Secretariados

Otros.

- Canónigos S. I. Catedral
- Directores de las Casas Diocesanas

CAPÍTULO SEGUNDO: CAPELLANÍAS

Artículo 19. Oficio de Capellán.

Los sacerdotes sólo podrán desempeñar las funciones derivadas de una Capellanía, en cualquier institución religiosa o entidad privada, en virtud de un nombramiento del Obispo diocesano, previa firma de un Convenio. El capellán o sacerdote que desempeñe esas funciones, no podrá recibir cantidad alguna de la institución religiosa o entidad privada, dado que ejerce un oficio propio del ministerio sacerdotal.

El Convenio firmado con la entidad correspondiente determinará la aportación que ésta deberá hacer al ISC por el servicio de la Capellanía. La cuantía del complemento para el Capellán vendrá determinada por el Obispo diocesano, teniendo en cuenta la dedicación que exija oída la Comisión para el ISC. Dicho complemento se incluirá en la retribución mensual.

Artículo 20. Capellanes Monasterios.

Los Capellanes de Monasterios que no tengan asignado otro oficio no tienen derecho al «Complemento de Capellán», al ser este su oficio principal.

Las segundas capellanías tendrán la consideración de complemento.

Artículo 21. Capellanes de Hospitales Públicos y Privados.

21.1. Los sacerdotes podrán desempeñar las funciones derivadas de una Capellanía en un Centro Hospitalario Privado, por mandato del Obispo, previa firma de un convenio con la entidad titular. El capellán que desempeñe esas funciones no podrá recibir cantidad alguna del Centro Hospitalario Privado, dado que ejerce un oficio propio del ministerio sacerdotal. La entidad aportará al Fondo Diocesano del ISC la cantidad que se acuerde mediante Convenio.

El Capellán tendrá derecho a percibir un complemento.

21.2.Respecto a los capellanes de Hospitales Públicos en Andalucía, conforme al Convenio entre la Consejería de Salud y la representación de los Obispos de Andalucía para la asistencia religiosa católica en los centros hospitalarios de la red pública integrada de Andalucía[19], son propuestos por el Obispo diocesano, y nombrados por el órgano competente de la Administración Autonómica, debiendo mantener la Diócesis al sacerdote en situación de alta en el Régimen del Clero, pero percibiendo una retribución del Servicio Andaluz de Salud, a través del ISC. La dedicación puede ser a tiempo completo o parcial, según quede establecido en el convenio.

21.3. Los capellanes de Hospital, que al mismo tiempo ejerzan el oficio de párroco, vicario parroquial o administrador parroquial, tendrán derecho a percibir un complemento.

21.4. Los capellanes de Hospital que no tengan asignado otro oficio no tienen derecho al *Complemento de Capellán*, al ser este su oficio principal.

Artículo 22. Capellanes de Colegios.

Los sacerdotes sólo podrán desempeñar las funciones derivadas de una Capellanía en un Centro Educativo cuando tengan un nombramiento del Obispo diocesano, previa firma de un convenio con la entidad titular, y aportación de la cuantía económica determinada al ISC. El Capellán o el sacerdote que desempeñe esas funciones, no podrán recibir ninguna cantidad del Centro Educativo, dado que ejerce un oficio propio del ministerio sacerdotal. Tendrán derecho a percibir un complemento del ISC. Los capellanes de Colegios que no tengan asignado otro

19 Firmado el 29-XII-1986. Con respecto a los capellanes en Hospitales Públicos, el 24-VII-1985, en aplicación del acuerdo entre el Estado español y la Santa Sede sobre asuntos jurídicos, se firmó el Acuerdo sobre Asistencia Religiosa Católica en Centros Hospitalarios Públicos. La Orden de 20 de diciembre de 1985, por la que se dispone la publicación del referido Acuerdo deja en manos de las Comunidades Autónomas la elección de alguno de los dos sistemas previstos en la misma, de relación con los Capellanes Católicos.

oficio no tienen derecho al *Complemento de Capellán*, al ser este su oficio principal.

Artículo 23. Capellanes de Residencias de Ancianos.

Los sacerdotes sólo podrán desempeñar las funciones derivadas de una Capellanía en una Residencia de Ancianos, cuando tengan un nombramiento del Obispo diocesano, previa firma de un convenio con la entidad titular, y, en su caso, aportación al ISC. El Capellán o el sacerdote que desempeñe esas funciones, no podrán recibir ninguna cantidad de la Residencia dado que su ministerio lo ejerce por mandato del Obispo. Tendrán derecho a percibir un complemento del ISC.

Los Capellanes de Residencias de Ancianos que no tengan asignado otro oficio no tienen derecho al *Complemento de Capellán*, al ser este su oficio principal.

Artículo 24. Capellanes del Centro penitenciario.

Los que, por nombramiento del Sr. Obispo diocesano, desempeñen el oficio de Capellán en el Centro penitenciario percibirán un complemento del ISC, que se incluirá en su congrua. Dicho complemento podrá variar en función de los acuerdos que se suscriban con la administración competente. Los Capellanes del Centro penitenciario que no tengan asignado otro oficio no tienen derecho al *Complemento de Capellán*, al ser este su oficio principal.

Artículo 25. Capellanes o Rectores de Santuarios.

Los que, por nombramiento del Sr. Obispo diocesano, desempeñen el oficio de capellán o rector en un Santuario percibirán un complemento, que se incluirá en su congrua. La aportación de la entidad al ISC, podrá variar en función de lo convenido o a los Estatutos.

Los capellanes o rectores que no tengan asignado otro oficio no tienen derecho al *Complemento de Capellán*, al ser este su oficio principal.

CAPÍTULO TERCERO: DIÁCONOS

Artículo 26. Diáconos transitorios.

Los Diáconos transitorios deberán ser dados de alta en el régimen general de la Seguridad Social, asignándoles un mínimo conveniente, así como el abono del kilometraje que corresponda por el servicio pastoral que les sea encomendado.

Artículo 27. Diáconos permanentes.

Los Diáconos permanentes, si utilizan su vehículo particular para el traslado por razón de los oficios encomendados por el Obispo, podrán percibir el kilometraje correspondiente, conforme a la cuantía fijada en la Diócesis, no superior a la cuantía exenta por la Agencia Tributaria.

CAPÍTULO CUARTO: OBISPOS

Artículo 28. Obispo diocesano.

La Retribución mensual (RM) del Obispo diocesano se configura con la Dotación Base percibida desde la Conferencia Episcopal (DBCE), más el Suplemento Diocesano (SD) y el complemento de responsabilidad y dedicación total (C), restando las retenciones (R). Tanto el SD como el C, serán determinados por la Comisión del ISC. Respecto a las "pagas extraordinarias", se excluirá de las mismas el complemento.

RM = DBCE + SD + COMPLEMENTOS -

RETENCIONES

Artículo 29. Obispos eméritos.

La conveniente y digna sustentación del Obispo emérito vendrá determinada por lo que disponga la Conferencia Episcopal[20].

TÍTULO CUARTO:
COMPLEMENTOS DE CUANTÍA VARIABLE

Artículo 30. Ámbito.

Determinados oficios que se ejercen en la propia Diócesis, o en instituciones Diocesanas, conforme a sus normas internas o reglamentos, aprobados conforme

20 «La Conferencia Episcopal debe cuidar de que se disponga lo necesario para la conveniente y digna sustentación del Obispo dimisionario, teniendo en cuenta que la obligación principal recae sobre la misma diócesis a la que sirvió» (c. 402 § 1 CIC). Véanse también los criterios de orientación aprobados en la XXVIII Asamblea Plenaria de la CEE (27-2-1978), 5.4., sobre retribución de los Obispos, y Comisión Permanente de la CEE de fecha 25-26 de febrero de 1978, Acta f.22).

a derecho, darán derecho a un complemento, en determinadas circunstancias y de cuantía variable.

Artículo 31. Miembros del Tribunal Eclesiástico.

Dependiendo del número de asuntos en los que intervenga, se percibirá un complemento conforme a la liquidación que remita el Tribunal Eclesiástico al Ecónomo diocesano, de conformidad con su Reglamento Interno.

Artículo 32. Profesor en el Instituto de Ciencias Religiosas (Sección Jaén-Universidad San Dámaso).

Dependiendo de los créditos, se percibirá un complemento, aprobado por el ISC, una vez estudiada la propuesta presentada por el Director del Instituto de Ciencias Religiosas[21].

Artículo 33. Profesor del Instituto Teológico San Eufrasio (ITSE).

Dependiendo de los créditos, se percibirá un complemento, aprobado por el ISC, una vez estudiada la propuesta presentada por el Director del Instituto Teológico San Eufrasio.

Artículo 34. Canónigo de la Catedral.

Los canónigos percibirán un complemento en función de la liquidación que remita el Cabildo Catedral al ISC, de conformidad con sus normas internas.

Artículo 35. Kilometraje y dietas.

Si el sacerdote hubiera utilizado su vehículo particular para el traslado, por razón de su oficio, se le abonará el kilometraje, conforme a la cuantía fijada en la Diócesis.

La cantidad establecida por kilometraje por el Obispo, oída la Comisión del ISC, no será superior a la cantidad exenta según ley. Dado que se trata de un capítulo exento de tributación deberá justificarse ante la administración diocesana, por escrito según el modelo detallado elaborado desde ésta, y firmado por el clérigo, para su archivo, ante cualquier solicitud de la administración pública.

Esto mismo se aplicará, en el caso de otros gastos, como viajes en transporte público y dietas, en el ejercicio del oficio encomendado. Para hacer efectivo el

21 Sobre los artículos 34 y 35, se ha de tener en cuenta, en orden a fijar el complemento, que la exigencia docente es distinta: el ITSE tiene clases presenciales, mientras que la metodología San Dámaso es por tutorías.

derecho de reintegro, deberá presentarse por escrito y firmado, dirigido al Ecónomo diocesano acompañado de los justificantes que procedan.

Se tendrá en cuenta lo siguiente:

- Se abonará mensualmente a los sacerdotes que atiendan varias parroquias en distintos pueblos los gastos del kilometraje derivado de cualquier servicio pastoral, que hayan sido debidamente declarados, revisados y aprobados por el Vicario territorial.

- En el caso de enfermedad, después de estudiarlo en la Comisión del ISC, dejará de percibirse el kilometraje.

- Se excluye esta partida de las dos pagas extraordinarias[22].

TÍTULO QUINTO:
COMPLEMENTO A LOS PENSIONISTA

Artículo 36. Solicitud de jubilación civil.

Conforme al Decreto General de la CEE[22], los presbíteros que cumplan la edad legal establecida para la jubilación deberán tramitarla ante la Administración competente. Y deberá coordinarse con el Ecónomo diocesano para su baja.

Artículo 37. Complemento pensionistas.

Los presbíteros diocesanos que perciban una pensión de la Seguridad Social tendrán derecho a percibir un complemento cuando el importe líquido sea inferior a la Dotación diocesana. El complemento será igual a la diferencia entre la cuantía líquida que perciba y la DD, fraccionado en doce mensualidades.

Para el cálculo del referido complemento, se remitirá al Ecónomo diocesano copia de la resolución que reconozca el derecho.

Si la cantidad percibida es superior al límite máximo de ingresos líquidos fijado por el ISC, se tendrá en cuenta lo que señala el artículo 54 de este Reglamento.

22 Art. 3 del Decreto General sobre algunas cuestiones en materia económica, XLI Asamblea plenaria.

Artículo 38. Revalorizaciones de la pensión.

Anualmente, dentro del primer trimestre, los presbíteros deberán remitir al Ecónomo diocesano para el cálculo de su complemento, copia de la comunicación de la Seguridad Social señalando el importe a percibir durante la anualidad.

De no recibirse dicha comunicación, el cálculo para el complemento se realizará conforme a la subida de pensiones que anuncie el Gobierno, a resultas de una posible regularización. Si no es posible lo anterior se suspenderá la aportación del Suplemento Diocesano (SD).

Artículo 39. Ámbito de aplicación.

Las normas establecidas en el presente título serán aplicables a los sacerdotes que perciban otras prestaciones de la Seguridad Social, o cualquier otra mutualidad, u otra situación que otorgara derecho a remuneración; debiendo aportar al Ecónomo diocesano los documentos justificativos, para el cálculo de su complemento, y para su archivo en el expediente personal.

Artículo 40. Caso de no tener derecho a percepción de una pensión de jubilación en España.

En aquellos casos en los que el presbítero diocesano, en edad legal de jubilación, no hubiera cotizado el tiempo necesario para generar el derecho a percibir una pensión de jubilación en España, o en el país de procedencia, se le incluirá en el Régimen general y percibirá la congrua que le corresponda, siempre que lo permita la normativa civil.

Esto mismo será aplicable a los presbíteros que sin estar incardinados en la Diócesis, por acuerdo o convenio con la Diócesis de procedencia, o de su Congregación, estén prestando servicios en virtud de nombramiento del Sr. Obispo, mientras que permanezcan desempeñado el oficio en la Diócesis.

En estos casos, el presbítero deberá presentar al Ecónomo diocesano, los justificantes que correspondan.

TÍTULO SEXTO:
RETRIBUCIONES NO DIOCESANAS
Y COMPLEMENTO A LA DOTACIÓN DIOCESANA

Artículo 41. Dedicación en exclusiva al ministerio.

Los sacerdotes diocesanos no podrán prestar servicios profesionales, o simultanear su ministerio con una relación laboral por cuenta ajena, a no ser por la autorización escrita del Obispo que se archivará en su expediente personal[23].

Artículo 42. Autorización para ejercer un oficio sin el mandato del Obispo.

Cuando el sacerdote diocesano haya obtenido la autorización, a efectos de calcular su congrua, deberá presentar al Ecónomo diocesano copia de su contrato laboral, y de su primera nómina; debiendo comunicar cualquier variación que se produzca en su retribución no diocesana, su contrato de trabajo, o en la prestación de servicio.

Artículo 43. Complemento a la DD.

Cuando su retribución líquida no diocesana sea inferior al DD, el sacerdote tendrá derecho a percibir un complemento por la diferencia entre la cuantía del DD y su retribución líquida teniendo en cuenta las pagas extraordinarias que reciba de la entidad no diocesana.

Artículo 44. Oficio retribuido en Entidad no Diocesana por mandato del Obispo.

Los presbíteros que perciban una retribución por un oficio en una entidad no diocesana, por nombramiento del Sr. Obispo o con su autorización, siempre que su salario líquido supere la DD, podrán percibir un complemento en conformidad con lo establecido en el presente Reglamento. En estos casos, se le invitará a contribuir solidariamente al Fondo para la Sustentación del Clero con el exceso o una parte.

23 En otro orden de cosas, el CIC en los cc.285 y 286 señala oficios y actividades incompatibles con el estado clerical. Si bien, en el c. 285, no se hace referencia a la posibilidad de que el clérigo realice un trabajo civil que, con licencia del Ordinario, será posible siempre que el ministerio no quede como algo sobreañadido o como ocupación de las horas libres y siempre que dicho trabajo esté en relación con el Ministerio pastoral (cfr. J. SAN JOSÉ PRISCO, Comentario al canon 285, in: Código de Derecho Canónico, Profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC, Madrid, 2021, 186).

TÍTULO SÉPTIMO:
AYUDAS POR CIRCUNSTANCIAS DE NECESIDAD

Artículo 45. Por circunstancias personales.

Los sacerdotes diocesanos podrán solicitar una ayuda económica, mediante escrito motivado dirigido al Ecónomo diocesano, para su posterior estudio en la Comisión del ISC. Ésta, atendiendo las circunstancias del caso, podrá acordar la concesión de una ayuda por el plazo máximo de un año. Esta petición podrá hacerse de nuevo -si persiste la situación personal de necesidad- para que, en su caso, la Comisión pueda acordar su renovación.

El presbítero deberá comunicar cualquier variación en su situación personal.

Artículo 46. Salud.

Por la incorporación al Régimen Especial del Clero, y otras circunstancias, los presbíteros tienen derecho a la sanidad pública; debiendo realizar las gestiones oportunas ante la administración competente para la obtención de la tarjeta sanitaria.

La Diócesis de Jaén tiene concertadas pólizas de seguros colectivas para la asistencia sanitaria, a la que pueden adherirse, de modo voluntario, los presbíteros diocesanos, así como, los que sirven en la Diócesis ejerciendo un oficio por mandado del Obispo. El coste de suscripción de dichas pólizas será de cuenta del presbítero, en las condiciones del convenio correspondiente. Por lo que, estando suficientemente garantizada la atención sanitaria de los presbíteros al servicio de la Diócesis, no se admitirán solicitudes de reintegro de facturas satisfechas por servicios sanitarios, salvo que sea solicitado por escrito al Ecónomo diocesano acreditando la excepcionalidad que lo justifique, quien a su vez lo remitirá para su estudio y/o aprobación a la Comisión del ISC.

Artículo 47. Sacerdotes residentes en la Casa Sacerdotal.

Podrán percibir una ayuda del ISC, en función de sus ingresos y capacidad económica, que será solicitada por escrito siguiendo el procedimiento y criterios establecidos en el Reglamento de la Casa Sacerdotal.

TÍTULO OCTAVO:
DESCUENTOS EN LA CONGRUA

Artículo 48. Cotización a la Seguridad Social.

A los sacerdotes que estén incluidos en el Régimen general se le aplicará un descuento en función de la cotización a la Seguridad Social establecida, conforme a la comunicación de la CEE.

Artículo 49. Retenciones de IRPF.

Los sacerdotes que perciban una congrua de la Diócesis estarán sujetos a los descuentos que establezca la legislación vigente en materia de impuestos (IRPF), o cualquiera otra que se establezca por la normativa civil.

Artículo 50. Bajas prolongadas del oficio.

Según las circunstancias, que se estudiarán en cada caso, el ISC determinará la conveniencia de la percepción del Suplemento diocesano (SD) en casos de bajas prolongadas en el ejercicio del oficio encomendado.

TÍTULO NOVENO:
OTROS ASUNTOS

Artículo 51. Percepción de estipendios.

Los sacerdotes tienen derecho a percibir un estipendio diario por las intenciones aplicadas. Estos estipendios serán recibidos de las parroquias, capellanías, santuarios, u otros a los que se sirve. En todo caso se tendrá en cuenta la normativa canónica y diocesana al respecto[24].

Artículo 52. Techo en la Congrua del Clero.

A fin de responder a los principios básicos que informan el presente Reglamento, como la igualdad, equidad y el servicio ministerial, así como a la normativa eclesial en lo relativo al principio del "único oficio sacerdotal"[25], el Obispo

24 25 Cfr. cc. 945, 948 y 951 CIC.
25 Vid. nota 12.

diocesano, oído el parecer de la Comisión del ISC, determinará el límite máximo de ingresos líquidos que debería percibir un sacerdote por el conjunto de los oficios y ministerios eclesiales encomendados.

Los sacerdotes que superen el límite máximo o techo están llamados a realizar la aportación voluntaria al ISC que moralmente consideren conveniente. Esta obligación moral afectará a los sacerdotes que perciban cantidades superiores a las fijadas como techo máximo, bien sea por razón de trabajo civil, o por la cuantía de la pensión de jubilación, o bien por otras actividades ministeriales u oficios encomendados.

Artículo 53. Aportaciones voluntarias.

El ISC seguirá promoviendo la loable colaboración voluntaria de los sacerdotes aun cuando la congrua no alcance el techo que se determine, como signo efectivo de comunicación cristiana de bienes y de comunión presbiteral.

Artículo 54. Alegaciones.

Cualquier alegación se hará al Instituto de Sustentación del Clero que decidirá sobre la misma, quedando a salvo el recurso al Obispo diocesano o a quien él determine, según derecho.

COMENTARIO

Nos encontramos ante una nueva regulación de carácter reglamentario que aterriza, desde el camino ya recorrido en la Diócesis de Jaén, en lo relativo a la sustentación del clero. El Instituto para la Sustentación del Clero, que se rige por su propio Estatuto, ha sido dotado de un Reglamento para la Sustentación del Clero a fin de responder de modo concreto a la actual realidad eclesial y social en el ámbito económico, así como a las reformas en el ámbito diocesano adaptadas al tiempo presente, a la normativa canónica y al caminar decidido hacia la autofinanciación y la corresponsabilidad. Tal es el cometido del presente documento.

A tenor de lo previsto en el canon 1303 §1 2º del CIC se creó el Instituto para la Sustentación del Clero (ISC), en la Diócesis de Jaén mediante decreto del Obispo D. Santiago García Aracil, el año 1995. Fueron renovados sus Estatutos en 2012, por Decreto del D. Ramón del Hoyo López, canonista que emanó una notable legislación en sus más de diez años como Obispo de Jaén.

El ISC, siendo un instrumento útil en la Diócesis de Jaén para el sostenimiento económico del clero, ha sido dotado recientemente de un Reglamento para la Sustentación del Clero, tras una tarea que se ha prolongado más de un año, con aportaciones de diferentes organismos diocesanos y expertos en la materia, en la que también se ha tenido en cuenta la experiencia comparada de otras diócesis con largo recorrido en este campo. Es fehaciente, que quienes directamente han trabajo en el nuevo reglamento, han sabido hacer valer la legislación canónica en materia patrimonial. Finalmente, el pasado diciembre de 2025 el actual Obispo diocesano, D. Sebastián Chico Martínez, con el parecer favorable de diversos Consejos diocesanos como el de Asuntos económicos y el Consejo presbiteral, lo aprobó por Decreto de 20 de diciembre de 2024, entrando en vigor el 1 de enero de 2025.

La aprobación del Reglamento ha llevado consigo la renovación de algunos artículos en el Estatuto del ISC, si bien en lo fundamental se mantiene el texto del vigente.

Los principios de orden general que informan el Reglamento también están contenidos en el Estatuto vigente, con el que guarda íntima relación y al que remite en su articulado, inspirados en textos de la Sagrada Escritura y conciliares como PO 20. Principios como, el de la unidad y comunión, la comunicación cristiana de bienes (cfr. Hch 4, 32), y del único oficio sacerdotal, del que no puede desligarse la justa y conveniente retribución del clérigo, es decir que la pluralidad

de ministerios o cargos ejercidos por un sacerdote serán siempre considerados como partes de un *único oficio sacerdotal* por el que tendrá derecho a una *dotación congrua*. Cierra este elenco, la gratuidad, característica principal del ministerio sacerdotal concebido como servicio (cfr. Mt 10, 8b-10), realizado con disponibilidad y dedicación.

Papel importante es el que tiene la Comisión del ISC organismo que cuida del cumplimiento de los fines para el que fue creado el Instituto, y que promueve la unidad, la comunión y la comunicación de bienes.

En cuanto al texto en sí del Reglamento, sigue a la introducción el articulado, dividido en nueve títulos, el primero de los cuales es una remisión directa al Estatuto para la Sustentación del Clero que regula el Instituto creado en 1995, y trata sobre la naturaleza canónica del mismo.

Conviene señalar, que desde el comienzo se advierte que el ámbito de aplicación del nuevo Reglamento se extiende a los clérigos en general, incluyendo a los Obispos, y a los Diáconos transitorios, y a los Diáconos permanentes. Si bien, por razones obvias, la mayor parte de su contenido está referido a los presbíteros.

El CIC establece el derecho del clérigo a recibir una retribución conveniente a su condición; derecho que nace de su disponibilidad para el ejercicio de los oficios que el Obispo le encomiende, siempre que no esté impedido por algún motivo justificado. Recuérdese en este lo que señala la legislación canónica: «Los clérigos dedicados al ministerio eclesiástico merecen una retribución conveniente a su condición, teniendo en cuenta tanto la naturaleza del oficio que desempeñan como las circunstancias del lugar y tiempo, de manera que puedan proveer a sus propias necesidades y a la justa remuneración de aquellas personas cuyo servicio necesitan» (cc. 281 §1).

No es baladí situar en como primer título la determinación y cualificación de los fondos del Instituto para la Sustentación del Clero, divididos en el Fondo diocesano para la Sustentación del Clero, para proveer toda la Congrua ordinariamente y el Fondo de Reserva, con autonomía contable y especial protección.

Es destacable la precisión terminológica, que responde a los principios a los que se hace mención en la introducción, de manera que se evita el uso de vocablos como «paga o nómina», en favor de «congrua», que se percibe para una «conveniente y justa sustentación».

Uno de los aspectos novedosos del texto es la inserción de diferentes fórmulas -hasta seis- en relación a la percepción de la congrua, que tienen como finalidad que la sustentación del clérigo sea no sólo conveniente, sino justa, atendidas las diversas circunstancias y oficios encomendados, sin perder de vista el principio antes mencionado del «único oficio sacerdotal».

Sin pretender detallar cada una de las fórmulas, pues en el texto normativo se entienden con meridiana claridad, destacamos la fórmula general que servirá para el cálculo de la congrua, y que comprende la Dotación Base, incrementada -según corresponda- con el Suplemento diocesano, más otros complementos que pudieran corresponderle, menos las deducciones que procedan. Merece la pena detenerse en dos conceptos: la Dotación Base (DB), que fija un mínimo básico, y el Suplemento Diocesano (SD), que es una «cantidad correctora» -valga la expresión- y de pequeña cuantía, que atiende a diversos criterios como el oficio encomendado, las necesidades de sustentación de los sacerdotes, los recursos existentes en el Fondo de Sustentación del Clero y la situación económica de la Diócesis.

Por primera vez, en un texto reglamentario de estas características, aparece consignada la fórmula de asignación económica al Obispo diocesano, en aras a la transparencia. En este sentido, cabe destacar que el sistema de control, como no puede ser de otra manera alcanza también al Obispo, señalándose en no pocos artículos la obligatoriedad de contar con el parecer del ISC y del Consejo diocesano de Asuntos Económicos, para fijar anualmente las cantidades correspondientes.

Puede parecer prolija la lista de «complementos», sin embargo, redunda en una mayor claridad, consignando los diversos oficios o servicios ejercidos en la diócesis. El mismo Reglamento establece un sistema de actualización de la cuantía de estos complementos que han de ser aprobados cada año, mediante Decreto del Obispo, después de pasar por el estudio, revisión y propuesta de la Comisión del ISC.

La terminología se adecua, con intención de ser más precisa, según el planteamiento y el espíritu que recorre la norma. Por otra parte, a tenor de lo expuesto en la introducción y principios generales, lo relativo a la aportación de las parroquias a la sustentación del Clero, sigue la decidida senda de la autofinanciación y la de un mayor compromiso de todos los fieles en la cristiana comunicación de bienes.

Podemos afirmar que estamos ante una normativa reglamentaria novedosa en algunos aspectos, que quiere adaptarse y responder a la actual realidad, y que destaca la idiosincrasia del sostenimiento del clero afirmando el primado del ministerio como servicio al pueblo de Dios y la sociedad. Por otra parte, es una regulación con un marcado carácter restrictivo en cuanto al sistema de control, en el que la Comisión para la Sustentación del Clero tiene un significativo rol. En paralelo, sigue la línea la transparencia y buenas prácticas por la que camina decididamente la Iglesia española, marcada por el Plan de Transparencia de la Conferencia Episcopal.

El Instituto para la Sustentación del Clero, desde su creación en la Diócesis de Jaén ha sido un instrumento útil para que el Obispo diocesano pueda cumplir con el cometido canónico de sustentar honestamente al clero (cfr. CIC c. 1254 §2), instrumento que se ve mejorado y potenciado con el nuevo Reglamento.

ROGELIO GARRIDO CHECA
Ecónomo diocesano y Juez del Tribunal Eclesiástico
Diócesis de Jaén

REDC 82 (2025) *257-272*, ISSN: 0034-9372

Dicastero per il Clero

Decreto sulla disciplina delle intenzioni delle Sante Messe

Bollettino N. 0251 (13.04.2025)

«Secundum probatum Ecclesiae morem, sacerdoti cuilibet Missam celebranti aut concelebranti licei stipem oblatam recipere, ut iuxta certam intentionem Missam applicet» - «Secondo l'uso approvato della Chiesa, è lecito ad ogni sacerdote che celebra la Messa, ricevere l'offerta data affinché applichi la Messa secondo una determinata intenzione» (can. 945 § 1 CIC).

«L'Eucaristia, sebbene costituisca la pienezza della vita sacramentale, non è un premio per i perfetti ma un generoso rimedio e un alimento per i deboli. Queste convinzioni hanno anche conseguenze pastorali che siamo chiamati a considerare con prudenza e audacia. Di frequente ci comportiamo come controllori della grazia e non come facilitatori. Ma la Chiesa non è una dogana, è la casa paterna dove c'è posto per ciascuno con la sua vita faticosa»[1].

Coscienti di questa grazia, i fedeli per mezzo dell'offerta vogliono unirsi più strettamente al Sacrificio Eucaristico aggiungendovi un sacrificio proprio e collaborando alle necessità della Chiesa e, in particolare, contribuendo al mantenimento dei suoi sacri ministri.

In questo modo i fedeli si uniscono più intimamente a Cristo che offre sé stesso e sono, in un certo senso, ancor più profondamente inseriti nella comunione con Lui. Quest'uso non solo è approvato dalla Chiesa, ma da essa è anche promosso[2].

1 FRANCESCO, Esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, 24 novembre 2013, in: AAS 105 (2013), 1039-1040, n. 47.

2 Cfr. PAOLO VI, Lettera apostolica in forma di Motu proprio *Firma in traditione*,13 giugno 1974, in: AAS 66 (1974) 308; Congregazione per il Clero, Decreto *Mos iugiter*,22 febbraio 1991, in: AAS 83 (1991), 443.

CC BY

L'apostolo Paolo scrive che quanti servono l'altare hanno anche diritto di vivere dell'altare (Cfr I Cor 9, 13-14; I Tim 5, 18; Lc 10, 7). Le norme raccolte nei primi secoli informano circa doni offerti volontariamente nella celebrazione dell'Eucaristia. Di essi una parte era destinata ai poveri, una parte allamensa episcopalise a coloro ai quali il Vescovo offriva ospitalità, una parte al culto e una parte ai chierici celebranti o assistenti, secondo un criterio di distribuzione prestabilito[3].

Quanti facevano offerte erano, in tal modo, coinvolti in maniera speciale nel Sacrificio Eucaristico. I doni offerti durante l'Eucaristia, e successivamente anche al di fuori, erano considerati come una ricompensa a un benefattore, come un dono in occasione del servicio (occasione servitii) compiuto dal sacerdote, come un'elemosina e mai come "prezzo di vendita" per qualcosa di santo; ciò infatti diventerebbe un atto simoniaco.

In questo tempo la Messa veniva già celebrata, su richiesta dei fedeli, per una determinata intenzione, anche se non accompagnata da un dono. Successivamente si sviluppò l'uso di offrire un'elemosina per la celebrazione di una Messa e di dare doni al sacerdote o alla Chiesa. Proprio questa pratica costituisce il precedente dell'offerta per la celebrazione della Messa. A partire dalla fine del decimo secolo, per chiedere la celebrazione della Messa per una determinata intenzione, venivano offerti doni commemorativi. In questo stesso periodo sorgono le fondazioni di Messe, ovvero l'obbligo di celebrare Messe per intenzioni prefissate. Nacque così l'uso di elargire un'offerta in occasione della Messa, usanza che la Chiesa, non solo approva, ma raccomanda e promuove.

La consuetudine secolare e la disciplina della Chiesa insiste perché a ciascuna singola offerta corrisponda la distinta applicazione, da parte del sacerdote, di una Messa da lui celebrata. La dottrina cattolica, inoltre, manifestata anche dalsensus fidelium,insegna il beneficio spirituale e l'utilità, nell'economia della grazia, per le persone e i fini per i quali il sacerdote applica le Messe che celebra, nonché, in questa stessa prospettiva, il valore dell'applicazione reiterata per le stesse persone o finalità.

3 Cfr. adesempio, *Constitutiones Apostolorum* (± 380) II.28,5: «Si autem (diaconus) et lector est, accipiat et ipse una cum presbyteris»; VIII.31, 2-3: «Eulogias, quae in mysticis oblationibus supersunt, diaconi ex voluntate episcopi aut presbyterorum distribuant clero...», in: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn,1905; ristampa anastatica 1964), vol.1, pp. 108-109 e 532-533*; Canones Apostolorum* (5eeeuw) 41, in: C. KIRCH, *Enchiridionfontium historiae Ecclesiasticae antiquae* (Barcelona, 19659), n. 699.

Quanto poi all'applicazione in rapporto alla quale è stata ricevuta, nel senso suesposto, un'offerta, è stato più volte espresso il divieto di applicare una sola Messa per più intenzioni, per le quali sono state accettate rispettivamente più offerte.

Tale prassi, come anche la mancata applicazione di una Messa in rapporto all'offerta accettata, sono state giudicate contrarie alla giustizia, come viene ripetutamente espresso nei documenti ecclesiastici[4].

Non meno illecita sarebbe la sostituzione dell'applicazione promessa nella Messa con la sola "intenzione di preghiera" nel corso di una celebrazione della Parola o con una semplice menzione in alcuni momenti della celebrazione eucaristica.

La disciplina della Chiesa in materia, anche astraendo da discorsi di natura prettamente teologica, s'ispira palesemente a due ordini di considerazioni: la giustizia verso gli offerenti, e cioè il mantenimento della parola data agli offerenti, e il dovere di evitare che ci sia anche solo la mera apparenza di "commercio" di cose sacre (Cfr. cann. 947; 945 § 2 CIC).

In tempi più recenti sono, tuttavia, emerse situazioni e richieste, che hanno suggerito di adattare alcuni particolari della disciplina, creando un'eccezione alla legge universale, proprio per salvaguardare tutto quanto risulta essenziale.

Tra queste troviamo la carenza di clero in grado di soddisfare le richieste di Messe, il dovere di non «frustrare la pia volontà degli offerenti, distogliendoli dal buon proposito»[5], insieme alla constatazione che l'uso delle Messe, cosiddette "collettive", «qualora si allargasse eccessivamente [...] deve essere ritenuto un abuso e potrebbe ingenerare progressivamente nei fedeli la desuetudine di offrire l'obolo per la celebrazione di Messe secondo intenzioni singole, estinguendo un'antichissima consuetudine salutare per le singole anime e per tutta la Chiesa»[6], costituiscono solo alcune delle ragioni per le innovazioni.

Era su questo sfondo che, il 22 febbraio 1991, l'allora Congregazione per il Clero emanò il Decreto *Mos iugiter*[7]. Il Decreto, ribadendo i capisaldi dottrinali e le norme fondamentali della disciplina, già accolta dal Codex Iuris Canonici,

4 Cfr. ad esempio, S. UFFIZIO, Decreto, 24 settembre 1665, n. 10, in DH 2030; SACRA PENITENZIERIA APOSTOLICA, Istruzione *Suprema Ecclesiae bona*, 15 luglio 1984, in*: Enchiridion Vaticanum* S1, nr. 901-912; CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Decreto *Mos iugiter*, cit., 444, art. 1 §1.

5 CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Decreto *Mos iugiter*, cit., 446, art. 5 § 1.

6 Ibidem, 445, art. 2 § 3.

7 Cfr. ibidem, 443-444.

prevede che, a determinate condizioni, e solo in tali casi, il sacerdote possa comunque applicare una sola Messa per più intenzioni, in rapporto alle quali ha ricevuto offerte distinte.

Le condizioni formulate intendevano, per l'appunto, da una parte, assicurare la giustizia, e cioè il mantenimento della parola data agli offerenti, e dall'altra allontanare il pericolo, o anché solo la parvenza, di "commercio" di cose sacre. È proprio la volontà di esclusione di tale pericolo che consentiva di adottare simili modifiche disciplinari.

Concretamente, in questa prospettiva, il Decreto stabilisce soprattutto che, solo nel caso in cui i donatori dell'offerta siano stati opportunamente informati e abbiano espresso il proprio accordo [esplicito consenso], si possano raccogliere più offerte per un'unica celebrazione della Messa, e che tale celebrazione non sia quotidiana, onde evitare di ingenerare una prassi comune e al fine di mantenere il carattere dell'eccezionalità.

Trascorsi oltre trentaquattro anni dall'entrata in vigore del *Decreto Mos iugiter*, in base all'esperienza da allora accumulata, in risposta alle osservazioni, ai quesiti e alle sollecitazioni pervenute da diverse parti del mondo, dai Vescovi, ma anche da membri del clero, da fedeli laici e dalle persone e comunità di vita consacrata, questo Dicastero, avendo considerato in profondità tutti gli aspetti della materia, e dopo ampia consultazione con gli altri Dicasteri interessati, *sive ratione materiae sive alia ratione*, ha maturato il giudizio che occorrano ora nuove norme che disciplinino la materia, adeguandola conformemente.

In considerazione dell'opportunità di aggiornare la normativa e, nello stesso tempo, di renderla anche più esplicita nell'esclusione di talune prassi che, abusivamente, si sono verificate in vari luoghi, questo Dicastero ha disposto di emanare, e ora emana, le norme che seguono, a integrazione della disciplina attualmente vigente in materia:

Art.1 §1 Rimanendo fermo il can. 945 CIC, se il concilio provinciale o la riunione dei Vescovi della provincia, tenendo conto di condizioni quali, per esempio, il numero dei sacerdoti rispetto alle richieste di intenzioni o il contesto sociale ed ecclesiale, nei limiti della propria giurisdizione lo dispone per decreto, i sacerdoti possono accettare più offerte da offerenti distinti, cumulandole con altre e soddisfacendovi con una sola Messa, celebrata secondo un'unica intenzione "collettiva", qualora - e soltanto qualora - tutti gli offerenti ne siano stati informati e liberamente abbiano acconsentito.

§2 Tale volontà degli offerenti non può mai essere presunta; anzi, in assenza di un consenso esplicito, si presume sempre che non sia stata data.

§3 Nel caso di cui al § 1, al celebrante è lecito tenere per sé l'offerta di una sola intenzione (Cfr cann. 950-952 CIC).

§4 Ogni comunità cristiana sia attenta a offrire la possibilità di celebrare Messe giornaliere di intenzione singola, per le quali il concilio provinciale o la riunione dei Vescovi della provincia fissano lo stipendio stabilito (Cfr can. 952 CIC).

Art. 2 Fatto salvo il can. 905 CIC, qualora il sacerdote celebri legittimamente l'Eucaristia più volte nello stesso giorno, se necessario e richiesto dal vero bene dei fedeli, può celebrare differenti Messe anche secondo intenzioni "collettive", restando fermo che gli è lecito trattenere, quotidianamente, una sola offerta per una sola intenzione tra quelle accettate (Cfr cann. 950-952 CIC).

Art. 3 §1 Occorre soprattutto tenere presente le disposizioni del can. 848 CIC il quale stabilisce che il ministro, oltre alle offerte determinate dalla competente autorità, per l'amministrazione dei sacramenti non domandi nulla, evitando sempre che i più bisognosi siano privati dell'aiuto dei sacramenti a motivo della povertà. Si osservi inoltre quanto vivamente raccomandato dal can. 945 §2 CIC, vale a dire «di celebrare la Messa per le intenzioni dei fedeli, soprattutto dei più poveri, anche senza ricevere alcuna offerta».

§2 Per la destinazione delle offerte si applichi, *congrua congruis referendo*, la norma del can. 951 CIC.

§3 In considerazione delle circostanze specifiche della Chiesa particolare, e del suo clero, il Vescovo diocesano può, per legge particolare, disporre la destinazione di tali offerte alle parrocchie in stato di necessità della propia o di altre diocesi, specialmente nei paesi di missione.

Art. 4 §1 Spetta agli Ordinari erudire il rispettivo clero e popolo circa il contenuto e significato di queste norme, e vigilare sulla loro corretta applicazione, curando che si annotino accuratamente sull'apposito registro il numero delle messe da celebrare, le intenzioni, le offerte e l'avvenuta celebrazione nonché prendendo ogni anno visione di tali registri, personalmente o tramite altri (Cfr can. 958 CIC).

§2 In modo particolare, sia gli Ordinari che gli altri Pastori della Chiesa debbono assicurare che sia a tutti eminentemente chiara la distinzione tra

l'applicazione per un'intenzione determinata della Messa, (ancorché "collettiva") e il semplice ricordo nel corso di una celebrazione della Parola o in alcuni momenti della celebrazione eucaristica.

§3 Sia specialmente reso noto a tutti che la sollecitazione o anche solo l'accettazione di offerte in relazione alle due ultime fattispecie è gravemente illecita; laddove simile uso sia indebitamente diffuso, gli Ordinari competenti non escludano il ricorso a misure disciplinari e/o penali per debellare tale deprecabile fenomeno.

Art. 5 In vista dei valori anche soprannaturali connessi con la veneranda lodevole prassi di ricevere l'offerta elargita affinché applichi una Messa secondo una determinata intenzione (Cfr can. 948 CIC), per favorire altresì l'apprezzabile usanza di trasferire nei paesi di missione le intenzioni di Messe in esubero con le corrispondenti offerte, curino i Pastori di anime di incoraggiare opportunamente i fedeli a mantenerla, e laddove fosse indebolita, a rinvigorirla e promuoverla, anche attraverso l'opportuna catechesi sui novissimi e sullacommunio sanctorum.

Art. 6 Laddove il concilio provinciale o la riunione dei Vescovi della provincia nulla dispongano in materia rimane in vigore quanto previsto dal Decreto *Mos iugiter* del 22 febbraio 1991.

Il Dicastero per il Clero, trascorsi dieci anni dall'entrata in vigore delle presenti norme, promuoverà uno studio della prassi nonché della normativa vigente in materia, in vista di una verifica della sua applicazione e di un eventuale aggiornamento.

Il Sommo Pontefice, in data 13 aprile 2025, Domenica delle Palme, ha approvato in forma specifica il presente decreto e ne ha ordinato la promulgazione, disponendonel'entrata in vigore il 20 aprile 2025, Domenica di Pasqua, *derogatis derogandis, contrariis quibuslibet minime obstantibus*.

Lazzaro Card. You Heung sik

Prefetto

✠Andrés Gabriel Ferrada Moreira

Arcivescovo Tit. di Tiburnia

Segretario

[TRADUCCIÓN]

Dicasterio para el Clero

Decreto sobre la disciplina de las intenciones de la Misa

Boletín nº 0251 - 13.04.2025

«Secundum probatum Ecclesiae morem, sacerdoti cuilibet Missam celebranti aut concelebranti licei stipem oblatam recipere, ut iuxta certam intentionem Missam applicet» - «Según el uso aprobado de la Iglesia, es lícito a todo sacerdote que celebra Misa recibir la ofrenda dada para que aplique la Misa según una determinada intención» (c. 945 § 1 CIC).

«Aunque la Eucaristía constituye la plenitud de la vida sacramental, no es un premio para los perfectos, sino un generoso remedio y alimento para los débiles. Estas convicciones tienen también consecuencias pastorales que estamos llamados a considerar con prudencia y audacia. A menudo actuamos como controladores de la gracia y no como facilitadores. Pero la Iglesia no es una aduana, es la casa paterna donde hay sitio para cada uno con su propia vida esforzada»[8].

Conscientes de esta gracia, los fieles, mediante la ofrenda, desean unirse más estrechamente al Sacrificio eucarístico, añadiendo un sacrificio propio y colaborando en las necesidades de la Iglesia y, en particular, contribuyendo al mantenimiento de sus sagrados ministros.

De este modo, los fieles se unen más íntimamente a Cristo que se ofrece y son, en cierto sentido, atraídos aún más profundamente a la comunión con Él. Este uso no sólo está aprobado por la Iglesia, sino es promovido por ella[9].

El apóstol Pablo escribe que los que sirven al altar también tienen derecho a vivir del altar (cf. I Cor 9,13-14; I Tim 5,18; Lc 10,7). Las normas recogidas en los primeros siglos informan sobre los dones ofrecidos voluntariamente en la

8 FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 24 de noviembre de 2013, in: AAS 105 (2013), 1039-1040, n. 47.

9 Cf. PABLO VI, Carta apostólica en forma de Motu proprio *Firma in traditione*,13 de junio de 1974, en: AAS 66 (1974), 308; Congregación para el Clero, Decreto *Mos iugiter*, 22 de febrero de 1991, in: AAS 83 (1991), 443.

celebración de la Eucaristía. De ellas, una parte se destinaba a los pobres, otra a la despensa episcopal y otra a aquellos a quienes el obispo ofrecía hospitalidad, una parte para el culto y otra para los clérigos celebrantes o asistentes, según un criterio de distribución preestablecido[10].

Los que hacían ofrendas participaban, de este modo, de una manera especial en el Sacrificio Eucarístico. Las ofrendas ofrecidas durante la Eucaristía, y más tarde también fuera de ella, se consideraban como una recompensa a un benefactor, como un regalo con motivo del servicio (*occasion servitii*) realizado por el sacerdote, como una limosna y nunca como un «precio de venta» de algo sagrado; esto se convertiría, de hecho, en un acto de simonía.

En esta época, la Misa ya se celebraba, a petición de los fieles, por una intención específica, aunque no fuera acompañada de una ofrenda. Más tarde, se desarrolló la costumbre de ofrecer limosna por la celebración de la Misa y hacer regalos al sacerdote o a la Iglesia. Esta misma práctica constituye el precedente de la ofrenda para la celebración de la Misa. Desde finales del siglo X, se ofrecían ofrendas conmemorativas para solicitar la celebración de la Misa por una intención concreta. En esta misma época surgieron las fundaciones de misas, es decir, la obligación de celebrar misas por intenciones predeterminadas. De ahí surgió la costumbre de dar una ofrenda en misa, costumbre que la Iglesia no sólo aprueba, sino que recomienda y promueve.

La costumbre secular y la disciplina de la Iglesia insisten en que cada ofrenda individual corresponde a la aplicación distinta, por parte del sacerdote, de una Misa celebrada por él. La doctrina católica, manifestada también por el *sensus fidelium*, enseña el beneficio y la utilidad espiritual, en la economía de la gracia, para las personas y fines a los que el sacerdote aplica las Misas que celebra, así como, en esta misma perspectiva, el valor de la aplicación repetida para las mismas personas o fines.

En cuanto a la solicitud en relación con la cual se ha recibido una oferta, en el sentido indicado, se ha expresado la prohibición de aplicar una única misa para varias intenciones, para las que se han aceptado respectivamente varias ofertas. Esta práctica, así como la no aplicación de una misa en relación con la ofrenda

10 Cf. por ejemplo, *Constitutiones Apostolorum* (± 380) II.28,5: «Si autem (diaconus) et lector est, accipiat et ipse una cum presbyteris»; VIII.31, 2-3: «Eulogias, quae in mysticis oblationibus supersunt, diaconi ex voluntate episcopi aut presbyterorum distribuant clero...», in: F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones Apostolorum* (Paderborn,1905; reimpresión anastática 1964), vol.1, pp. 108-109 y 532-533; CanonesApostolorum (5eeeuw) 41, in: C. KIRCH, *Enchiridionfontium historiae Ecclesiasticae antiquae* (Barcelona, 19659), núm. 699.

aceptada, se ha considerado contraria a la justicia, como se expresa reiteradamente en los documentos eclesiásticos[11].

No menos ilícita sería la sustitución de la aplicación prometida en la Misa por una mera «intención de oración» durante una celebración de la Palabra o por una mera mención en determinados momentos de la celebración eucarística.

La disciplina de la Iglesia en esta materia, incluso haciendo abstracción de los discursos puramente teológicos, se inspira claramente en dos tipos de consideraciones: la justicia hacia los oferentes, es decir, mantener la palabra dada a los oferentes, y el deber de evitar incluso la mera apariencia de «comerciar» con las cosas sagradas (Cf. cánones 947; 945 § 2 CIC).

En tiempos más recientes, sin embargo, han surgido situaciones y exigencias que han sugerido adaptar ciertos detalles de la disciplina, creando una excepción a la ley universal, precisamente para salvaguardar todo lo esencial.

Entre ellas encontramos la escasez de clero capaz de satisfacer las peticiones de Misa, el deber de no «frustrar la piadosa voluntad de los oferentes, disuadiéndolo de sus buenas intenciones»[12], junto con la constatación de que el uso de las llamadas Misas «colectivas», «si llegara a generalizarse excesivamente [...] debe considerarse un abuso y podría engendrar progresivamente en los fieles el desaliento de hacer ofrendas para la celebración de las misas según las intenciones individuales, extinguiendo una costumbre antiquísima y saludable para las almas individuales y para toda Iglesia»[13], constituyen sólo algunas de las razones de las innovaciones.

En este contexto, el 22 de febrero de 1991, la entonces Congregación para el Clero promulgó el Decreto *Mos iugiter*[14]. El Decreto, reafirmando las piedras angulares doctrinales y las normas fundamentales de la disciplina, ya aceptadas por el *Codex Iuris Canonici,* establece que, bajo ciertas condiciones, y sólo en tales casos, el sacerdote puede, no obstante, aplicar una única Misa para varias intenciones, en relación con las cuales ha recibido ofrendas separadas.

Las condiciones formuladas pretendían, precisamente, por una parte, garantizar la justicia, es decir, el cumplimiento de la palabra dada a los oferentes, y por

11 Véase, por ejemplo, SANTO OFICIO, Decreto, 24 de septiembre de 1665, núm. 10, en DH 2030; SAGRADA PENITENCIARÍA APOSTÓLICA, Instrucción *Suprema Ecclesiae bona*, 15 de julio de 1984, in: *Enchiridion Vaticanum* S1, núm. 901-912; CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Decreto *Mos iugiter*, cit., 444, art. 1 §1.

12 CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Decreto *Mos iugiter*, cit., 446, art. 5 § 1.

13 Ibídem, 445, Art. 2 § 3.

14 Véase ibídem, 443-444.

otra, alejar el peligro, o incluso la apariencia, de «comerciar» con cosas sagradas. Es precisamente el deseo de excluir este peligro lo que permitió adoptar tales cambios disciplinarios.

Concretamente, desde esta perspectiva, el Decreto establece ante todo que, sólo en los casos en que los donantes de la ofrenda hayan sido debidamente informados y hayan manifestado su acuerdo [consentimiento explícito], podrán recogerse varias ofrendas para una única celebración de la Misa, y que esta celebración no deberá ser diaria, para evitar engendrar una práctica común y para mantener el carácter de excepcionalidad.

Más de treinta y cuatro años después de la entrada en *vigor del Decreto Mos iugiter*, sobre la base de la experiencia acumulada desde entonces, y en respuesta a las observaciones, preguntas y peticiones recibidas de diferentes partes del mundo, de los obispos, pero también de miembros del clero, fieles laicos y personas y comunidades de vida consagrada, este Dicasterio, después de haber examinado en profundidad todos los aspectos de la cuestión, y tras una amplia consulta con los demás Dicasterios interesados, *sive ratione materiae sive alia ratione*, ha llegado a la convicción de que es necesaria una nueva normativa que regule la materia, adaptándola en consecuencia.

Ante la oportunidad de actualizar la normativa y, al mismo tiempo, hacerla más explícita en la exclusión de determinadas prácticas que se han producido en diversos lugares, este Dicasterio ha dispuesto emanar, y ahora emana, la siguiente normativa para complementar la doctrina actualmente vigente:

Art.1 §1 Sin perjuicio del c. 945 CIC, si el concilio provincial o la reunión de los obispos de la provincia, teniendo en cuenta condiciones como, por ejemplo, el número de sacerdotes en relación con el número de peticiones de intenciones o el contexto social y eclesial, dentro de los límites de su jurisdicción, lo decreta, los sacerdotes pueden aceptar varias ofrendas de oferentes distintos, acumulándolas con otras y satisfaciéndolas con una sola Misa, celebrada según una única intención «colectiva», si -y sólo si- todos los oferentes han sido informados y han consentido libremente.

§2 Dicho consentimiento de los oferentes nunca puede presumirse; de hecho, a falta de consentimiento expreso, siempre se presume que no se ha dado.

§3 En el caso mencionado en el §1, se permite al celebrante guardar para sí el ofrecimiento de una sola intención (cf. cánones 950-952 CIC).

§4 Cada comunidad cristiana procure ofrecer la posibilidad de celebrar misas diarias de intención individual, para lo cual el concilio provincial o la reunión de los obispos de la provincia fija el estipendio establecido (cf. c. 952 CIC).

Art. 2 Sin perjuicio de lo dispuesto en el c. 905 CIC, cuando el sacerdote celebra legítimamente la Eucaristía más de una vez en el mismo día, si es necesario y lo exige el verdadero bien de los fieles, puede celebrar Misas distintas incluso según intenciones «colectivas», entendiéndose que le está permitido conservar diariamente una sola ofrenda por una sola de las intenciones aceptadas (cf. c. 950-952 CIC).

Art. 3 §1 Es necesario ante todo tener presente lo dispuesto en el canon 848 CIC, que establece que el ministro, además de las ofrendas determinadas por la autoridad competente, no pida nada para la administración de los sacramentos, evitando siempre que los más necesitados se vean privados del auxilio de los sacramentos a causa de la pobreza. Obsérvese, además, lo que recomienda encarecidamente el canon 945 § 2 CIC, a saber, «celebrar la Misa por las intenciones de los fieles, especialmente de los más pobres, aun sin recibir ofrenda alguna».

§2 Para el destino de las ofrendas se aplica la norma del c. 951 CIC, *congrua congruis referendo*.

§3 Teniendo en cuenta las circunstancias específicas de la Iglesia particular, y de su clero, el Obispo diocesano puede disponer, por ley especial, la asignación de tales ofrendas a las parroquias necesitadas de su propia diócesis o de otras, especialmente en los países de misión.

Art. 4 §1 Es deber de los Ordinarios instruir a su respectivo clero y pueblo en el contenido y significado de estas normas, y cuidar de su correcta aplicación, cuidando de que se consignen con exactitud en el registro correspondiente el número Misas que se han de celebrar, las intenciones, las ofrendas y la celebración, así como inspeccionar anualmente dichos registros, personalmente o por medio de otros (cf. c. 958 CIC).

§2 De modo particular, tanto los Ordinarios como los demás pastores de la Iglesia deben procurar que quede eminentemente clara para todos, la distinción entre la solicitud por una intención específica de la Misa, (aunque sea «colectiva») y la simple mención durante una celebración de la Palabra o en determinados momentos de la celebración eucarística.

§3 Hágase saber especialmente a todos que la solicitud o incluso la aceptación de ofertas en relación con los dos últimos casos es gravemente ilícita; donde tal uso esté indebidamente extendido, los Ordinarios competentes no excluirán el recurso a medidas disciplinarias y/o penales para erradicar este deplorable fenómeno.

Art. 5 Teniendo en cuenta los valores, incluso sobrenaturales, relacionados con la venerable y laudable práctica de recibir la ofrenda dada para aplicar una Misa según una intención específica (Cf. can. 948 CIC), con el fin de fomentar también la laudable costumbre de transferir a los países de misión las intenciones de Misa que excedan de las ofrendas correspondientes, procuren los Pastores de almas animar convenientemente a los fieles a mantenerla y, donde esté debilitada, a revigorizarla y promoverla, también mediante una adecuada catequesis sobre los *novissimos* y sobre la comunión de los santos.

Art. 6 Cuando el concilio provincial o la reunión de los obispos de la provincia no adopten ninguna disposición al respecto, seguirán en vigor las disposiciones del decreto *Mos iugiter* de 22 de febrero de 1991.

El Dicasterio para el Clero, diez años después de la entrada en vigor de estas normas, promoverá un estudio de la práctica, así como de la legislación vigente en la materia, con el fin de verificar su aplicación y su posible actualización.

El Sumo Pontífice, el 13 de abril de 2025, Domingo de Ramos, aprobó este decreto en forma específica y ordenó su promulgación, disponiendo su entrada en vigor el 20 de abril de 2025, Domingo de Pascua, *derogatis derogandis, contrariis quibuslibet minime obstantibus*.

Lazarus Card. You Heung sik

Prefecto

✠Andrés Gabriel Ferrada Moreira

Arzobispo Tit. de Tiburnia

Secretario

COMENTARIO

El Domingo de Ramos de 2025, el Dicasterio para el Clero publicó un nuevo decreto sobre la disciplina de las intenciones en la celebración eucarística, aprobado expresamente por el Papa Francisco, con el propósito explícito de evitar abusos y preservar la pureza de una antigua tradición de la Iglesia: las ofrendas que los fieles hacen al pedir la celebración de una Misa por una intención concreta, especialmente por difuntos o necesidades particulares.

El documento insiste en el valor espiritual de esta costumbre, como hizo el Papa Pablo VI después del Concilio Vaticano II para salir al paso de las voces que pedían su supresión[15], pero advierte con claridad sobre el riesgo de simonía y la necesidad de hacer más transparentes y purificar las prácticas relacionadas con los estipendios, recordando que la Eucaristía es don gratuito de Dios y no puede ser objeto de compraventa.

La práctica de ofrecer un estipendio por la celebración de la Santa Misa es muy antigua y loable pues en ella se expresa el deseo del fiel de unirse más profundamente al sacrificio de Cristo, ofreciendo también un bien material, como signo de participación espiritual y colaboración con la misión de la Iglesia. El Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros lo explicaba muy bien:

«Con el fin de participar a su modo en el sacrificio del Señor, no sólo con el don de sí mismos sino también de una parte de lo que poseen, los fieles asocian una ofrenda, normalmente pecuniaria, a la intención por la cual desean que se aplique una santa Misa. No se trata de ningún modo de una remuneración, al ser el Sacrificio Eucarístico absolutamente gratuito […] La ofrenda para la celebración de santas Misas se debe considerar «una forma excelente» de limosna […] Dicho uso "la Iglesia, no sólo lo aprueba, sino que lo alienta, pues lo considera como una especie de signo de unión del bautizado con Cristo, así como del fiel con el sacerdote, el cual desempeña su ministerio precisamente en su favor". Por tanto, los sacerdotes deben alentarlo con una catequesis adecuada, explicando a los fieles su sentido espiritual y su fecundidad»[16].

15 *Firma in traditione*, n. 308: «Tale uso, col quale i fedeli si associano più intimamente a Cristo offerente e ne percepiscono frutti più abbondanti, é stato non solo approvato, ma anche incoraggiato dalla Chiesa che lo considera come una specie di segno di unione del battezzato con Cristo, nonché del fedele con il sacerdote, il quale proprio in suo favore svolge il suo ministero».

16 CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros (11.02.2013), Roma: LEV, 2013, n. 69.

Este acto de ofrecimiento tiene un fundamento doctrinal y de corresponsabilidad eclesial: el fiel se une más íntimamente a Cristo que se ofrece al Padre (cf. CCE 1368), y también coopera en el sostenimiento del clero y de las obras apostólicas[17], como señala el Código entre las obligaciones de todos los fieles cristianos[18].

Toda la materia referida a los estipendios de Misa está regulada en el Código de Derecho Canónico (cánones 945 al 958), en los que se establece, como norma general, que cada estipendio corresponde a una sola Misa por la intención ofrecida y aceptada, aunque sea pequeña (c. 948) y que el sacerdote queda obligado en justicia a celebrar esa Misa, o a encargarla a otro (c. 949), no pudiendo exigir cantidad alguna adicional a lo establecido por la autoridad competente (cf. c. 1264); y si el sacerdote celebra varias Misas con intención, sólo puede quedarse con una ofrenda al día (la establecida por los obispos de la provincia eclesiástica); las demás se destinan según lo que indique el ordinario (c. 951 §1).

El decreto reafirma con fuerza estas normas, subrayando que el vínculo entre la ofrenda y la celebración concreta de una Misa no puede romperse ni interpretarse libremente. Se busca proteger los derechos del oferente, asegurar la justicia en la relación con el sacerdote, y evitar el riesgo de simonía, es decir, comerciar con bienes espirituales[19], algo canónicamente penalizado[20].

En un segundo momento, y este es seguramente el contenido más relevante, el decreto sale al paso de la posibilidad de que se considere con fuerza de ley la costumbre de celebrar habitualmente misas colectivas (también llamadas pluriintencionales) y esporádicamente individuales[21]. El mismo decreto recuerda que hace más de 30 años que se dio la norma para limitar las misas colectivas, y se actualiza ahora reprobando expresamente cualquier costumbre contraria.

17 CIC 83, c. 946: «Los fieles que ofrecen un estipendio para que se aplique la Misa por su intención contribuyen al bien de la Iglesia, y con esa ofrenda participan de su solicitud por sustentar a sus ministros y actividades».

18 CIC 83, c. 222 § 1: «Los fieles tienen el deber de ayudar a la Iglesia en sus necesidades, de modo que disponga de lo necesario para el culto divino, las obras de apostolado y de caridad y el conveniente sustento de los ministros».

19 CIC 83, c. 947: «En materia de estipendios, evítese hasta la más pequeña apariencia de negociación o comercio».

20 CIC 83, c. 1380: «Quien celebra o recibe un sacramento con simonía, debe ser castigado con entredicho o suspensión o con penas de las enumeradas en el c. 1336 §§ 2-4».

21 CIC 83, c. 26: «Exceptuado el caso de que haya sido especialmente aprobada por el legislador competente, la costumbre contra ley o extralegal solo alcanza fuerza de ley si se ha observado legítimamente durante treinta años continuos y completos; pero, contra la ley canónica que contenga una cláusula por la que se prohíbe futuras costumbres, solo puede prevalecer una costumbre centenaria o inmemorial».

La nueva normativa reconoce, con condiciones muy precisas, la posibilidad de celebrar Misas con intenciones múltiples, con las condiciones con las que se venía haciendo desde el decreto *Mos iugiter* de 1992 con algún matiz nuevo:

- Los fieles han de ser previamente informados y han de dar su consentimiento que debe ser libre y explícito, por lo que no se puede presumir por el simple hecho de guardar silencio[22], «de hecho, a falta de consentimiento expreso, siempre se presume que no se ha dado» (Art. 1 §2).

- El sacerdote sólo puede conservar un estipendio (la cantidad oficialmente establecida por los obispos de la provincia para una Misa individual) y el restante debe donarse a otras parroquias necesitadas o de misión según indique el ordinario[23].

- No se hace referencia expresa a una limitación en cuanto al número de misas colectivas que se pueden celebrar (se limitaban a dos por templo y semana), ni que tenga que publicitarse el hecho de antemano[24], sino que deja en manos de los obispos de la provincia eclesiástica determinar esto por medio de un decreto[25]. Mientras toman la decisión, siguen vigentes las normas de *Mos iugiter*[26].

- En todo caso, es conveniente garantizar a los fieles la celebración de la Misa por intenciones individuales, dejando el discernimiento en manos del párroco o rector del templo y sin que sea una obligación estricta hacerlo diariamente[27]. Entendemos que aquí serán decisivas las costumbres de cada comunidad que conviene respetar: la celebración de una Misa al finalizar el novenario por un difunto, al cabo de mes, en el primer aniversario…

22 *Mos iugiter*, Art. 2 - § 1: «En el caso en que los oferentes, previa y explícitamente advertidos, consientan libremente que sus estipendios sean acumulados con otros en un único estipendio, se puede satisfacer con una sola santa misa, celebrada según una única intención colectiva».

23 Art. 3 §3: «Teniendo en cuenta las circunstancias específicas de la Iglesia particular, y de su clero, el Obispo diocesano puede disponer, por ley especial, la asignación de tales ofrendas a las parroquias necesitadas de su propia diócesis o de otras, especialmente en los países de misión».

24 *Mos iugiter,* Art. 2 §2: «En este caso es necesario que sea públicamente indicado el día, el lugar y el horario en el cual tal santa misa será celebrada, no más de dos veces por semana».

25 Art.1 §1: «Sin perjuicio del c. 945 CIC, si el concilio provincial o la reunión de los obispos de la provincia, teniendo en cuenta condiciones como, por ejemplo, el número de sacerdotes en relación con el número de peticiones de intenciones o el contexto social y eclesial, dentro de los límites de su jurisdicción, lo decreta…»

26 Art. 6: «Cuando el concilio provincial o la reunión de los obispos de la provincia no adopten ninguna disposición al respecto, seguirán en vigor las disposiciones del decreto Mos iugiter de 22 de febrero de 1991».

27 Art.1 §4: «Cada comunidad cristiana procure ofrecer la posibilidad de celebrar misas diarias de intención individual».

Estas restricciones buscan evitar el acaparamiento de estipendios por parte de ciertos sacerdotes o parroquias, y distribuirlos solidariamente en favor de quienes más lo necesitan, como los presbíteros ancianos, enfermos o en territorios de misión.

Uno de los aspectos más novedosos que denuncia el decreto es la proliferación de prácticas calificadas de «gravemente ilícitas», como celebrar recordatorios durante la Misa sin verdadera aplicación sacramental (como hacer una petición en el momento de la oración de los fieles) o sustituir la celebración de la Misa por una simple mención durante una liturgia de la Palabra (por ejemplo, en las asambleas dominicales en espera de presbítero). Los ordinarios deben vigilar y perseguir estas irregularidades, incluso con sanciones penales[28], porque estas formas de proceder son un engaño a los fieles y una forma moderna de simonía.

En la tradición de la Iglesia han existido también formas de organización más solidarias, como las colecturías diocesanas, que redistribuyen los estipendios de parroquias con abundancia de intenciones hacia sacerdotes que no reciben peticiones, asegurando así una mejor equidad en la vida eclesial. Este principio es reafirmado por el decreto, que anima a los obispos a establecer mecanismos para enviar las intenciones a las periferias, a las misiones o a los sacerdotes ancianos o enfermos.

El nuevo decreto del Dicasterio para el Clero no condena la práctica de los estipendios, sino que la revaloriza, purifica y ordena. Invita a vivirla con espíritu evangélico, como acto de caridad, comunión y participación en la obra redentora de Cristo.

La Iglesia recuerda que el fiel que ofrece su limosna por la Santa Misa es el primer beneficiario, pues se une más íntimamente al sacrificio del altar. Y el sacerdote que la celebra con esa intención se convierte en verdadero intercesor, actuando *in persona Christi* por el bien de toda la Iglesia.

JOSÉ SAN JOSÉ PRISCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-1367-5026

28 Art. 4 §3: «Hágase saber especialmente a todos que la solicitud o incluso la aceptación de ofertas en relación con los dos últimos casos es gravemente ilícita; donde tal uso esté indebidamente extendido, los Ordinarios competentes no excluirán el recurso a medidas disciplinarias y/o penales para erradicar este deplorable fenómeno».

REDC 82 (2025) *273-339*, ISSN: 0034-9372

COLECTÁNEA DE JURISPRUDENCIA/*JURISPRUDENCE COLLECTION*

SENTENCIA MONS. FELIPE HEREDIA ESTEBAN

Juez Auditor del Tribunal de la Rota Romana

TÍTULO JURÍDICO PRINCIPAL:

Simulación del matrimonio por acto positivo implícito de voluntad

Coram

R. P. D. PHILIPPO HEREDIA ESTEBAN, Ponente ZILINEN.

NULLITATIS MATRIMONII

Prot. N. 23.704 Sent. 153/2022

SENTENTIA DEFINITIVA

In Nomine Domini

FRANCISCO PP. feliciter regnante, Pontificatus Dominationis Suae anno nono, die 11 octobris 2022, RR. PP. DD., Philippus HEREDIA ESTEBAN, qui et Ponens, David SALVATORI et Alexander W. BUNGE, Auditores de Turno, in causa Zilinen., nullitatis matrimonii, inter

— d.num A., catholicum, actorem, die 31 augusti 1982 in civitate N. (Slovacchia) ortum, in iudicio repraesentatum et agentem per Patronum ex officio; et

— d.nam B., catholicam, conventam, die 3 decembris 1982 in oppido N. (Slovacchia) natam, rite citatam;

— intervenientibus ac disceptantibus in causa R. Vinculi Defensore H. A. T. et Adv., specialiter ad casum deputato;

— sequentem in tertio iurisdictionis gradu sententiam definitivam pronuntiaverunt.

1. **Facti species.** Partes, A., vir actor in causa, catholicus, et B., mulier conventa, et ipsa catholica, scholastico tempore, anno 2001, sese cognoverunt, statim relationem amicalem recoluerunt et brevi transacto tempore consuetudinem sponsaliciam inceperunt, tandem anno 2007 conviventiam more uxorio instauraverunt. Tandem, partes, die 6 iunii 2009, in ecclesia N. in pago parochiae N. in civitate X. intra fines Dioecesis Zilinen. matrimonium celebraverunt. Quo tempore vir vigesimum nonum suae aetatis annum expleverat, mulier autem vigesimum sextum annum agebat.

Convictus coniugalis, nulla prole laetificatus, sedulo ruit et quinque menses tantum perduravit, nam conventa ipso die 1 mensis decembris 2009 domum coniugalem deseruit; paulo post vir actor separationem ac divortium coram civili Tribunali anno subsequente petivit et die 8 iulii 2010 obtinuit.

2. Quam suae vitae condicionem ut sanare valeret, vir, persuasum sibi habens matrimonium quod contraxerat nullitate laborare, die 4 iulii 2011 Tribunali Zilinen., competenti ratione celebrationis matrimonii, supplicem libellum expetens nullitatis matrimonii declarationem obtulit. Tribunali rite constituto, decreto diei 15 maii 2012 dubium concordatum est: "an constet de matrimonii nullitate in casu ob exclusionem indissolubilitatis, bonum fidei ac bonum prolis ex parte mulieris conventae" (*Summ*., 14). Instructoria peracta est per vadimonia partis actricis et duorum testium ab actore inductorum; mulier conventa epistulam Tribunali misit, autem renuit se sistere coram Tribunali et absens a iudicio declarata est. Tandem die 27 aprilis 2015 aditum Tribunal sententiam ad omnia capita allata pro nulitate exaravit.

3. Ad normam veteris can. 1682 § 2 die 24 augusti 2015 causa delata est ad Tribunal appellationis Bratislaviense et hac in sede, Decreto diei 4 ianuarii 2016, ad ordinarium examen secundi gradus remissa est. Altera instructoria peracta, solummodo per vadimonium viri actoris, muliere conventa absente declarata, nova epistula ab ipsa missa, aditum Tribunal metropolitanum die 31 maii 2017 sententiam pro vinculo ad omnia pronuntiavit.

4. Actore appellante, causa transmissa est ad Tribunal Apostolicum Romanae Rotae. Die 10 decembris 2018 Turno Rotali rite constituto ab Exc.mo P.D. Decano ceterisque iure peragendis peractis, decreto diei 19 ianuarii 2022 (*Summ*. p. 134) dubium concordatum est iuxta suetam formulam: "An constet de matrimonii nullitate, in casu" (ob exclusionem boni sacramenti, fidei,

prolis in tertia instantia ex parte mulieris conventae et boni coniugum tamquam in prima instantia ex parte eiusdem mulieris).

Suppletiva instructione peracta, per novum vadimonium viri actoris et ipsorum duorum testium qui iam in prima instantia declaraverunt, receptis quoque scripturis defensionalibus a patrono ex officio partis actricis necnon a Vinculi Defensore deputato exhibitis, nunc Nobis ad dubium rite concordatum respondendum est.

5. **In iure.** Ad rectam exclusionis matrimonii ipsius vel elementorum et proprietatum essentialium comprehensionem prae oculis habendus est can. 1055: «§ 1. Matrimoniale foedus, quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum». Causa efficiens matrimonii est «partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus» (can. 1057, § 1). Matrimonium cum sua causa fundanti haud confundendum est neque matrimonium *in facto esse* cum vita matrimoniali.

Coniuges enim, «cum liberum praestant consensum, non aliud faciunt, quam ingrediuntur atque inseruntur in ordinem obiectivum, seu institutum quod eos superat ex eisque minime pendet nec quoad naturam suam, nec quoad leges sibi proprias» (Paulus VI, Allocutio ad Rotam Romanam, die 9 februarii 1976, AAS, 68 [1976] 207).

Iuxta can. 1057 § 2: «Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium». Deus matrimonium instituit quoad institutum, sed tantummodo vir et mulier, per "consensum matrimoniale", matrimonium concretum in ordine exsistentiae constituere possunt.

6. Iuxta can. 1056, «Essentiales matrimonii proprietates sunt unitas et indissolubilitas, quae in matrimonio christiano ratione sacramenti peculiarem obtinent firmitatem». Ad rem S. Thomas Aquinas, auctoritate scribit: «Indissolubilitas ad quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se, quia ex hoc ipso quod per pactionem coniugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum coniuges tradunt, sequitur quod separari non possint. Et inde est quod matrimonium numquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo» (*Comment. in Lib. IV Sententiarum,* dist. XXXI, q. 1, art. 3, in c). Quoniam «bonum, quod sacramenti vocant, competit matrimonio qua tali, sive

sit consummatum sive ratum dumtaxat, eo ipso quod intrinsece indissolubile est» (F. M. Cappello, *De matrimonio*, ed. 7, Torino 1961, p. 12, n. 15).

Constitutio past. *Gaudium et spes* constantem doctrinam Ecclesiae ita recolit: «Quae intima unio, utpote mutua duarum personarum donatio, sicut et bonum liberorum, plenam coniugum fidem exigunt atque indissolubilem eorum unitatem urgent» (n. 48). Itemque germanus amor coniugalis «mutua fide ratus, et potissimum sacramento Christi sancitus [...] indissolubiliter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet» (n. 49).

Quod confirmat *Catechismus Catholicae Ecclesiae*: «Coniugum amor, sua ipsa natura, unitatem et indissolubilitatem exigit eorum communitatis personalis quae totam amplectitur vitam: «Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet (Mt 19, 6)» (n. 1644).

7. Ordinatio ad bonum prolis elementum essentiale coniugii est; ideoque eius perpetua atque absoluta exclusio pactum iugale vanificat, quia suo obiecto formali contractum orbat. Iuxta praesumptionem in iurisprudentia statutam, mera intentio procrastinandi procreationem per se matrimonium non irritat. Quoniam solum copulae coniugalis exercitium ad tempus implicat; nonnullae enim aliquando adsunt causae, ob quas alteruter vel uterque contrahens legitime copulae usum suspendere potest.

Obliviscendum non est exclusionem hypotheticam vel subordinatam (semper perpetuam absolutamve) minime cum temporali prolis exclusione vel ad tempus confundi posse, nempe exclusio prolis ad tempus matrimonium irritum haud facit, quia nubentes tantummodo prolis procrastinationem valde volunt, dum in prima hypothesi agitur de vera definitivaque exclusionis prolis voluntate itaque, si quis in contrahendo matrimonio sibi reservat ius ad filios procreandos cum id opportunum iudicaverit, vel quando adiuncta, suo consilio, ita suaderint, bonum prolis excludit et ideo consensus externe praestitus nullus est atque valore caret.

Hoc evenit independenter a forma qua haec exclusio fit, si sive eadem exclusio producitur in forma pacti inter contrahentes, sive in forma condicionis positae ab utroque aut alterutro, consentiente aut ignorante altero, quoniam maximi ponderis est quod existat momento consensus haec clara voluntas et firma intentio haud filios procreandi.

8. In can. 1101, Legislator hanc iuris praesumptionem declarat: «Internus animi consensus praesumitur conformis verbis vel signis in celebrando matrimonio adhibitis». Et in paragrapho § 2 statuit: «At si alterutra vel utraque pars

positivo voluntatis actu excludat matrimonium ipsum vel matrimonii essentiale aliquod elementum, vel essentialem aliquam proprietatem, invalide contrahit». Etenim «fictio seu simulatio consensus matrimonialis tunc verificatur quando contrahens externe quidem verba consensum exprimentia serio et rite profert, sed interne illum non habet» (P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio* 1932, vol. II, p. 356, n. 814).

Ergo tota vis iurisprudentiae semper inde ab initio ad detegendam realem contrahentis voluntatem cogitationes direxit, quia sola partium voluntas et solummodo ipsa, unica causa efficiens sive matrimonii sive eiusdem exclusionis est. Ad nullitatem matrimonii declarandam ob exclusionis caput, can. 1101 § 2 exigit ut haec perficiatur «positivo voluntatis actu», id est, cum firma et efficaci voluntate respuendi aliquod elementum vel essentialem matrimonii proprietatem, sine quibus matrimonium subsistere nequit: vi eiusdem efficacis et praevalentis internae voluntatis externa manifestatio consensus valore destituitur. Ut habeatur simulatio partialis reapse requiritur ut momento prolationis consensus adsit voluntas, firma, efficax, praevalens, contraria et divergens ab eo quod externe manifestatur. Summus Pontifex Ioannes Paulus II, in Allocutione ad Rotam Romanam diei 23 ianuarii 1992, admonebat: «sarebbe grave ferita inferta alla stabilità del matrimonio e quindi alla sacralità di esso, se il fatto simulatorio non fosse sempre concretizzato da parte dell'asserito simulante in un actus positivus voluntatis» (Acta Apostolicae Sedis 85 [1993], p. 1259, n. 7).

Et Idem in Allocutione diei 21 ianuarii 2000 confirmabat: «La tradizione canonistica e la giurisprudenza rotale, per affermare l'esclusione di una proprietà essenziale o la negazione di un'essenziale finalità del matrimonio, hanno sempre richiesto che queste avvengano con un positivo atto di volontà, che superi una volontà abituale e generica, una velleità interpretativa, un'errata opinione sulla bontà, in alcuni casi, del divorzio, o un semplice proposito di non rispettare gli impegni realmente presi» (Acta Apostolicae Sedis 92 [2000], p. 352, n. 4).

Iurisprudentia ita explicat normam in can. 1101 § 2 contentam: «tria requiruntur: actus, voluntas, positivitas. Vocabulum actus designat quandam operationem. Fons huius operationis est voluntas. Ideoque opiniones, suspiciones, praevisiones, dubia, errores minime relevant, quia huiusmodi actus ex intellectu profluunt in eoque sistunt, quin voluntatem determinent. Ad determinationem voluntatis non sufficit ut voluntas per intellectum efformata (v. gr.) indissolubilitati contraria sit, sed a Legislatore positivus voluntatis actus postulatur [...]. Doctrina et iurisprudentia docent, ad exclusionem efficiendam, non sufficere non velle, sed

requiri velle non» (coram Huber, sent. diei 8 maii 2007, Ianuen. A. 57/2007, n. 4). Quare, pro consensus nullitate, habitualis voluntas nubentium contraria essentialibus matrimonii proprietatibus non sufficit, sed requiritur actus positivus voluntatis excludentis in concreto matrimonio contrahendo.

Si quis, in nuptiis ineundis, indissolubilitatem positive respuit, invalide contrahit, nam matrimonium, ab eo praevalenter intentum, essentialiter diversum ab illo a Deo volito et lege canonica statuto esset. Hoc accidit, ex. gr., quando alteruter vel uterque nubens sibi reservat ius vinculum solvendi, modo absoluto vel in determinatis adiunctis, v. gr., in casu ruinae convictus vel si amor inter sponsos defecerit. Agitur tunc de s. d. "voluntate hypothetica", videlicet voluntarietate actum excludente, seu limitante consensum cuidam hypothesi vel conditioni.

9. Sicut iam supra affimavimus, actus positivus voluntatis absolutus vel hypotheticus, explicitus vel implicitus, actualis vel virtualis esse potest; minime, ad simulationem patrandam, voluntas habitualis sufficit, vel mera inclinatio, opinio aut voluntas interpretativa, quae, cum in sphaera intellectuali sistant et nullo modo in voluntatis agrum transeant, matrimonium irritare nequeunt.

Iurisprudentia rotalis loquendo de actu positivo voluntatis implicito terminis variis utitur, ex.g.: "implicita simulatio" (coram Serrano, sent. diei 24 octobris 1986, RRDec., vol. LXXVII, n. 6), "intentio implicita vel actum positivum implicitum" (coram De Jorio, diei 13 iunii 1973, RRDec., vol. LXV, n.6 et 16 aprilis 1975, RRDec., vol. LXVII), "animo retento" (cf. coram Bruno, diei 27 iunii 1980. RRDec., vol. LXXII), "mente retenta" (cf. coram Ferraro, diei 26 iunii 1979, RRDec., vol. LXXI).

Prima vice in una coram Staffa diei 28 maii 1948, definitio distinctioque inter actum explicitum et implicitum modo iurisprudentiali apparet: «Actus positivus potest esse sive explicitus sive implicitus; est explicitus si tamquam obiectum directum et immediatum intendit exclusionem essentiae vel proprietatis essentialis matrimonii; est implicitus si tamquam obiectum directum et immediatum aliquid habet, in quo exclusio matrimonii vel eius proprietatis essentialis continetur» (RRDec., vol. XL, p. 186, n. 2).

Eodem sensu rursus ipse Em.mus. Staffa magna cum praecisione affirmat: «Actus positivus [...] definiri igitur potest ille actus quo matrimonium ipsum aut fides, proles vel perpetuitas excluduntur voluntate ita absoluta et praevalenti, ut

cum matrimonio, aut cum prole vel fide vel indissolubilitate contractus ipse reieceretur. Actus iste potest esse explicitus vel implicitus, quia implicitus eosdem parit iuridicos effectus ac explicitus» (D. Staffa, *De actu positivo voluntatis quo bonum essentiale matrimonii excluditur*, in Monitor Ecclesiasticus, 1949, p.166).

Eandem opinionem in una coram Stankiewicz diei 23 iunii 1978, invenimus: «Attamen, ad effectum nullitatis consensus necessarium non est, ut quis matrimonii indissolubilitatem excludat positivo voluntatis actu explicito, cum sufficiat – secundum Iurisprudentiam Nostri Fori etiam actus implicitus "si tamquam obiectum directum et immediatum aliquid habet, in quo exclusio matrimonii vel eius proprietatis essentialis continetur" (S. R. Rotae Decis., vol. XL [1948] 186, n. 2, coram Staffa; cfr. etiam vol. LV [1963] 706, n. 3, coram Sabattani)» (RRDec., vol. LXX, p. 372, n. 4).

Insuper in una coram López-Illana diei 24 martii 1999, A. edocemur: «simulatio [...] perfici potest actu voluntatis sive explicito sive implicito: primus habetur, si tamquam obiectum directum et immediatum intendit exclusionem essentialis elementi vel essentialis proprietatis matrimonii; alter, autem, verificatur, si tamquam obiectum directum et immediatum aliquid habet, in quo continetur exclusio matrimonii vel eius proprietatis essentialis (cf. *Instructio S. Officii* diei 22 iulii 1840: *Fontes* CIC., tom. IV, n. 883; can. 1086, § 2 CIC 1917; can. 1101, 2 CIC 1983)» (RRDec., vol. XCI, p. 177, n. 7). Sic in una coram Arellano Cedillo diei 16 novembris 2016, affirmatur: «Insuper non tantum actus positivus voluntatis explicitus matrimonii ordinationem... excludens consensum dirimit sed etiam ille implicitus, cuius scilicet "substantia" – quae utcumque "realiter" adest – non appareat directe et immediate in manifestatione agentis (cf. coram Anné, sent. diei 29 octobris 1964, RRDec., vol. LXIV, p. 683, n. 4)» (Bialostocen., A. 195/2016, n. 4). Etiam in una coram Caberletti diei 27 iulii 2022, legimus: «Actus voluntatis positivus esse potest explicitus, si directe subiectus respuit elementum vel proprietatem essentialem, aut implicitus, si nubens intendit prout obiectum suae voluntatis aliquid in quo elementum essentiale omnino deest» (Suidnicen., A. 137/2022, n. 6).

10. Vitanda est confusio inter ordinem substantialem et ordinem manifestationis quoad simulationem. Nam, uti videtur, ordinarie opponuntur avverbia "explicite – implicite" propria ordinis substantialis et "expresse – tacite" propria ordinis manifestationis. Rebus sic stantibus, magni ponderis est intellegere

magna cum praecisione distinctionem inter ordinem substantivum et ordinem manifestatonis (signa externa) ad rem simulatoriam quod spectat.

– Iuxta "ordinem substantialem" actus positivus voluntantis excludentis esse potest:

a) *explicitus* si tamquam obiectum directum et immediatum exclusionem intendit;

b) *implicitus* si tamquam obiectum directum et immediatum aliquid habet, in quo exclusio matrimonii vel eius proprietatis essentialis continetur, aut, si nubens intendit prout obiectum suae voluntatis aliquid in quo elementum essentiale omnino deest. Deinde actus implicitus exclusionis quidam actus est in alio actu contentus. Actus voluntatis implicitus «no se contrapone a positivo sino a explícito» ad sublineandum quod proprius eiusdem est «el que su objeto, si bien no aparece directa e inmediatamente en la voluntad del agente, está contenido real y positivamente y no como simple presunción o interpretación dentro de otra manifestación de voluntad» (L. Gutiérrez Martín, Voluntad y declaración en el matrimonio, Salamanca 1990, p. 39). Igitur actus voluntatispositivus considerandus est non solum in casibus in quibus actus explicitus excludens adest, sed etiam in illis in quibus solummodo implicitus manet.

Disparitas inter actum explicitum et implicitum minime in positivitate consistit, quia uterque actus realiter positus est: «notandum est 'positivum' non esse synonymon 'expliciti' proinde parem sortiri efficaciam implicitum quoque voluntatis actum» (coram Civili, sent. diei 16 decembris 1992, RRDec, vol. LXXXIV, p. 700, n. 3). Eodem sensu in una coram Erlebach diei 20 decembris 2012, A.cemur: «At positivus voluntatis actus restringi nequit ad solam intentionem explicite patefactam. In casu agitur de exclusione implicita, quae alia ex parte aequivocanda non est cum quadam intentione generica» (Basileen., A. 195/2012, n. 14).

Praeterea exclusionem indissolubilitatis implicitam esse potest per inclusionem in consensu cuiusdam obiecti contrarii matrimonii indissolubilitati; «exclusionem boni sacramenti [...] plerumque tamen obvenit per exclusive intentam exclusionem obiecti contrarii indisolubilitati, quod constituit matrimonium [...] initum ad determinatum tempus [...] et tunc dicitur actu implicito peracta» (coram Stankiewicz, sent. diei 29 ianuarii 1981, RRDec., vol. LXXIII, p. 49, n. 10). Pariter in una coram Caberletti diei 10 iulii 2012: «nam nubens explicite agit, si

elementum essentiale vel proprietatem essentialem directe excludit, aut implicite, quoties voluntatis obiectum, a subiecto agente directe volitum, quid amplectitur ad unum ex matrimonii bonis attinens, implicite ideo quaesitum» (Brugnaten., A., 111/2012, n. 4). Ipse Ponens quoad exclusum bonum sacramenti confirmat: «implicite bonum sacramenti respuitur per voluntatem ineundi matrimonium ad tempus vel ad experimentum, quasi de probatione agatur [...] vel per voluntatem servandi ius divortiandi» (*ibid.* n. 5). Quoad exclusum bonum prolis insuper contendit quod obvenire potest: «indirecte aut implicite [...] a nupturiente per absolutam negationem debiti coniugalis vel per copulam solummodo modo innaturali semper consummandam; directe seu explicite bonum prolis detruditur per perpetuam aut ad tempus exclusionem prolis» (*ibid.* n. 8).

Actus implicitus actus exsistens est, qui certus est, cum eadem vi iuridica et logica actus expliciti atque habet eandem simulationis explicitae efficaciam, eandem positivitatem et de cuius exsistentia minime dubitandum est. In casu actus voluntatis excludentis impliciti, haud dubitandum est huismodi exclusionem existere sed in minimo nucleo adesse; idest voluntatis excludentis gradus invenitur in suo minimo statu, sed cum suis omnibus consectariis iuridicis existit.

– Iuxta "ordinem manifestationis" seu "signa externa", actus positivus voluntantis excludentis (sive explicitus sive implictus) manifestari postest uti:

a) *expressus*; in specie simulatio implicita effici potest manifestionibus oralibus, quae tamen principaliter et directe vertae in aliud obiectum sint et solummodo indirecte exclusionem revelant. Actus implicitus voluntatis expressus est «atto che non viene manifestato esplicitamente, ma è contenuto virtualmente in un concetto, in un giudizio, in un fatto [...] è un atto che non ha esistenza autonoma, ma perché possa esistere, ne prevede in maniera necessaria un altro in cui è contenuto" (S. Benigni, *La simulazione implicita, aspetti sostanziali e processuali*, Roma 1999, p. 94).

b) *tacitus*: est ille qui in simulantis mente manet, id est sine declaratione verbali praesumpti simulantis posita.

Igitur, humana simulantis voluntas praeter modum manifestationis expressum vel tacitum manifestari potest. Nam: "Ceterum expressum et implicitum non sunt opposita inter se: expressa est voluntas quae signo aliquo manifestatur; manifestari autem potest sive explicite sive implicite: explicite, quando ex ipsis verbis directe et immediate apparet (quia nempe explicata est, id est ex plico verborum eruta ostenditur); implicite, quando in verbis adhibitis absconditur

(quia nempe in plico verborum continetur et occultatur), tamquam effectus in causa, conclusio in principio, pars in toto, species in genere (e. g. actus positivus voluntatis quo quis divertere intendit, explicite dirigitur contra bonum sacramenti, implicite contra bonum fidei; item probata impotentia, implicite probata est inconsummatio matrimonii). Praeterea ambigi nequit positiva exclusione alicuius elementi essentialis, semper matrimonium irritum reddi, ideoque etiam exclusione positiva et implicita. Tandem «etiam condicio tacita respiciens substantiam censetur adiecta obligationi, et impedit illius nativitatem, sicut expressa» (S. Rotae Romanae, Decisiones Recentiores, pars III, dec. DLVII, n. 4, Votum Auditoris Buratto), item et actus positivus quo consensus matrimonialis ex integro vel ex parte excludatur, quamvis eius manifestatio necessaria sit ut probari valeat (cf. can. 1086, § 1)" (D. Staffa, *De conditione contra matrimonii substantiam*, Romae 1955, ed. II, p. 19, n. 27; cf. coram Palestro, diei 18 maii 1988, RRDec., vol. LXXX, p. 298-299, n. 8).

11. Ad veritatem interiorem detegendam vel authenticum voluntatis propositum eruendum, etiamsi nullum verbum expressum excludens pronuntietur, regulae sanae criticae in itinere pro veritate obiectiva adipiscenda concludere permittunt facta maiorem effectum quam verba habere posse, ergo voluntas considerari potest sicut facultas multarum linguarum perita (v.d. poliglotta), loquens per multos sermones absque necessitate id faciendi expressis verbis. De re in una coram Ragni diei 19 aprilis 1994, affirmatur: "Neque oblivisci fas est quod actis derivatur a vocabulo agere quin coalescat per se termino loqui. Actus voluntatis est motio qua nupturiens simulans abnormem decisionem contra validitatem contractus matrimonialis suo in casu sumit" (RRDec., vol. LXXXVI, p. 183).

Quoad modum se exprimendi duas locutiones axiomaticas inter alias in lucem ponere possumus, id est: axioma philosoficum "actiones sunt suppositorum" et criterium psycologicum "ideae facta gignunt". Ut omnes sciunt, expressio personalis, ut unum ex mediis magis qualificatis, verbum sicut idearum et cogitationis vehiculum habet. Repercussus mentis verbum est, quod persona dicit aut affirmat et ipsum animadvertendum est ut "forma mentis" eiusdem decisionum ac volentiarum. Sed fortasse magis quam verba dicta vel pronuntiata pro vero ac profundo personae animo exprimendo, credibiliora sunt facta, modus agendi: facta maiore vi et vehementia quam verba semper interrogant.

Iam tum S. Congregatio Sancti Officii die 24 ianuarii 1877 in responsione «Episcopo Nesquallensi", in lucem ponit possibilitatem recognoscendae

voluntatis contrariae matrimonio etiam ultra verba prolata ab excludente adesse: "omni diligentia et sollertia investigandum erit, utrum conditio contraria perpetuitati et indissolubilitati vinculi coniugalis aliqua ratione, directe vel indirecte, explicite vel implicite, in pactum fuerit a contrahentibus deducta, seu utrum matrimonium fuerit contractum cum prava voluntate non consentiendi in vinculum perpetuum. Ad hoc cognoscendum non solum consideranda erunt verba, quibus consensus fuit expressus, sed etiam ponderanda erunt facta, quae ipsam consensus expressionem, vel modum eiusdem expressionis respicere possunt» (Fontes C.l.C., vol. IV, n. 1050, p. 373). Ita fit, ut actus implicitus non idem sit ac praesumptus.

12. Sed ex affirmationibus supradictis, efficitur ut, si voluntatis actus effectivus matrimonio contrarius invalidare valet, eiusdem actus existentia ex modalitate qua manifestatur pendere nequeat: ita consequenter vera contrahentis voluntas independenter ab eiusdem modo manifestandi efficaciam habebit. Ergo positivitas exclusionis actus minime attinet ad modum expressionis sed ad primatum voluntatis effectivae. Iurisprudentia concordat in intentione excludentis distinguenda, quae manifestatur non solum per partium declarationes sed etiam per effectivos vel reales partis excludentis mores aut per adiuncta emergentia ex eiusdem modo vivendi aut aliis verbis in casu in quo actus obiectum tale sit ut in eodem exclusio cuiusdam proprietatis aut elementi essentialis matrimonii contineatur.

Ergo actus cum intentione implicita emissus, per modum agendi subiecti excludentis, vel per cuncta adiuncta vitae eiusdem, voluntatem positivam excludendi matrimonium vel elementa ac proprietates essentiales ipsius manifestare potest.

13. Igitur huiusmodi exclusio pluribus modis manifestari potest: sive cum contrahens suam voluntatem in quoddam obiectum radicaliter incompatibile cum matrimoniali realitate ostendit per declarationes iudiciales vel extraiudiciales a testibus corroboratas, sive cum modus agendi, absente confessione vera et propria, voluntatem positivam excludendi elementum vel proprietatem essentialem circumstantiis demonstratam exprimit et ita porro.

In simulationis genere, intellegenda est ampla series factispeciei quae, absente declaratione voluntatis simulatoriae aut opponente simulante, cum ipsa coniunguntur tali modo ut in eandem includatur et identificationem morum patratorum sicut excludentium permittat. Insuper Summus Pontifex Franciscus in

sua Allocutione Tribunali Romanae Rotae, diei 23 ianuarii 2015, ad modum agendi et intelligendi hominis in hodierna societate quod attinet affirmabat: «"L'esperienza pastorale ci insegna che vi è oggi un gran numero di fedeli..., sulla cui storia ha avuto un forte influsso la diffusa mentalità mondana. Esiste infatti una sorta di *mondanità spirituale*… Il matrimonio tende ad essere visto come una mera forma di gratificazione affettiva che può costituirsi in qualsiasi modo e modificarsi secondo la sensibilità di ognuno" (Esort. ap. *Evangelii gaudium*, 66), spingendo i nubenti alla riserva mentale circa la stessa permanenza dell'unione, o la sua esclusività, che verrebbero meno qualora la persona amata non realizzasse più le proprie aspettative di benessere affettivo». Talis v.d. "riserva mentale", a Papa Francisco citata, de facto manifestari potest in quibusdam moribus cuiuslibet nubentis quae suapte natura ulla sine ambiguitate actum positivum voluntatis implicitum et non simpliciter praesumptum, idest perfectum a subiecto sed minime expressum verbis in lucem ponunt.

Minime actus implicitus cum actu praesumpto confundendus est. Dum ille actus praesumptus factum est plus minusve probabile de quo ignoretur existentia quae deducitur ex iudicio probabili, actus implicitus autem actus existens est, qui certus est et cum eadem validitate et logica iuridica actus explicti, eadem positivitate: «In praesumptione autem non asseritur positiva exsistentia obiecti praesumptionis, sed haec exsistentia pro plus minusve probabili habeatur […] differentia est essentialis inter positivam assertionem exsistentiae actus (actus implicitus) et assertionem probabilitatis exsistentiae huius actus (actus praesumptus)» (Z. Grocholewski, *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, Neapoli 1973, p. 106-107).

14. Ut voluntatis actus adsit, sufficit conscientia ex parte nubentis existentiae elementi exclusi secundum principium iusnaturalisticum "nihil volitum nisi praecognitum"; conscientia requisita horum elementorum essentialium est solum conscientia fundamentalis ipsorum, nam positivitas actus voluntatis haud est elementum v.d. "puntuale" et potest constitui inclinatione constanti et protracta quae positive influit in voluntatem: «Nec tandem actus ille positivus voluntatis inspici et inveniri potest veluti in instanti tempore, cum potius adstrui et excipi debeat in constanti hominis et diu protracta tendentia ad aliquid definite ac circumscripte consequendum» (coram Pompedda, sent. diei 1 iulii 1969, RRDec., vol. LXI, p. 692, n. 4).

Si contra subiectus haud noscat, idest totaliter ignoret minima sine scientia elementa ac proprietates essentiales matrimonii (can. 1096), actus voluntatis nullo

modo adest, ne implicitus quidem. Igitur actus positivus voluntatis implicitus ponendus est a subiecto et facta patrata in simulationis agro talia considerari nequeunt, si post eadem voluntas excludens absit. Animadvertendum est personam, quae obiectum noscit et id vult efficaciter "volitum in se", velle simpliciter in eodem actu omnes res inseparabiliter connexas cum tali obiecto "volitum in alio".

Etiamsi Iudices competentes sint, modo iudiciali, ad controversias iudicandas, suam scientiam movendo in agro iuridico et non psychologico, attamen in una coram Salvatori diei 25 novembris 2019, affirmatur: «Aliquando simulatio implicite quoque perficitur, quam iurisprudentia nuncupat mente retentam. Hoc in casu bene distinguendus est processus psychicus et psychologicus qui inconscie non perficitur, sed conscie et in casu tum directe (i.e. simulatio explicita) tum indirecte (i.e. simulatio implicita) praedicari potest. Ni fallimur, et criteriis utendo a scientia psychologica deductis, simulatio implicita (vel conscia indirecte) praedicari potest quando ad prae-conscium pertinet, non vero ad inconscium» (Baren.-Bituntina, A. 166/2019, n.). In casu simulationis implicitae, obiectum actus explicitantis, idest illud quod immediate sensibus percipi potest, minime est exclusio matrimonii vel eiusdem elementi vel proprietatis essentialis sed ex ipso actu, tramite applicationis activitatum mentalium, modo necessario actum implicitum exclusionis ipsorum supradictorum deducere licet.

15. Ad simulationis implicitae probationem quod attinet. Hisce in casibus, ad simulationem implicitam quod spectat oportet memorare absentiam declarationis iudicialis vel extraiudicialis partis excludentis, immo etiam cum declaratio contraria partis conventae praesens sit, exigere attentum examen vel sedulam investigationem circa formam mentis nubentium ad veritatem detegendam de existentia actus voluntatis desumpti indirecte ex aliis factis relative ad personalitatem vel mores praesumpti simulantis. Quam ob rem magni pretii est cribrare indolem generalem et particularem nubentis, eiusdem emotivitatem, eiusdem affectuum manifestationes, capacitatem relationum interpersonalium, solitudinem vel participationem socialem, etiam omnia quae in relatione cum altero coniuge sint.

Vis manifestata modo agendi nubentis – *facta eloquentiora sunt verbis* – superare permittit praesumptiones pro matrimonii validitate inter illas attinentes ad consensus efformationem et manifestationem. Tali modo vera voluntas

contrahentis cognosci potest, etiam absente eiusdem declaratione iudiciali vel extraiudiciali.

Animus iudicis convertendus erit non tantum in eo quod partes declaraverint quoad suum matrimonium, sed potius in eo quod realiter intenderint, factum quod specialiter ex eorum moribus vel modo agendi evinci potest. Aliis verbis, investigare necesse est praesentiam morum quae suapte natura ulla sine ambiguitate actum positivum voluntatis effectum a subiecto sed haud verbis expressum in lucem ponunt.

16. Intentio simulatoria semper et ulla sine exceptione in foro externo probanda est, modo tali ut praesumptionem conformitatis inter signum nuptiale et voluntatem internam contrahentium ad mentem can. 1101 § 1 superare possit. Necesse est ut voluntas interna scilicet unica voluntas existens, illa realis, manifestationes externas habeat, tales ut supradicta voluntas in foro externo probari possit.

In simulationis implicitae factispecie iudex conatur agnoscere contrahentis voluntatem non solum investigando manifestationes externas et explicitas sed etiam illas – saepe habentes maiorem fidem – inventas in moribus vel modo agendi: «facta enim alquando potiora sunt verbis, dummodo tamen adducta facta sint plura, univoca et certa» (coram Bejan diei 19 ianuarii 1966, in RRDec. vol. LVII, p. 15). Ipse Ponens in alia sua sententia denuo affirmat: «quo certiora et magis determinata sunt facta, eo facilius ostenditur probatio indirecta simulationis consensus: facta enim aliquando potiora sunt verbis, dummodo facta sint plura, sint univoca et certa, id nempe in communi aestimatione demonstrent partem contrahentem noluisse se vinculo perpetuo obstringere» (coram Bejan, sent. diei 16 iulii 1965, RRDec. vol. LVII, p. 566, n.5).

Eodem modo in una coram Defilippi diei 7 iulii 2005: «Maxime attendenda est cohaerentia (vel incongruentia) inter «facta» et «dicta». «Facta» enim possunt magis explanare «dicta» illaque univoca reddere; sed illa quoque reapse refellere valent, ita ut habenda sint tamquam meri inanes flatus vocis, vel vaniloquentiae» (Aemiliani seu Carpen., A. 77/2005, n. 13). Igitur opus iudicis maxima parte vertit in examen adiunctorum antecedentium, concomitantium et subsequentium nuptias pro eruendo an biographia personae permittat recognoscere aut non existentiam voluntatis excludentis. Iurisprudentia rotalis quoad simulationis probationem admonet: «Nec iurisprudentia omisit saepe animadvertere facta esse verbis eloquentiora seu maioris probationis vim inducere, dum tamen eadem facta

sint plura, univoca seu non diversis interpretationibus obnoxia, eamdem conclusionem gignentia" (coram Serrano Ruiz, diei 7 maii 1999, RRDec., vol. XCI, p. 364, n. 5)» (coram Monier, sent. diei 27 octobris 2006, Sancti Sebastiani Fluminis Ianuarii, A. 106/06, n.6).

17. In una coram Arellano Cedillo legimus: «Facta quidem, et praesertim cum de actu voluntatis implicito agitur, aliquando potiora quam verba habentur, si plura, certa, univoca sunt. Mens praesumpti simulantis, iam ante nuptias ostenta, eiusque modus agendi..., vel quilibet finis intentus prout attingendus semper ac prae omnia, et quidem finibus essentialibus matrimonii extraneus, ratio sese gerendi matrimonio iam inito, actum positivum quo bonum... excluditur, etsi tantum implicite expressum, probare valent: "huic methodo veluti deductivae addi debet methodus ad instar inductivae, seu ex modo agendi relate ad illos actus qui natura sua tendunt ad pandendam voluntatem..." (coram Colagiovanni, sent. diei 28 aprilis 1992, RRDec., vol. LXXXIV, p. 198, n. 13). Si aliquod medium probationis deficiat – puta depositio simulantis – novi Codicis Iuris Canonici sapientia, charitate pastorali animata, in formalismo minime sistit ac per can. 1536, § 2 – cf. etiam can. 1573 et 1678, § 1 – aequam viam praebet ad partium depositiones aestimandas (cf. coram Erlebach, sent. diei 29 octobris 1998, RRDec., vol. XC, p. 685, n. 17). Ut certitudinem moralem assequatur quoad nullitatem matrimonii, iudex quidem omnes probationes, nullatenus quasi in summa arithmetica collectas, sed in eorum gravitate ac cohaerentia inspectas, aestimare debet. In eiusmodi probationibus indiciisque aestimandis animum attendamus oportet in celeberrima illam Pii Papae XII Adlocutionem ad Romanam Rotam diei 1 octobris 1942 Nos docentem: "Talvolta la certezza morale non risulta se non da una quantità di indizi e di prove, che, presi singolarmente, non valgono a fondare una vera certezza, e soltanto nel loro insieme non lasciano più sorgere per un uomo di sano giudizio alcun ragionevole dubbio. [...] si tratta del riconoscimento che la simultanea presenza di tutti questi singoli indizi e prove può avere sufficiente fondamento soltanto nell'esistenza di una comune sorgente o base, dalla quale derivano: cioè nella obbiettiva verità e realtà. [...] Se dunque nella motivazione della sua sentenza il giudice afferma che le prove addotte, considerate separatamente, non possono dirsi sufficienti, ma, prese unitamente e come abbracciare con un solo sguardo, offrono gli elementi necessari per addivenire ad un sicuro giudizio definitivo, si deve riconoscere che tale argomentazione in massima è giusta e legittima" (cf. coram Jaeger, sent. diei 21 maii 2013,

Viterbien, n. 16)» (coram Arellano Cedillo, sent. diei 16 novembris 2016, Bialostocen, sent. 195/2016, n. 6).

Eodem modo affirmatur in una coram Ewers, «cordatus Iudex suam persuasionem singulis in causis ex tota actorum complexione haurire debet, haud ex mathematica ponderatione factorum sed ex humana prudentique aestimatione rerum quae attingunt altiora hominum sensus atque cogitata» (sent. diei 5 maii 1979, RRDec., vol. LXXI, p. 242, n.4).

18. Cum simulans in iudicio desit et eodem tempore immo etiam actor testesque directa ipsorum simulantis verborum cognitione careant, in una coram Salvatori diei 4 novembris 2016, edocemur: «His in casibus sola probatio indirecta iudici ad iudicium ferendum cum morali certitudine sufficere valet, si autem facta probata et irrefragabilia sunt e quibus actus positivus voluntatis clare et invicte demonstratur. Revera etiam probatione deductiva seu praesumptiva uti potest, scilicet illud obtemperando *quae singula non prosunt, collecta iuvant*, sed vero secundum quid intelligendum est, idest axiomati satisfaciendo: «Tantus enim potest esse cumulus indiciorum ut sufficienter explicari non possit, nisi supposita veritate facti, de quo quaeritur. Totum autem pendet a prudenti aestimatione et persuasione iudicis» (F.X. Wernz – P. Vidal – F. Cappello, *Ius canonicum*, *De processibus*, vol. VI, Romae 19492, p. 485, n. 520). Hic modus ratiocinandi in processibus de matrimonii nullitate declarandis applicatur tum a iurisprudentia N.A.F (e.g. coram Pinto, sent. diei 22 aprilis 1974, RRDec., vol. LXVI, pp. 272-281; coram Pompedda, sent. diei 20 novembris 1989, *ibid.*, vol. LXXXI, pp. 687-689, nn. 5-9) tum a iurisprudentia S.C. Concilii (Ead., *Resolutio dubii 1 februarii 1868*, in ASS 3 [1867] p. 408, n. 4) et demum tum a iurisprudentia S. Congregationis S. Officii: «Facta enim duplici ratione ostendi possunt, vel per testes aut documenta fide digna, quae facta directe et immediate demonstrent; quae probatio *legitima* dicitur; vel per cumulum, maiorem vel minorem, indiciorum, coniecturarum et praesumptionum, qui cumulus explicari prudenter non posset, si non supponatur factum de quo quaeritur: haec secunda factorum probatio, quamquam non stricto sensu legitima, sed *aequipollens* appellatur, deficiente prima legitimaque probatione, in iudiciis cum quodam prudenti Iudicis arbitrio admitti solet» (S. Officium, *Instructio ad probandum obitum alicuius coniugis «Matrimonii vinculo»*, 13 martii 1868, in ASS 6 [1870] p. 442)» (Nictheroyen., A. 191/2016, n. 11).

19. **In facto.** Praesertim, iam ab initio partis "in facto" huius sententiae, confusionem inter ordinem substantialem et processualem (probatorium) exclusionis implicitae oportet omnino vitare, id est necesse est discriminare inter essentiam actus simulatorii impliciti qui in ordine substantiali existit et eius manifestationem per signa externa quae in ambitu probatorio collocatur.

Hac in causa reddere possumus totaliter nostras affirmationes quae illo tempore in una coram Annè diei 18 novembris 1966 iam legebantur: «Intentio, implicite tantum significata, contra proprietatem essentialem matrimonii haud facile probatur. Concludenter, enim constare debet, hinc, de illis simulantis actibus vel dictis, quae asseruntur continere simulationem interne elicitam, atque, illinc, de nexu inter actus dictaque et intentionem mere internam simulandi, ita necessario intercedente, ut nisi tantum significare possint simulationem in eis contentam» (Parisien., A. 168/1966, n. 4).

Ergo, hoc in processu, munus nostrum, una ex parte, consistit in inventione, methodo iudiciali, "formae mentis" conventae circa eiusdem voluntatem matrimonii contrahendi; ut huiusmodi forma mentis eruatur, unicum iter est omnium circumstantiarum sedulum examen iuxta criterium ab iurisprudentia rotali statutum, idest in applicatione praesumptionum ex can. 1584. Nam agitur de vero obiecto matrimoniali a conventa intento detegendo, aliis verbis, exemplar relationis matrimonialis, quod conventa modo determinato instaurare postulabat, intellegendum est.

Alia ex parte, Nostrum est penitus indagare in primis utrum ipsa illa cum intentione suum elicuerit consensum an non; et tandem utrum talis intentio matrimonialis, in suo nucleo essentiali, etiam quamlibet veram voluntatem implicitam contrahendi incompatibilem cum vero matrimonio continuerit an non. In omni casu, quaevis ficta factorum reconstructio respuenda est Iudici; nam tale periculum semper effugendum est.

Sicut iam in parte "in iure" huius sententiae ample exposuimus, «facta quidem, et praesertim cum de actu voluntatis implicito agitur, aliquando potiora quam verba habentur, si plura, certa, univoca sunt. Ut certitudinem moralem assequatur, quoad nullitatem matrimonii, iudex quidem omnes probationes, nullatenus quasi in summa arithmetica collectas, sed in eorum gravitate ac cohaerentia inspectas, aestimare debet». Hoc in processu agitur de simulatione implicita bonorum sacramenti prolisque ex parte mulieris conventae, quae absens ab iudicio in duabus instantiis declarata est. Tamtummodo in actis adsunt duae

epistulae, a conventa Tribunalibus missae, quae voluntatem contrahaendi ipsius modo certo patefaciunt.

20. In iudicii primo gradu instructio peracta est per partis actricis ac duorum testium excussionem, idest actoris matris fratrisque, mulier conventa decreto Iudicis absens a iudicio declarata est, sed in actis adest ipsius conventae epistula Tribunali primae curae missa in qua manifestat se ullo modo in processu participare nolle. In secunda instantia, solummodo constat de nova declaratione viri actoris ac mulier conventa rursus sistere coram iudice renuit et novam epistulam misit, affirmans se nullam voluntatem habere participandi hac in causa; ergo absens a iudicio declarata est. Dum coram Rota denuo sive vir actor sive eius mater fraterque qui iam in primo iudicii gradu comparuerunt, excussi sunt. Igitur omnes probationes hoc in processu collectae tamtumodo ex viri actoris et eius matris fratrisque declarationibus oriuntur. Quam ob causam, magni ponderis est viri actoris testiumque credibilitatem cribare, quia exclusionis ex parte mulieris conventae demonstratio in iisdem declarationibus invenire possumus. Insuper, hac in causa, necesse est praesertim conventae "formam mentis" de institutione matrimoniali detegere et intellegere, quia ex hoc pendet vera qualitas eiusdem authentici consensus, divulgati in foro externo per ipsius actiones, mores et consuetudines; hoc demonstrato, oportet, uti novissimus gradus, intellegere utrum, momento prolationis consensus, ipsa forma mentis plene servata sit an, contra, eadem conventa opiniones ac iudicia innita radicaliter in sua voluntate nubendi mutaverit.

Quam ob rationem magni momenti est, sicut rotalis iuriprudentia A. edocet, attentum examen originis socialis, ambitus familiaris, formationis, morum, indolis, emotivitatis, mentis, sociabilitatis, convinctionis ideologicae, instructionis religiosae, capacitatis relationandi, modi agendi vivendique partis simulantis; omnia supra dicta in relatione cum altero coniuge cribranda sunt ab Iudice apte una cum omnibus factis adiunctisque obiectivis revelantibusque intentionem matrimonialem nubentis.

21. Infrascripti Patres, iuxta Nostri Fori Iurisprudentiam necnon probatam doctrinam, sententiam pro nulitate a tribunali primae instantiae latam confirmandam esse censemus. Recte igitur Iudices primae curae facta hoc modo reassumpserunt: "I testimoni indicano, o almeno ammettono la possibilità, di esclusione dell'indissolubilità matrimoniale e dei figli da parte della donna. La loro convinzione deriva dal fatto che la donna non aveva una

educazione cristiana, non le importava del matrimonio in chiesa, non capisce il matrimonio come è inteso dalla Chiesa in vista della indissolubilità, fedeltà e procreazione della prole, nel suo matrimonio era egoista, senza un reale interesse per il benessere della famiglia, la cosa principale per lei era la carriera, la danza, non la famiglia in cui avrebbe vissuto fedelmente per il marito e i figli" (Summ., p. 66/21).

In suis animadversionibus vinculi Defensor deputatus se manifestat concordem cum Iudicibus Tribunalis secundae instantiae qui negativam sententiam tulerunt, sic contendit: "Plane trina difficultas apparuit contra nullitatem matrimonii: primum, de absentia partis conventae per spatium totum; alterum, de absentia verae (et sufficientis) confessionis extraiudicialis; tertium, de acceptatione bonorum et finium matrimonii saltem iuxta ius naturale... In actis B. per duas epistulas Tribunalibus I et II instantiae missas positionem suam ostendit, sed numquam veram propriamque confessionem de exclusis finis ac bonis de quibus in Dubio causae reddidit, nec manifestavit. In epistula prima nihil, tam explicite, quam implicite, adfirmat de exclusionibus deliberate et voluntarie perpetratis" (Animad., p. 5/9). Attamen Patres de Turno tenent huismodi conclusiones reductivas esse et minime rationes de insolito mulieris modo sese gerendi dare; insuper ipse vinculi Tutor atque Tribunal secundae instantiae positivum voluntatis actum restringere nequeunt ad solam intentionem explicite patefactam. In casu agitur de exclusione implicita, quae alia ex parte aequivocanda non est cum quadam intentione generica.

Ex attento examine omnium factorum probationumque hoc in processu praesentium, Infrascripti Patres per viam deductivam procedentes, applicando in casu illam sententiam "*quae singula [demonstrata] non prosunt, collecta adiuvant*" (cf. supra n. 18), censemus mulierem conventam cum actu positivo implicito saltem bona sacramenti prolisque in matrimonio contrahendo exclusisse; agitur enim de exclusione implicita, innixa in singulari philosophia vitae mulieris conventae et in eius proiectione de matrimonio celebrando in exemplar pseudo-matrimonii quod ipsa celebrare intendebat; attamen quoad alia capita nullitatis in formula dubii concordata nempe exclusio bonorum fidei coniugumque, eadem his in actis minime probata sunt.

22. Praeprimis, ad necessariam certitudinem moralem adipiscendam, ut Iudices hac in causa matrimoniali decernere possint, magni aestimatur credibilitas viri actoris et testium praesertim cum, uti in praesenti causa, agitur de simulatione implicita cuius processus in interiore simulantis perficitur, et

potius cum mulier conventa absens ab iudicio declaratur. Ideoque, iudicium de eorum credibilitate maximi momenti est. Vir actor sibi omnino constans mansit in enarrandis et explicandis circumstantiis matrimonii particularibus, tum quod spectat ad rationem agendi mulieris conventae, tum quod spectat ad causas matrimonii naufragii. Pariter animadvertendum est ipsum pertractationem huius causae coram Tribunali Ecclesiastico ad suae conscientiae consulendum pergere, quia quaestiones naturae civilis iam divortii sententia diremptae sunt.

Adest in credibilitatis viri actoris favore eius parochi testimonium: "Sicuramente é onesto e sincero" (Summ., p. 25); atque testes eiusdem actoris (eius mater fraterque) hoc confirmant (Cf. Summ., 29/2; 41/2;). Infrascripti Patres virum actorem credibilem tenent, attentis cohaerentia interna eius declarationum et conformitate obiectiva responsionum cum factis. Testis mater actoris optima credibilitate gaudet, nam sic scribit eius parochus: "Agisce nell'intento dei Dieci Comandamenti e della sua coscienza, giova della migliore reputazione... non ho mai dubitato della sua onestá" (Summ., p. 37-38). Eodem modo quoad testem fratrem actoris, eius parochus sic se exprimit: "Giova della migliore reputazione che una persona possa avere... è una persona esemplare" (Summ., p. 48). Ergo, iuxta hoc testimonium frater viri actoris etiam vera sinceritate et credibilitate gaudet.

23. Hac in causa, agitur de iuvenibus qui in schola superiore anno 2001 se cognoverunt, quoniam ambo eandem aulam frequentabant; statim relationem amicalem recoluerunt et brevi transacto tempore conversationem inceperunt sponsaliciam atque etiam cito ad intimitates pervenerunt. Studiis universitariis absolutis, anno 2007 conviventiam more uxorio instauraverunt; illo tempore uterque communi consilio de opportunitate ad matrimonium ineundum coepit. Revera spatium frequentationis prenuptialis circa septem vel octo per annos perduravit. Iuxta viri declarationes paulo ante nuptias mulier, quae iam nullam formationem christianam et nimiam mentalitatem vanam habebat, quaerere incepit maxime cursum saltatricis et omnia subicere huic fini etiam suam relationem cum sponso ac futuras nuptias, idest ipsa institutum matrimoniale subordinabat adeptioni cursus saltatricis, uti soli suae vitae fini, cetera momentum secundarium tenebant.

Ad veritatem eruendam hac in causa necesse est sedulo indolem et formationem religiosam mulieris conventae cribare, praesertim quoad eius mentalitatem circa matrimonium sive eius persuasionem intellectualem sive

existentialem; quam ob rem eiusdem religiosa educatio ad cognoscendam eius veram persuasionem de instituto matrimoniali examinanda est.

Vir eiusque testes ambientem familiarem mulieris pingunt, ex quo emergit conventam in contextu alieno fidei catholicae crevisse; in primo suo vadimonio coram Iudice vir contendit: "dal lato religioso non erano praticanti. Suo padre ha ricevuto i sacramenti ma non praticava la fede. Fu influenzato dal fatto che sua moglie e le sue figlie non erano portate alla fede… Non so precisamente definire cosa significhi la fede per lei. Lei crede in qualcosa ma non in Dio, né nella Chiesa. Non pratica la fede, ha un approccio contrario" (Summ., p. 17/3,4). Et in sua tertia declaratione adiungit: "B. non è stata educata nello spirito della fede" (Summ., p. 83/6). Sua ex parte, testis mater actoris affirmat: "Non frequentano la Chiesa... non era credente e mai lo sarà" (Summ., p. 29/3, 30/4). Eodem sensu alter testis declarat: "Non frequentavano molto la Chiesa, potrei dire che lei non ha mai pregato, non l'ho vista in Chiesa prima" (Summ., p. 41/3) et ipse testis in sua secunda depositione confitetur: "B. veniva da una famiglia non particante la fede e agiva come se non prendesse le cose sul serio" (Summ., p. 128/3). Ipsa mulier conventa, in sua prima epistula Tribunali primae curae missa, scribit: "non sto incontrando preti di nessuna chiesa, non frequento chiese... Non sono in contatto con nessuna chiesa e non intendo esserlo" (Summ., p. 26).

Ex viri testiumque declarationibus magna cum claritate deducere possumus conventam minime cum principiis essentialibus Ecclesiae concordem esse; attamen hoc factum tamtummodo mulieris mentem indicat et compatibile esse potest cum persuasione pro vera antropologia, sed sicut hac in causa videbimus, ipsa mulier mentem contrariam verae institutioni matrimoniali atque eius principiis habebat. Ergo haud dubitandum est conventae formationem religiosam saltem omnino alienam a Ecclesiae doctrina fuisse.

24. Ad veram intentionem coniugalem mulieris conventae detegendam, magni momenti est attentum examen duarum epistularum conventae Tribunalibus primae et secundae instantiae missarum. In prima epistula ipsa scribit: "Sono d'accordo con tutto ciò che porterà soddisfazione al signor A.... Sono disposta a sottoscrivere tutto ciò che sarà necessario per annullare la validità del matrimonio canonico" (Summ., p. 26). Conventa in sua secunda epistula magna cum praecisione declarat se ullam sollicitudinem tenere quoad nullitatis processum expetens instanter ut Tribunal numquam cum ea communicet: "vorrei nuovamente, chiaramente e allo stesso tempo per l'ultima volta, chiedere di smettere di contattarmi per questo procedimento

perché non ho alcun interesse ad occuparmi di questo processo. Sono ufficialmente e correttamente secondo la legge della Repubblica Slovacca divorziata dal signor A. e non mi interessano altre istituzioni (sic!) non le considero né importanti né ufficiali… Come vi ho già scritto nella email del 25.10.2015 autorizzo il sig. A. a firmare per mio conto tutti i documenti relativi alla nullità del matrimonio canonico e ancora una volta e infine vi chiedo. di non contattarmi. Se continuerete a farlo nonostante la mia richiesta non risponderò più…. Non voglio che mi mandiate indietro alcuni dei documenti relativi a questo processo. Non inviatemi nulla dopo la fine del processo" (Summ., p. 76- 77).

Infrascripti Patres cum argumentis a vinculi Defensore in suis Animadversionibus allatis circa eius interpretationem conventae epistularum ullo modo concordare nequimus, cum asserit: "etiam hic B. nihil adfirmat, directe indirecteque, de deliberata intentione exclusoria, tempore praenuptiali efformata, et in consensu adhibita... si hoc despicientiam erga doctrinam matrimoniale Sanctae Ecclesiae demonstrat, e contra aversionem aliquam erga principia iuris naturalis matrimonialis nullo modo comprobare potest." (Animad., p. 5/11,12). Nostra ex parte tenemus tales affirmationes haud totam veritatem exponere; certo certius haec verba ipsius conventae per se haud sufficientia sunt, sed contra magnum indicium, quod sub luce omnium factorum aestimandum est, revelant. Itaque ex verbis conventae procul dubio deducere possumus et neminem fugit, ipsam nobis confitetur nullam esse eius fidem religiositatemque, neque fiduciam erga Ecclesiam tenere; insuper certum est etiam quod pro conventa matrimonium simplex contractus erat, nullas obligationes assumebat nec erga virum actorem nec erga Ecclesiam.

25. Ad tempus sponsalicium quod attinet sive vir actor sive testes declarant ab initio omnia bene procedere, sed postremo coniugium male cessit, quia vera causa naufragii paulo ante nuptias et perdurante brevi conviventia matrimoniale oritur, cum mulier cursum sicut saltatricis magis quam conversationem sponsaliciam, sponsum et futurum matrimonium aestimare coepit. Ad hanc circumstantiam intelligendam memorare oportet conventae indoles; tum vir tum testes ullo sine dubio concludunt affirmantes mulierem egocentricam et immaturam valde esse: "Tutto – actor ait – girava intorno a lei… Due anni prima del matrimonio la aiutavo con la sua carriera e con i corsi di danza. La sostenevo nelle sue attività ed interessi" (Summ., p. 119/ 6, 7).

Actoris mater memorat quod "B. era immatura… a mio parere essa pensava che ci fosse sempre qualcuno che si prendeva cura di lei. Essa pensava solo agli affari suoi" (Summ., p. 124/8). Et magna cum praecisione confitetur: "il suo unico sogno era ballare... ho pensato che fosse la sua immaturità, pensavo invece che dopo aver finito gli studi... sarebbe cambiata... voleva solo ballare" (Summ., p. 30/4). Atque adiungit: "Mi risulta che già poco prima del matrimonio non si interessasse piú di nulla... Io ho avuto la sensazione che lei non avesse fretta di avere figli, voleva solo ballare" (Summ., p. 31/7, 32/8). Magni ponderis est depositio fratris viri actoris in secunda instantia lata, cum autumat: "Prima del loro matrimonio mi parevano come dei amorosi di scuola. Per tutti e due è stato il loro primo rapporto ed erano capaci di litigare per piccole cose. A me questo sembrava come le cose da bambini... litigavano per delle cose stupide. A. aiutava B. perchè essa potesse ballare e poi si sono legati affettivamente" (Summ., p. 128/1). Pars actrix et testes deponunt uno ore de peculiaribus modis agendi conventae et unanimiter conventae desiderium cursum saltatricis adipiscendi confitentur.

26. Ad matrimonii decisionem mulieris conventae quod spectat, levitas in mulieris nuptiali electione probata apparet etiam ex rationibus quae ipsam ad nuptias duxerunt: post conviventiam more uxorio, una ex parte, ex actis deducere possumus mulierem ad aras ire desiderasse, sed ob rationes alienas a naturali institutione matrimonii, alia ex parte, ipsa matrimonium in Ecclesia contraxit tantummodo pro favore concedendo viro et eius familiae, sicut actor testatur: "vengo da una famiglia credente quindi abbiamo pianificato il matrimonio in chiesa su mia proposta. B. ha avuto fin dall'inizio delle riserve sul matrimonio in chiesa ma io ho insistito"; "abbiamo affrontato i temi relativi al matrimonio in chiesa. B. non era credente, il matrimonio in chiesa è stato celebrato per mia volontà, io lo volevo"; "essa l'aveva accettato per fare un piacere a me ed alla mia famiglia. Anche su questo B. ha apertamente detto che non aveva bisogno di un matrimonio cattolico" (Summ., p. 4; 82/2 et p. 118/3); Denuo vir actor confitetur: "penso che mi abbia sposato solo perché non riusciva a resistere alla pressione dei genitori, dell'ambiente, degli obblighi finanziari condivisi" (Summ., p. 22/24).

Testis viri frater magna cum claritate testatur: "A. aveva un appartamento, perciò avevano un posto dove abitare e ci vivevano insieme anche prima del matrimonio. […] Egli ne era innamorato così tanto, che sapendo che B. voleva ballare, allora l'aiutava in questo […] Il loro progetto comune era fondato sui valori

mondani" (Summ., p. 128/5; p. 129/ 6). Tandem obliviscenda non sunt actoris fratris verba iuxta quae "ora capisco che siccome percepivano di avere un problema nel loro rapporto, A. voleva legarla a se, per non farsela scappare, e lei sapeva delle sue debolezze e in qualche modo ha provato a salvare la loro relazione in questa maniera" (Summ., p. 42/5).

Denique adsunt in mulieris mente perplurima dubia circa coniugale futurum, sicut actor nobis bene illustrat: "il nostro rapporto è peggiorato circa 3-4 mesi prima del matrimonio. Ha smesso di parlarmi dei suoi sentimenti e ha iniziato a dedicarsi più al lavoro e agli amici. Non trascorrevamo insieme il nostro tempo libero. Tutto è stato molto veloce. Ciascuno di noi aveva molti impegni. Sentivo che non c'era più la felicità. Non ho fatto vedere davanti alle persone che qualcosa non andava. Il suo comportamento era sempre più indipendente, aveva il suo lavoro, durante i weekend si esibiva, di sera durante la settimana si allenava. Non ho avuto più controllo sulla situazione. Mi ha detto che aveva dei dubbi, che si stava cercando. Questo accadeva nel periodo in cui conobbe i nuovi colleghi all'estero, e ha stabilito una relazione più stretta di lavoro e personale con un uomo, con il quale avrà più tardi una relazione; è cambiata completamente. Non si interessava più di noi come coniugi" (Summ., p. 20/13). "Su un aspetto del rito matrimoniale – actor ait circa mulieris positivum actum voluntatis – abbiamo un po' discusso, ma lei ha detto che se io lo avessi voluto lo avrebbe detto al rito matrimoniale. Lei lo prese come un dovere. Ha percepito il rito religioso come reale ma non davanti a Dio ma solo davanti a noi stessi" (Summ., p. 19/11; 4; 83/6; 118/3).

27. Nostro in casu, coniugalis convictus, fere ab initio serenus non fuit et breviter perduravit nempe quinque menses. Re quidem vera tam firmum erat mulieris erratum propositum ut tantum post quinque menses ipsa conventa domum reliquerit. In suo libello communicato conventae, vir contendit: "La vita coniugale non è iniziata a funzionare dopo il matrimonio... trascorrevamo molto tempo al lavoro e il resto del tempo lo dedicavamo alle nostre attività. Quando volevo cambiare questa situazione non si interessava... nè di fare le nostre attivitá in commune... poco dopo si è trasferita dall'appartamento in cui vivevamo" (Summ., p. 4).

Haud obliviscendum est partes iam inde ab anno 2007 more uxorio vixisse; insuper factum patefaciens quod immediate post nuptias conventa ullam sollecitudinem erga maritum vel conviventiam matrimonialem manifestaverit, clarum indicium est quoad eiusdem veram intentionem matrimonialem, id est

totaliter contrariam matrimonio; rursus actor in suo primo vadimonio testatur: "Abbiamo vissuto insieme solo 5 mesi dopo il matrimonio, B. non si interessava piú di me non passavamo il tempo insieme. Ci sono state molte discussioni. Intimamente ci incontravamo molto raramente. Era irritata per ogni cosa che non riguardasse i suoi interessi e il suo lavoro. Dal dicembre 2009 non abbiamo piú comunicato ne vissuto insieme" (Summ., p. 24/32). Prae oculis habendum est praesertim monitum quod habetur in una coram Em.mo Staffa, uti nostro in casu accidit: «Brevitas durationis vitae coniugalis semper habita est uti indicium nullitatis vinculi […] ob positivum actum voluntatis excludentis aliquod elementum essentiale matrimonii» (Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae, coram Em.mo Staffa, sent. diei 29 novembre 1975, in Periodica de re morali canonica liturgica 66 [1977], p. 323, n. IX).

Denuo actor in suo secundo vadimonio magna cum sinceritate modum agendi mulieris clariter pingit: "alla fine della nostra convivenza era titubante se restare con me o aspettare gli avvenimenti successivi. La sua priorità era il lavoro e la sua carriera, i bambini potevano ostruirla. B. aveva fin dall'inizio della nostra convivenza altre priorità, non i figli. Penso che B. abbia programmato il suo futuro altrove, fuori dalla Slovacchia e non voleva vivere con me per molto tempo, quindi non voleva essere legata dai figli. Questa intenzione é estato confirmata dal fatto che ora vive in Inghilterra" (Summ., p. 82/4).

In sua novissima declaratione vir actor contendit: "Non era piú la vita commne del matrimonio... nostri rapporti si sono raffreddati e da parte sua notavo che i suoi interessi erano diverse dai miei... è diventata fredda... Durante quei pochi mesi della nostra vita matrimoniale, B. ha cominciato a separarsi. Era capace di chiudersi per tutta la notte davanti al computer e comunicare con la gente del'estero, con il suo gruppo di danza... Dopo il matrimonio la nostra vita coniugale intima era solamente di mia iniziativa, B. cercava di evitarla ed allo stesso modo esigeva di usare l'anti-concezione" (Summ., p. 119/8).

Actoris mater quod spectat ad modum agendi conventae post nuptias fatetur: "B. viveva solo per il suo mondo e il suo ballo... Ma in quel tempo il ballo era per lei la priorità numero uno e non si interessava di altre cose, questo era il suo lavoro... Ne voleva fare una carriera" (Summ., p. 123/3). Eodem sensu actoris frater deponit: "B. voleva avere una scuola di danza, aveva il suo progetto business... per B. la carriera era il primo posto" (Summ., p. 128/3).

28. Causae simulandi et celebrandi magni momenti sunt, nam tamquam repraesentationem biographicam offerunt in qua actus exclusionis rationabiliter supponi potest. Utcumque, haud agitur de duobus positivis actibus voluntatis ad invalide contrahendum, nam in processu simulatorio reapse una tantum datur voluntas simulantis, cuius obiectum veritatem essentialem matrimonii contradicit. Quoad causam simulandi, memorare oportet prae primis totalis absentia fidei in muliere: "abbiamo iniziato ad affrontare i primi ostacoli nella fede. Lei non era interessata al matrimonio nella nostra parrocchia e neanche a ricevere i sacramenti. Se avessimo agito secondo il suo volere, avremmo avuto un matrimonio civile. Durante il corso prematrimoniale esprimeva opinioni negative sugli argomenti, e il matrimonio in chiesa aveva per lei la stessa valenza del matrimonio civile, che poteva quindi essere annullato in qualsiasi momento... Ha accettato la cerimonia in chiesa solo per me, prendendola come un atto ufficiale. B. aveva un atteggiamento liberale e moderno nei confronti del matrimonio... Per B. il matrimonio in chiesa ha rappresentato una formalità, con la possibilità di lasciarmi in qualsiasi momento" (Summ., p. 4; 17/3; 83/6). Infrascripti Patres actum consensus mulieris conventae attente perpenderunt, prae oculis habentes eiusdem qualitates, conditiones, circumstantias et quodnam pactum coniugale mulier conventa quaesierit et suas possibilitates quoad capacitatem sincere sese obligandi et adimplendi. Omnino debilis fuit causa contrahendi nam desiderium nuptias celebrandi ob motiva stricte sociologica et ad traditionem familiarem sequendam simpliciter erat.

29. Hac in causa facta plura, certa et univoca sunt et inter se cohaerentia et gravia. Ex cunctis factis hac in causa probatis possumus cognoscere formam mentis conventae quoad matrimonium, et nulla ratio adest pro inveniendo indicio quod Nobis permittat deducere mulierem in matrimonio contrahendo non eam adhibuisse, sed potius contrarium: constat mulierem momento prolationis consensus eum emisisse applicando formam mentis determinantem totius vitae suae, tali modo ut asserere possimus hanc formam mentis esse modum vivendi suum, modum existendi, ut in conviventia matrimoniali etiam praesentem. Proinde concludere possumus exclusionis intentionem cum actu positivo implicito voluntatis existere iam clare contentam sive in sua forma mentis sive in sua intentione matrimoniali. Exclusio enim implicita habetur solummodo si necessario continetur in alio actu voluntatis.

Ex attenta pervestigatione declarationum actoris testiumque, ceteris elementis probationis iuxta legem canonicam cribratis, perpensis factis adiunctisque circa modum sese gerendi conventae, concludi potest pro absentia in ea veri consensus coniugalis. Itaque, iuxta facta demonstrata evidens est mulierem haud acceptavisse modo implicito quod proprium pactum coniugale vinculum definitivum et perenne gigneret. Actus implicitus excludens, haud praesumptus neque interpretativus adest.

Utcumque, notandum est actum mulieris haud confundi posse cum statu dubitationis vel timoris erga incertum futurum, neque cum mente v.d."divorzista", quae circumstantiae ad ambitum motivationum decisionis pertinent. Illa sibi modo implicito reservans proprietatem essentialem pacti coniugalis, seu indissolubilitatem excludendo, contraxit matrimonium quod solvi potuisset iuxta incertas, quatenus futuras, circumstantias, et propria placita. Ex actis et probatis patet mulierem bonum sacramenti exclusisse (cann. 1056, 1101 § 2). Iuxta constantem iurisprudentiam Nostri Fori, indissolubilitatem excludit sive qui sibi retinet suum ius ligamen matrimonii dissolvendi absolute, sive qui sibi proponit id facere modo hypothetico.

Ideoque, exclusio indissolubilitatis modo implicito ex parte mulieris evidenter demonstratur. Quapropter, stantibus tot ac certis gravibusque elementis, non solum legitima sed necessaria est applicatio ad casum haec rationabilis praesumptio: non agitur de mera intentione contrahentis non acceptandi indissolubilitatem matrimonii, sed de positiva voluntate mulieris haud assumendi indissolubilitatem tamquam onus coniugale, id est, de voluntate positive contraria bono sacramenti seu indissolubilitati, quod est elementum essentiale veri consensus matrimonialis et inscindibile a pactu coniugali. Itaque, adsunt in actis argumenta et rationes, haud merae coniecturae, ad concludendum quod mulier conventa valde mundana videtur, cum mente perpetuitati vinculi matrimonialis contrariae et concipiebat matrimonium nisi susceptibile fracturae si quaecumque circumstantia suam "carriera" impedivisset.

30. Sicut iam supra ipsius sententiae demonstratur, mulieris conventae intentio contra matrimonium clara est. In uxoris voluntate evincitur modo implicito exclusionem boni prolis. Nam adest immodicum desiderium conventae pro v.d. "carriera", non vero pro familia constituenda (Cf. Summ., p. 18/8; 82/4, 117/1 et 128/3). Quam ob rem coniuges semper cautelas adoptaverunt (Summ., p. 21/18) et cum dubium paulo ante nuptias erumpsit de sua possibili praegnantia, mulier exterruit: "circa tre mesi prima del matrimonio non ha

avuto le mestruazioni e ho capito per la prima volta che qualcosa non andava. Lei si è spaventata al pensiero di essere rimasta incinta, ma non era vero… solo dopo il divorzio ha ammesso che in quel momento si è davvero resa conto che non voleva avere un bambino con me e che non sentiva più quello che sentiva prima" (Summ., p. 4).

Ac probata apparet etiam mulieris voluntas contra prolis generationem idest sine die procrastinatio: "poco prima del matrimonio mi sono reso conto che essa, probabilmente, avesse voluto fermare la celebrazione del matrimonio stesso ma non sapeva come fare. Io volevo avere dei figli nel matrimonio, volevo creare una famiglia. Io nutrivo rispetto per B. e volevo vivere con lei nell'unione matrimoniale. Già prima del matrimonio era evidente che il tema dei bambini voleva rimandare a più tardi. Se fosse rimasta incinta a quel tempo, questo avrebbe rovinato i suoi progetti di carriera professionale. Perciò rimandava la procreazione di un bimbo ad un dopo ed espressamente si era espressa: "Un bambino adesso no". Per questo motivo voleva usare anticoncezionali" (Summ., p. 118/2).

Testis viri frater declarat quod "con noi non ha parlato né di famiglia né di figli" at vero, ipse addit, "prima del matrimonio, durante una visita, B. ha detto che il primo bambino lo avrebbe avuto nel 2013. Mio fratello ha sentito e sembrava non gli importasse… prima del matrimonio era capitata una situazione in cui lo potevano avere, B. era molto spaventata" (Summ., p. 41/4 et 14). Et adiungit: "dopo il matrimonio le sue attività di danza erano ancora più intense di prima" (Summ., p. 47,28). Ipse testis in sua novissima depositione fatetur: "Avevo l'impressione di B. che per lei la carriera era al primo posto e che un bambino ne sarebbe di ostacolo. Anche quando parlavamo insieme, non ho sentito, che si sarebbe espressa di volere un bambino. Sentivo piuttosto come essa parlava dei suoi progetti di carriera" (Summ., p. 128, /3). Vir memorat quod post divortium – tempore haud suspecto – mulier suam prolis exclusionem confidavit multas ob rationes at vero praecipue ad suam professionem non limitandam ac quia "non è sicura se mi ama ancora" (Summ., p. 20/15).

Circumstantiae postmatrimoniales omnes, hoc in casu, potiores sunt quam verba et elucubrationes; igitur exclusio boni prolis modo implicito desumitur et absque ullo dubio probatur a constanti modo agendi conventae.

31. Ex actis et probatis procul dubio deducere possumus intentionem matrimonialem conventae momento prolationis consensus omnino contrariam

esse principiis essentialibus matrimonii sive sacramentalis sive naturalis. Obiectum matrimoniale a conventa intentum magna cum praecisione totaliter et omnino incompatilbile erat cum matrimonio christiano-naturali.

Clare patet eiusdem intentionem seu voluntatem totaliter subordinatam et condicionatam exitui v.d. "carriera" saltatricis fuisse, insuper suam mentalitatem practicam intelectualemque alienam fidei catholicae et praesertim v.d. "mondana" esse, atque sicut in suis scriptis tribunalibus missis aperte manifestavisse ullum momentum pro se habere tum institutionem matrimonialem tum suum verum et proprium matrimonium concertum. Sicut iam supra diximus "exclusio enim implicita habetur solummodo si necessario continetur in alio actu voluntatis".

Mulieris ratio sese gerendi perdurante vita communi (quinque menses), suipsius libertatem quaerens, omnino cohaerens fuit cum eius consilio in matrimonio ineundo; ipsa domina conventa in suis epistulis confessa est se pro nihilo matrimonium in consensu eliciendo habuisse; quidem obiectum suae voluntatis vacuum erat, officiis assumendis et adimplendis ex integro recusatis, ideoque cum certitudine morali affirmare possumus intentionem matrimonialem conventae actum positivum implicitum in nucleo essentiali intentionis matrimonialis ipsius saltem contra indissolubilitatem prolemque iugalem implicitum continere. Hoc deducitur sive ex modo agendi mulieris in iudicio sive ex declarationibus viri et eius testium sive ex perbrevi vita coniugali.

Implicite maxima cum certitudine deducere possumus mulierem bonum sacramenti prolisque in animo suo, in nuptiis ineundis, exclusisse. Adiuncta omnia potiora sunt quam verba et elucubrationes; exclusionis prolis positivitas desumitur directe et sine dubio probatur ab usu continuo mediorum anticonceptivorum ex parte mulieris, currente coniugio, quia praesertim ipsa dumtaxat suam v.d. "carriera" quaerebat. Totus modus sese gerendi uxoris, cohaerens cum positiva voluntate boni proli adversa et quidem iam inde a nuptiis intellecta ex actis et probatis constat.

32. Quibus omnibus sive in iure sive in facto mature perpensis, Nos infrascripti Patres de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, decernimus, declaramus ac definitve sententiamus ad dubium propositum respondentes:

Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu.

Ita pronuntiamus atque committimus locorum Ordinariis et Tribunalium Administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus quorum intersit, et exsecutioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Tribunalis Romanae Rotae, die

Philippus Heredia Esteban, *Ponens*

David Salvatori

Alexander W. Bunge

Ex Cancellaria Rotae Romanae Tribunalis, die

Haec sententia, cum sit alterius sententiae confirmatoria, fit exsecutiva.

Ideo ius est partibus, quae alioquin non impediantur, notificatione sententiae accepta, novas contrahendi nuptias.

Ex Cancellaria Rotae Romanae Tribunalis, die

[TRADUCCIÓN]

Traducción realizada por:

ANSELMO MATILLA SANTOS
Profesor Asociado
Facultad de Derecho Canónico UPSA
ORCID: 0000-0002-3793-0186

FERNANDO PALACIOS BLANCO
Profesor Permanente
Facultad de Derecho canónico UPSA
ORCID: 0009-0008-2171-4674

Sentencia del Tribunal de la Rota Romana

Ante

R. P. D. Felipe HEREDIA ESTEBAN, Ponente

ZILINEN. (Žilina, Eslovaquia)

DE NULIDAD DE MATRIMONIO

Prot. N. 23.704 Sent. 153/2022

SENTENCIA DEFINITIVA

En el nombre del Señor

Reinando felizmente el Papa FRANCISCO, en el noveno año de gobierno de su Pontificado, el día 11 de octubre de 2022, los RR. PP. Auditores de Turno, D. Felipe Heredia Esteban, quien también es Ponente, D. David Salvador y D. Alejandro W. Bunge, en la causa de Žilina, de nulidad de matrimonio, entre:

- D. A., católico, actor, nacido en 1981 en la ciudad N. (Eslovaquia), representado y actuando en juicio por el Patrono de oficio; y
- Dª. B, católica, demandada, nacida en 1984 en la ciudad N. (Eslovaquia), debidamente citada;
- Interviniendo y debatiendo en la causa el Rev. Defensor del Vínculo de Este Tribunal Apostólico, y el abogado, designado *ad casum*;
- Pronunciaron la siguiente sentencia definitiva en tercer grado de jurisdicción.

1. ***Facti species.*** Las partes, A., varón actor en la causa, católico, y B., mujer demandada, también ella católica, se conocieron en el tiempo de la escuela, en el año 2001, e inmediatamente forjaron una relación de amistad y, pasado un breve tiempo, comenzaron una relación de noviazgo; por último, en el año 2007, establecieron una convivencia *more uxorio*. Finalmente, las partes, el día 6 de junio de 2009 celebraron matrimonio en la iglesia N. en la aldea perteneciente a la parroquia de N. en la ciudad X., dentro de los límites de la Diócesis de Žilina. En aquel momento el varón había cumplido veintinueve años de edad, y la mujer tenía veintiséis años.

La convivencia conyugal, que no había sido agraciada con prole alguna, rápidamente se arruinó y sólo duró cinco meses; en efecto, el mismo día 1 del mes de diciembre de 2009 la demandada abandonó el domicilio conyugal; poco después, al año siguiente, el actor pidió la separación y el divorcio ante el Tribunal civil, y los obtuvo el día 8 de julio de 2010.

2. Para poder sanar esta condición de vida, el varón, teniendo la convicción de que el matrimonio que había contraído era motivo de nulidad, el día 4 de julio de 2011, ante el Tribunal de Žilina, competente por razón del lugar de celebración del matrimonio, presentó el libelo pidiendo la declaración de nulidad

del matrimonio. Debidamente constituido el Tribunal, se concordó el dubio por decreto del día 15 de mayo de 2012: «si consta de la nulidad del matrimonio en este caso por exclusión de la indisolubilidad, del *bonum fidei*, así como del *bonum prolis* por parte de la mujer demandada» (Summ., 14). La instrucción fue realizada mediante los testimonios de la parte actora y de dos testigos propuestos por el actor; la mujer demandada envió una carta al Tribunal, pero se negó a asistir ante el Tribunal y fue declarada ausente de juicio. Finalmente, el día 27 de abril de 2015, el Tribunal reunido dictó sentencia en favor de la nulidad en todos los capítulos alegados.

3. A tenor de la norma del antiguo canon 1682 § 2, el día 24 de agosto de 2015 fue llevada la causa ante el Tribunal de apelación de Bratislava y en esta sede, por decreto del día 4 de enero de 2016, fue remitida al examen ordinario de segundo grado. Realizada otra instrucción, solamente por el testimonio del actor varón, declarada ausente la mujer demandada y enviada una nueva carta por ella misma, el Tribunal metropolitano consultado pronunció sentencia en favor del vínculo respecto a todo, el día 31 de mayo de 2017.

4. Habiendo apelado el actor, la causa fue remitida al Tribunal Apostólico de la Rota Romana. El día 10 de diciembre de 2018, debidamente constituido el Turno Rotal por el Excmo. P. D. Decano y realizados los demás actos que se deben realizar en derecho, por decreto del día 19 de enero de 2022 (Summ. P. 134) fue concordado el dubio según la fórmula acostumbrada: "Si consta de la nulidad del matrimonio en el caso" (por la exclusión de los *bona sacramenti, fidei, prolis* en tercera instancia, por parte de la mujer demandada, y del *bonum coniugum* como en primera instancia, por parte de la misma mujer).

Realizada la instrucción suplementaria, por nuevo testimonio del varón actor y de los mismos dos testigos que ya en primera instancia declararon, recibidos también los escritos de defensa del patrono de oficio de la parte actora, así como del Defensor del Vínculo designado, ahora Nosotros al dubio debidamente concordado debemos responder.

5. ***In iure.*** Para la debida comprensión de la exclusión del matrimonio mismo o de sus elementos y propiedades esenciales debe ser tenido en cuenta el canon 10551: «§ 1. La alianza matrimonial por la que el varón y la mujer constituyen

1 Todas las traducciones de los cánones que aparecen en la sentencia han sido tomadas de PROFESORES DE SALAMANCA, Código de Derecho Canónico, 11ª ed., Madrid: B.A.C., 2023.

entre sí un consorcio de toda la vida, ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, fue elevada por Cristo Nuestro Señor a la dignidad de sacramento entre bautizados». Es causa eficiente del matrimonio «el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles» (can. 1057, § 1). Así como no debe ser confundido el matrimonio con su causa fundante, tampoco el matrimonio *in facto esse* con la vida matrimonial.

En efecto, los cónyuges «cuando prestan un libre consentimiento, no hacen otra cosa sino introducirse e inserirse en un orden objetivo, o institución que los supera y en nada depende de ellos tanto en cuanto a su naturaleza como en cuanto a sus leyes propias» (Pablo VI, Alocución a la Rota Romana, 9 de febrero de 1976, AAS, 68 [1976] 207).

Conforme al can. 1057 § 2: «El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio». Dios instituyó el matrimonio como institución, pero sólo el varón y la mujer, por el consentimiento matrimonial, pueden constituir un matrimonio concreto en el orden de la existencia.

6. Según el can. 1056, «Las propiedades esenciales del matrimonio son la unidad y la indisolubilidad, que en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento». Respecto a esto, Santo Tomás de Aquino, escribe con su autoridad: «La indisolubilidad a la que el sacramento lleva, pertenece de por sí al matrimonio mismo, porque del mismo pacto conyugal, por el que los cónyuges se transmiten su potestad recíprocamente a perpetuidad, se sigue que no pueden separarse. Y más aún, que el matrimonio nunca se encuentra sin la inseparabilidad; tampoco se encuentra sin la fidelidad y sin la prole, porque el ser de las cosas no depende de su uso» (*Comment. in Lib. IV Sententiarum*, dist. XXXI, q. 1, art. 3, in c.). Porque «el *bonum*, que llaman *sacramenti*, compete al matrimonio en cuanto tal, ya haya sido consumado como tan solo rato, por él mismo es intrínsecamente indisoluble» (F. M. Cappello, *De matrimonio*, ed. 7, Torino 1961, p. 12, n. 15).

La constitución pastoral *Gaudium et spes* recoge así la doctrina constante de la Iglesia: «Esta íntima unión, como mutua entrega de dos personas, lo mismo que el bien de los hijos, exigen la plena fidelidad conyugal y urgen su indisoluble unidad» (n. 48). De la misma manera el amor conyugal verdadero «establecido en la mutua fidelidad y especialmente ratificado por el sacramento de Cristo, […] es

indisolublemente fiel y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio» (n. 49).

Esto lo confirma el Catecismo de la Iglesia Católica: «El amor de los esposos exige, por su misma naturaleza, la unidad y la indisolubilidad de la comunidad de personas que abarca toda la vida: «pues lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre (Mt 19,6)» (n. 1644).

7. La ordenación al *bonum prolis* es un elemento esencial del matrimonio; igualmente su absoluta exclusión hace inválido el pacto conyugal, porque priva el contrato de su objeto formal. Conforme a la presunción establecida en la jurisprudencia, la mera intención de aplazar la procreación no hace nulo por sí mismo el matrimonio. Porque sólo afecta al ejercicio de la cópula conyugal por un tiempo; ya que no pocas veces hay causas por las que uno u otro contrayente pueden legítimamente suspender el uso de la cópula.

No se debe olvidar que la exclusión hipotética o subordinada (siempre perpetua o absoluta) de ningún modo puede confundirse con una exclusión temporal de la prole o *ad tempus*, y naturalmente tampoco la exclusión de la prole *ad tempus* hace nulo el matrimonio, porque los que se desposan solamente quieren el aplazamiento de la prole, mientras que en la primera hipótesis se trata de una verdadera y definitiva voluntad de exclusión de la prole y así, si alguien al contraer matrimonio se reserva el derecho para procrear a los hijos porque lo ha juzgado oportuno, o cuando otras razones, a su parecer, lo aconsejen, excluye el *bonum prolis*, por lo mismo el consentimiento mostrado de manera externa es nulo o carece de valor.

Esto se sigue independientemente de la forma en que se hace esta exclusión, si por un lado la misma exclusión se produce en forma de pacto entre los contrayentes, o bien en forma de condición puesta por uno u otro, consintiéndolo o ignorándolo el otro, porque lo que más se ha de ponderar es que en el momento del consentimiento exista esta intención clara y firme de no procrear a los hijos.

8. En el can. 1101, el Legislador declara esta presunción de derecho: «El consentimiento interno de la voluntad se presume que está conforme con las palabras o signos empleados al celebrar el matrimonio». Y en el parágrafo § 2 establece: «Pero si uno de los contrayentes o ambos, excluye con un acto positivo de la voluntad el matrimonio mismo, o un elemento esencial del matrimonio o una propiedad esencial, contrae inválidamente». En efecto, «entonces, la ficción o simulación del consentimiento matrimonial se verifica cuando

el contrayente de manera externa profiere palabras que expresan seria y debidamente el consentimiento, pero internamente él no lo tiene» (P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio* 1932, vol. II, p. 356, n. 814).

De ahí que toda la fuerza de la jurisprudencia siempre se dirige a descubrir la conformación de la voluntad real de los contrayentes, porque la sola voluntad de las partes y solamente ella misma, es la única causa eficiente del matrimonio o de su misma exclusión. Para declarar la nulidad del matrimonio por el capítulo de la exclusión, el can. 1101 § 2 exige que se realice esta «por un acto positivo de la voluntad», es decir, con una firme y eficaz voluntad de rechazar algún elemento o propiedad esencial del matrimonio, sin los cuales el matrimonio no puede subsistir: la manifestación externa del consentimiento es privada de su valor por la fuerza de la misma eficacia y prevalencia de la voluntad interna. Para que se tenga una simulación parcial se requiere que realmente en el momento de la manifestación del consentimiento esté presente una voluntad firme, eficaz, prevalente, contraria y divergente de aquello que externamente se manifiesta. El Sumo Pontífice Juan Pablo II, en la Alocución a la Rota Romana del día 23 de enero de 1992, advertía: «sería una herida inferida a la estabilidad del matrimonio y, por lo tanto, a la sacralidad del mismo, si el hecho simulatorio no fuese concretado por parte del presunto simulador en un acto positivo de voluntad» (*Acta Apostolicae Sedis* 85 [1993], p. 1259, n. 7).

E igualmente en la Alocución del día 21 de enero de 2000 confirmaba: «La tradición canónica y la jurisprudencia rotal, para afirmar la exclusión de una propiedad esencial o la negación de una finalidad esencial del matrimonio, han requerido siempre que éstas tengan lugar con un acto positivo de voluntad, que supere una voluntad habitual o genérica, una veleidad interpretativa, una errada opinión sobre la bondad, en algunos casos, del divorcio, o un simple propósito de no respetar las obligaciones realmente adoptadas» (*Acta Apostolicae Sedis* 92 [2000], p. 352, n. 4).

La jurisprudencia explica así la norma contenida en el can. 1101 § 2: «Tres cosas se requieren: acto, voluntad, positividad. La palabra acto designa una cierta operación. La fuente de esta operación es la voluntad. Así mismo las opiniones, sospechas, previsiones, dudas y errores son mínimamente relevantes, porque de este modo los actos fluyen del intelecto y en él permanecen, sin que determinen la voluntad. Para la determinación de la voluntad no es suficiente que la voluntad formada por el intelecto (por ejemplo) sea contraria a la indisolubilidad, sino que es requerido por el Legislador un acto positivo de la voluntad […]. La doctrina y

la jurisprudencia enseñan que, para realizar una exclusión, no es suficiente no querer, sino que se requiere querer no» (*coram* Huber, sent. del día 8 de mayo de 2007, Ianuen. A. 57/2007, n. 4). Por lo cual, en favor de la nulidad del consentimiento no es suficiente una voluntad habitual de los contrayentes contraria a las propiedades esenciales del matrimonio, sino que se requiere un acto positivo de voluntad excluyente en el matrimonio concreto que se está contrayendo.

Si quien, al contraer las nupcias, rechaza positivamente la indisolubilidad, en efecto contrae inválidamente, pues el matrimonio, pretendido prevalentemente por él, sería esencialmente diverso de aquél querido por Dios y establecido por la ley canónica. Esto sucede, por ejemplo, cuando uno u otro de los contrayentes se reserva el derecho de romper el vínculo, de modo absoluto o en determinadas circunstancias, por ejemplo, en caso de ruina de la convivencia o si el amor entre los esposos decayera. Se trata entonces de la llamada "voluntad hipotética", es decir, excluyente de la voluntariedad del acto, o limitante del consenso por cierta hipótesis o condición.

9. Como ya hemos afirmado más arriba, puede existir un acto positivo de la voluntad absoluto o hipotético, explícito o implícito, actual o virtual; de ningún modo es suficiente, para realizar una simulación, la voluntad habitual, o la mera inclinación, opinión o voluntad interpretativa, las cuales, como permanecen en la esfera intelectual y no pasan de ningún modo al campo de la voluntad, no pueden hacer nulo el matrimonio.

La jurisprudencia rotal al hablar acerca del acto positivo de voluntad implícito, utiliza diversos términos, por ejemplo.: "simulación implícita" (*coram* Serrano, sent. diei 24 octobris 1986, RRDec., vol. LXXVII, n. 6), "intención implícita o acto positivo implícito" (*coram* De Jorio, diei 13 iunii 1973, RRDec., vol. LXV, n.6 et 16 aprilis 1975, RRDec., vol. LXVII), "ánimo contenido" (cf. *coram* Bruno, diei 27 iunii 1980. RRDec., vol. LXXII), "mente retenida" (cf. *coram* Ferraro, diei 26 iunii 1979, RRDec., vol. LXXI).

Por primera vez en una *coram* Staffa del día 28 de mayo de 1948, aparece, de modo jurisprudencial, la definición y la distinción entre acto explícito e implícito: «Un acto positivo puede ser explícito o implícito; es explícito si tiende, como objeto directo e inmediato, a la exclusión de la esencia o de una propiedad esencial del matrimonio; es implícito si tiene como objeto directo o inmediato algo en lo que se contiene la exclusión del matrimonio o de su propiedad esencial» (RRDec., vol. XL, p. 186, n. 2).

De nuevo, en el mismo sentido, el mismo Emmo. Staffa con gran precisión afirma: «Así pues, un acto positivo […] puede definirse como aquel acto por el cual se excluyen con voluntad tanto absoluta como prevalente el matrimonio mismo o la fidelidad, la prole o la perpetuidad, de tal manera que, con el matrimonio, o con la prole, la fidelidad o la indisolubilidad se rechazara el mismo contrato. Este acto puede ser explícito o implícito, porque el implícito hace nacer los mismos efectos jurídicos que el explícito» (D. Staffa, *De actu positivo voluntatis quo bonum essentiale matrimonii excluditur*, in: Monitor Ecclesiasticus, 1949, p.166).

La misma opinión encontramos en una sentencia *coram* Stankiewicz del día 23 de junio de 1978: «No obstante, a efectos de nulidad del consentimiento no es necesario, para que alguien excluya la indisolubilidad del matrimonio un acto positivo de la voluntad explícito, siendo suficiente— según la jurisprudencia de Nuestro Foro también un acto implícito "si tiene como objeto directo e inmediato algo en lo que se contiene la exclusión del matrimonio o de su propiedad esencial" (*S. R. Rotae Decis*., vol. XL [1948] 186, n. 2, *coram* Staffa; cfr. etiam vol. LV [1963] 706, n. 3, *coram* Sabattani)» (RRDec., vol. LXX, p. 372, n. 4).

Además, en una sentencia *coram* López-Illana del día 24 de marzo de 1999, se nos enseña: «la simulación […] puede ser realizada por un acto de la voluntad explícito o implícito: el primero tiene lugar si tiende, como objeto directo e inmediato, a la exclusión de un elemento esencial o una propiedad esencial del matrimonio; pero el segundo se verifica, si tiene como objeto directo e inmediato algo en lo que se contiene la exclusión del matrimonio o de su propiedad esencial» (cf. *Instructio S. Officii diei 22 iulii 1840: Fontes CIC.*, tom. IV, n. 883; can. 1086, § 2 CIC 1917; can. 1101, 2 CIC 1983)» (RRDec., vol. XCI, p. 177, n. 7). Así se afirma en una *coram* Arellano Cedillo del día 16 de noviembre de 2016: «Además, no sólo un acto positivo de voluntad explícito excluyendo la ordenación del matrimonio dirime, sino también aquel implícito, esto es, cuya "substancia"— que de cualquier manera "realmente" está presente— no aparezca directa e inmediatamente en la manifestación del agente (cf. *coram* Anné, sent. diei 29 octobris 1964, RRDec., vol. LXIV, p. 683, n. 4)» (*Bialostocen*., A. 195/2016, n. 4). También en una *coram* Caberletti del día 27 de julio de 2022, leemos: «Un acto positivo de la voluntad puede ser explícito, si el sujeto rechaza directamente un elemento o propiedad esencial; o implícito, si el contrayente pretende como objeto de su voluntad algo en lo que falta completamente un elemento esencial» (*Suidnicen*., A. 137/2022, n. 6).

10. Debe evitarse la confusión entre el orden sustancial y el orden de la manifestación respecto a la simulación. En efecto, como parece, ordinariamente se oponen los adverbios "explícitamente – implícitamente", propios del orden sustancial, y "expresamente – tácitamente", propios del orden de la manifestación. Estando así las cosas, es de gran importancia comprender con gran precisión la distinción entre orden sustantivo y orden de la manifestación (signos externos) por lo que respecta al tema de la simulación.

—Según el "orden sustancial", un acto positivo de la voluntad excluyente puede ser:

a) explícito si, como objeto directo e inmediato, tiende a la exclusión;

b) implícito si, como objeto directo e inmediato, tiene algo en lo que se contiene la exclusión del matrimonio o de su propiedad esencial o si el contrayente pretende en cuanto objeto de su voluntad algo en lo que un elemento esencial falta completamente. Por tanto, un acto implícito de exclusión es algún acto contenido en otro acto. Un acto implícito «no se contrapone a positivo sino a explícito» para subrayar lo que es propio de sí mismo «el que su objeto, si bien no aparece directa e inmediatamente en la voluntad del agente, está contenido real y positivamente, y no como simple presunción o interpretación, dentro de otra manifestación de voluntad» (L. Gutiérrez Martín, Voluntad y declaración en el matrimonio, Salamanca 1990, p. 39). Por lo tanto, se debe considerar acto positivo de voluntad positivo no sólo en los casos en los que está presente un acto explícito excluyente, sino también en aquellos en los que solamente permanece implícito.

La disparidad entre un acto explícito y uno implícito en nada consiste en su positividad, porque en uno y en otro el acto ha sido puesto: «debe notarse que 'positivo' no es sinónimo de 'explícito'; de donde logra la misma eficacia un acto implícito de voluntad» (*coram* Civili, sent. diei 16 decembris 1992, RRDec, vol. LXXXIV, p. 700, n. 3). En este mismo sentido, en una *coram* Erlebach del día 20 de diciembre de 2012, se nos enseña: «Pero un acto positivo de la voluntad no puede restringirse a la sola intención revelada explícitamente. En un caso se trata de la exclusión implícita, que, por otra parte, no debe ser equiparada con cierta intención genérica» (*Basileen.*, A. 195/2012, n. 14).

Además, puede haber exclusión de la indisolubilidad implícita por la inclusión en el consentimiento de cierto objeto contrario a la indisolubilidad del

matrimonio; «la exclusión del *bonum sacramenti* […] sin embargo, a menudo ocurre por medio de una exclusión exclusivamente pretendida de un objeto contrario a la indisolubilidad, que constituye el matrimonio […] iniciado para un tiempo determinado […] y entonces se considera manifestada por un acto implícito» (*coram* Stankiewicz, sent. diei 29 ianuarii 1981, RRDec., vol. LXXIII, p. 49, n. 10). Igualmente, en una *coram* Caberletti del día 10 de julio de 2012: «pues el contrayente actúa explícitamente, si excluye directamente un elemento esencial o una propiedad esencial, o implícitamente, cualquier objeto de voluntad, querido directamente por el sujeto agente, que retiene algo que circunda a uno de los bienes del matrimonio, querido también implícitamente» (Bruganten., A., 111/2012, n. 4). El mismo Ponente, respecto a la exclusión del *bonum sacramenti*, confirma: «se rechaza implícitamente el *bonum sacramenti* por la voluntad de empezar el matrimonio *ad tempus* o *ad experimentum*, como si fuera a prueba […] o por la voluntad de observar el derecho de divorciarse» (ibid. n. 5). Además, sostiene en cuanto al *bonum prolis* excluido que esto puede suceder: «indirecta o implícitamente […] por una absoluta negación del deber conyugal de parte del contrayente o por consumar siempre la cópula solamente de modo no natural; se rechaza directa o explícitamente el bien de la prole por una exclusión *ad tempus* o perpetua de la prole» (ibid. n. 8).

Un acto implícito es un acto existente, que es cierto, cuando tiene la misma fuerza jurídica y lógica del acto explícito y también la misma eficacia de la simulación explícita, la misma positividad, y de cuya existencia en nada se puede dudar. En el caso de un acto implícito de la voluntad del que excluye, no se debe dudar que existe exclusión del mismo modo, pero está presente en un núcleo mínimo; esto es, el grado de voluntad del que excluye sobreviene en su mínimo estado, pero existe con todas sus conclusiones jurídicas.

— Según el "orden de manifestación" o "signos externos", un acto positivo de voluntad del que excluye (explícito o implícito) puede manifestarse como:

a) expreso; en especie de simulación implícita puede llevarse a cabo mediante manifestaciones orales, que, sin embargo, hayan sido vertidas principal y directamente sobre otro objeto y revelan la exclusión solamente de manera indirecta. Un acto implícito de voluntad expreso es un «acto que no es manifestado explícitamente, sino que está contenido virtualmente en un concepto, en un juicio, en un hecho [...] es un acto que no tiene existencia autónoma, pero que para que pueda existir, prevé de

manera necesaria otro en el que está contenido» (S. Benigni, *La simulazione implicita, aspetti sostanziali e processuali*, Roma 1999, p. 94).

b) tácito; es aquel que permanece en la mente del que simula, esto es, sin declaración verbal puesta del presunto simulante.

Así pues, la voluntad humana puede ser manifestada más allá del modo de manifestación expreso o tácito. En efecto, "Además, el expreso y el tácito no son opuestos entre sí: expresa es la voluntad que se manifiesta con algún signo; pero puede ser manifestada o explícita o implícitamente: explícitamente cuando a partir de las mismas palabras se muestra directa e inmediatamente (porque ciertamente ha sido explicada, esto es, se muestra descubierta por el sentido de las palabras); implícitamente, cuando se esconde en las palabras ofrecidas (porque ciertamente se oculta y se contiene en el sentido de las palabras), como el efecto en la causa, la conclusión en el principio, la parte en el todo, la especie en el género (por ejemplo, un acto positivo de la voluntad del cual alguien tiende a apartarse, se dirige explícitamente contra el *bonum sacramenti*, implícitamente contra el *bonum fidei*); igualmente probada la impotencia, queda probada implícitamente la no consumación del matrimonio). Además, no se puede dudar que una exclusión positiva de algún elemento esencial, siempre hace nulo el matrimonio, e igualmente la exclusión positiva e implícita. Finalmente «también se considera que la condición táctica incumbe a la sustancia añadida la obligación, e impide su nacimiento, como la expresa» (S. *Rotae Romanae, Decisiones Recentiores, pars III, dec. DLVII, n. 4, Votum Auditoris Buratto*), igualmente también un acto positivo con el cual se excluya el consentimiento matrimonial íntegramente o en parte, aunque su manifestación sea necesaria para que pueda probarse (cf. can. 1086, § 1)" (D. Staffa, *De conditione contra matrimonii substantiam, Romae* 1955, ed. II, p. 19, n. 27; cf. *coram* Palestro, diei 18 maii 1988, RRDec., vol. LXXX, p. 298-299, n. 8).

11. Para detectar la verdad profunda o descubrir el auténtico propósito de la voluntad, aunque no se pronuncie ninguna palabra expresa excluyendo, las reglas de la sana crítica decisivas en el camino para alcanzar la verdad objetiva, permiten concluir que los hechos pueden tener mayor efecto que las palabras; por lo tanto, por lo que la voluntad puede como facultad perita en muchas lenguas, la voluntad puede ser considerada como la facultad conocedora de muchas lenguas (políglota), hablando a través de muchos discursos sin necesidad de hacerlo con palabras expresas. Acerca de este asunto, en una *coram* Ragni del día 19 de abril de 1994, se afirma: "Y no se debe olvidar que *actos*

deriva de la palabra *hacer* sin fusionarse en un solo término. El acto de la voluntad es una moción por la cual el contrayente que simula toma una decisión anormal contra la validez del contrato matrimonial en su propio caso" (RRDec., vol. LXXXVI, p. 183).

Hasta el punto de que podemos poner el modo de presentarse a la luz de dos locuciones axiomáticas entre ellas, esto es: el axioma filosófico "las acciones son del sujeto" (*actiones sunt suppositorium*) y el criterio psicológico: "las ideas dan nacimiento a los hechos" (*ideae facta gignunt*). Como todos saben, la expresión personal, como uno de los medios más cualificados, tiene la palabra como vehículo de ideas y de pensamiento. La palabra que una persona dice o afirma es el reflejo de la mente, y debe advertirse como la forma mentis de las decisiones y voluntades de ella misma. Pero quizás más que las palabras dichas o pronunciadas en favor de expresar la verdad y el ánimo profundo de la persona, son más creíbles los hechos, el modo de actuar: los hechos interrogan siempre con mayor fuerza y vehemencia que las palabras.

Ya entonces la Sagrada Congregación del Santo Oficio, el día 25 de enero de 1877, en réplica «al Obispo de Neustadt, pone a la luz la posibilidad de reconocer presente la voluntad contraria al matrimonio más allá de las palabras proferidas por el excluyente: "tendrá que ser investigado con toda diligencia y criterio, si ha sido desarrollada contra el pacto, por los contrayentes, la condición contraria a la perpetuidad e indisolubilidad del vínculo conyugal por alguna razón, directa o indirectamente, explícita o implícitamente, o si el matrimonio ha sido contraído con una mala voluntad de no consentir el vínculo perpetuo. Para reconocer esto no sólo deberán ser consideradas las palabras, con las que el consentimiento fue expresado, sino también deberán ser ponderados los hechos, que pueden ser considerados por la expresión misma del consentimiento, o por el modo de su expresión» (*Fontes C.I.C.,* vol. IV, n. 1050, p. 373). Esto hace que el acto implícito no sea igual que el presunto.

12. Pero a partir de las afirmaciones arriba indicadas, sucede que, si un acto efectivo de la voluntad contrario al matrimonio vale para invalidarlo, la existencia de ese mismo acto no puede depender de la modalidad con la que se manifiesta: así, en consecuencia, la verdadera voluntad del contrayente tendrá eficacia independientemente del modo de manifestarse esta misma. Así pues, la positividad de la exclusión del acto en nada atañe al modo de expresión, sino al primado de la voluntad efectiva. La jurisprudencia concuerda al distinguir la intención del excluyente, que se manifiesta no sólo por las declaraciones

de las partes, sino también por las costumbres efectivas o reales de la parte excluyente o por la aparición de circunstancias añadidas de su mismo modo de vivir o por otras palabras al caso en el que el objeto sea tal que contenga en sí mismo la exclusión de cualquier propiedad o elemento esencial del matrimonio.

Por lo tanto, un acto emitido con una intención implícita, por el modo de actuar del sujeto excluyente, o por varias de las circunstancias añadidas de su vida, puede manifestar una voluntad positiva de excluir el matrimonio o elementos y propiedades esenciales del mismo.

13. Así, pues, de este modo una exclusión puede manifestarse de muchas maneras: bien cuando el contrayente muestra su voluntad contra cierto objeto radicalmente incompatible con la realidad matrimonial por medio de declaraciones judiciales o extrajudiciales corroboradas por los testigos, o bien cuando expresa la voluntad positiva de excluir un elemento o propiedad esencial, demostrada con las circunstancias, y así sucesivamente.

En el género de la simulación, debe ser entendida más ampliamente la serie de hechos concretos que, estando ausente la declaración de una voluntad simuladora o estando opuesto el que simula, con ella se juntan de tal modo que en ellas se permitan identificar las costumbres perpetradas como excluyentes. Además, el Sumo Pontífice Francisco, en su Alocución al Tribunal de la Rota Romana, del día 23 de enero de 2015, afirmaba lo que atañe al modo de hacer y entender del hombre en la sociedad actual: «La experiencia pastoral nos enseña que hoy existe un gran número de fieles…, en cuya historia ha tenido una fuerte influencia la generalizada mentalidad mundana. En efecto, existe una especie de mundanidad espiritual, "El matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno" (Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, 66), impulsando a los contrayentes a la reserva mental acerca de la permanencia misma de la unión, o su exclusividad, que decaería cuando la persona amada ya no realizara sus expectativas de bienestar afectivo». Tal llamada "reserva mental", citada por el Papa Francisco, puede ser manifestada de facto en ciertas costumbres de cualquiera de los contrayentes que, por su propia naturaleza, pongan a la luz, sin ambigüedad alguna, un acto positivo implícito de la voluntad y no simplemente presunto, esto es, realizado por el sujeto, pero en nada expreso de palabra.

Un acto implícito no debe ser confundido con un acto presunto. Mientras aquel acto presunto de hecho es más o menos probable que se ignore su existencia, la cual se deduce de un juicio probable, sin embargo, el acto implícito es un acto existente, que es cierto y con la misma validez y lógica jurídica del acto explícito, la misma positividad: «Pero en la presunción no se declara la positiva existencia del objeto de presunción, sino que se considera esta existencia como más o menos probable [….] es una diferencia esencial entre la positiva afirmación de la existencia del acto (acto implícito) y la afirmación de la probabilidad de la existencia de este acto (acto presumido)» (Z. Grocholewski, *De exclusione indissolubilitatis ex consensu matrimoniali eiusque probatione*, Neapoli 1973, p. 106-107).

14. Para que esté presente un acto de la voluntad, basta la conciencia, de parte del contrayente, de la existencia de un elemento excluido según el principio de derecho natural: "nada es deseado si no se ha conocido previamente" (*nihil volitum nisi praecognitum*); la conciencia requerida de estos elementos esenciales es sólo la conciencia fundamental de ellos mismos, pero la positividad de un acto de la voluntad no es un elemento por así decirlo "puntual" y puede constituir una inclinación constante y prolongada que influye positivamente en la voluntad: «Y finalmente aquel acto positivo de la voluntad puede ser visto y encontrado en un instante, como puede extraerse y deducirse en un hombre constante y de una prolongada tendencia definida hacia algo y a conseguir dentro de unos límites» (*coram* Pompedda, sent. diei 1 iulii 1969, RRDec., vol. LXI, p. 692, n. 4).

Si, por el contrario, el sujeto no conoce, esto es, ignora totalmente, sin un conocimiento mínimo, los elementos y propiedades del matrimonio (can. 1096), de ningún modo está presente el acto de la voluntad, ni siquiera implícito. Por tanto, no debió ser puesto un acto positivo de voluntad por el sujeto, ni puede considerarse que los hechos fueron puestos en el campo de la simulación, si después falta la voluntad misma excluyente. Debe advertirse que la persona que no conoce el objeto y quiere esto eficazmente "querido en sí mismo", quiere simplemente en el mismo acto todas las cosas conectadas inseparablemente con tal objeto "querido en otro".

Aunque los jueces sean competentes, en modo judicial, para juzgar las controversias, su ciencia se debe mover en el campo jurídico y no psicológico, sin embargo, en una *coram* Salvatori del día 25 de noviembre de 2019, se afirma: «A veces la simulación se realiza también implícitamente, a la que la jurisprudencia llama mente retenida. En este caso se debe distinguir bien el proceso psíquico y

psicológico que no se realiza inconscientemente, sino conscientemente y, en su caso, se puede decir tanto directamente (esto es, simulación explícita) como indirectamente (esto es, simulación implícita). Si no nos engañamos, atendiendo también a los criterios deducidos de la ciencia psicológica, se puede proclamar conscientemente una simulación implícita (o indirectamente consciente) cuando pertenece al pre-consciente, pero no al inconsciente» (*Baren.-Bituntina*, A. 166/2019, n.). En caso de simulación implícita, el objeto del acto que se explicita, esto es, aquello que inmediatamente puede ser percibido por los sentidos, en nada es la exclusión del matrimonio o de un elemento o de una propiedad esencial, sino el acto mismo del cual puede deducirse de modo necesario el acto implícito de exclusión de aquellos antedichos, a través de la aplicación de la mente.

15. Lo que atañe a la prueba de la simulación implícita. En estos casos, lo que parece que conviene recordar respecto a la simulación implícita es la ausencia de declaración judicial o extrajudicial por parte del que excluye, incluso cuando esté presente la declaración contraria de la parte demandada, se exige un examen atento o una investigación diligente en torno a la forma mentis de los contrayentes para detectar la verdad acerca de la existencia de un acto de la voluntad, deducido indirectamente por otros hechos, en torno a la personalidad o a las costumbres del presunto simulante. Para este asunto, tiene gran valor cribar la índole general y particular del contrayente, su emotividad, sus manifestaciones de afecto, la capacidad de relaciones interpersonales, la soledad o participación social, también todo lo que exista en relación con el otro cónyuge.

La fuerza manifestada en el modo de actuar del contrayente –los hechos son más elocuentes que las palabras– permite superar presunciones en favor de la validez del matrimonio entre aquellas que interesan para la formación y manifestación del consentimiento. De tal modo, puede conocerse la verdadera voluntad del contrayente, también estando ausente la declaración judicial o extrajudicial del mismo.

El ánimo del juez deberá volverse no sólo hacia aquello que las partes han declarado sobre su matrimonio, sino más bien en aquello que realmente han buscado, hecho que especialmente puede extraerse de sus costumbres o del modo de actuar. En otras palabras, es necesario investigar la presencia de costumbres que, por su misma naturaleza, sin ninguna ambigüedad, ponen a la luz un acto positivo de voluntad producido por el sujeto, pero no expresado en palabras.

16. La intención simulatoria, siempre y sin excepción alguna, debe ser probada en el foro externo, de tal modo que pueda superar la presunción de conformidad entre el signo nupcial y la voluntad interna de los contrayentes según la mente del can. 1101 § 1. Es necesario que la voluntad interna, esto es, la única voluntad existente, aquella real, tenga manifestaciones externas, de tal manera que pueda probarse la voluntad anteriormente dicha en el foro externo.

En el supuesto de hecho de la simulación implícita, el juez intenta conocer la voluntad del contrayente no sólo al investigar manifestaciones externas y explícitas, sino también aquellas – que con frecuencia tienen mayor fiabilidad– halladas en las costumbres o en el modo de actuar: «en efecto, los hechos alguna vez son más valiosos que las palabras, con tal de que, sin embargo, los hechos aducidos sean varios, unívocos y ciertos» (*coram* Bejan diei 19 ianuarii 1966, in RRDec. vol. LVII, p. 15). El mismo Ponente, en otra sentencia suya, de nuevo afirma: «en cuanto los hechos son más ciertos y determinados, por ello se muestra más fácilmente la prueba indirecta de la simulación del consentimiento: en efecto, los hechos a veces son más importantes que las palabras, con tal que los hechos aducidos sean varios, unívocos y ciertos, y de este modo demuestren en la común estimación que la parte demandada no quería atarse con un vínculo perpetuo» (*coram* Bejan, sent. diei 16 iulii 1965, RRDec. vol. LVII, p. 566, n. 5).

Del mismo modo, en una *coram* Defilippi del día 7 de julio de 2005: «Se debe mirar sobre todo la coherencia (o incongruencia) entre "los hechos" y "los dichos". "Los hechos", en efecto, pueden explicar más "los dichos" y volverlos unívocos; pero aquellos también valen para desmentir realmente, de tal manera que deban ser tenidos como meros sonidos de voz vacíos o jactancias» (*Aemiliani seu Carpen*., A. 77/2005, n. 13). Así pues, la obra del juez dedica una parte muy importante al examen de las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes a las nupcias, para sacar a la luz si la biografía de la persona permite reconocer o no la existencia de una voluntad excluyente. La jurisprudencia rotal respecto a la prueba de la simulación advierte: «Tampoco la jurisprudencia ha omitido advertir con frecuencia que los hechos son más elocuentes que las palabras o inducen a una fuerza mayor probatoria, mientras los mismos hechos sean muchos, unívocos o no dependientes de interpretaciones dudosas, llevando a la misma conclusión" (*coram* Serrano Ruiz, diei 7 maii 1999, RRDec., vol. XCI, p. 364, n. 5)» (*coram* Monier, sent. diei 27 octobris 2006, Sancti Sebastiani Fluminis Ianuarii, A. 106/06, n. 6).

17. En una sentencia *coram* Arellano Cedillo leemos: «Los hechos ciertamente, principalmente cuando se trata de un acto implícito de la voluntad, a veces son considerados de mayor valor que las palabras, si son muchos, ciertos, unívocos. La mente del presunto simulante, mostrada ya antes de las nupcias, y su modo de actuar…, o cualquier fin pretendido en cuanto que atañe siempre y por delante de todas las cosas, también ciertamente extraño a los fines esenciales del matrimonio, la forma de comportarse en un matrimonio ya iniciado, un acto positivo con el cual se excluye el bonum…, aunque expresado implícitamente, valen para probar: "a este método debe añadirse el método de valor deductivo como el de valor inductivo, o a partir del modo de actuar referido a aquellos actos que tienden por su naturaleza a poner de manifiesto la voluntad" (*coram* Colagiovanni, sent. diei 28 aprilis 1992, RRDec., vol. LXXXIV, p. 198, n. 13). Si algo falla en el medio de prueba – pongamos la declaración del simulante- la enseñanza del nuevo Código de Derecho Canónico, animada por la caridad pastoral, se detiene en un formalismo mínimo y por medio del can. 1536, § 2- cf. también can. 1573 y 1678, § 1- ofrece una vía similar para considerar las declaraciones de las partes (cf. *coram* Erlebach, sent. diei 29 octobris 1998, RRDec., vol. XC, p. 685, n. 17). Para alcanzar la certeza moral en cuanto a la nulidad del matrimonio, el juez ciertamente debe considerar todas las pruebas, de ninguna manera recogidas en suma aritmética, sino analizadas según su misma gravedad y coherencia. Al considerar este tipo de pruebas e indicios conviene que prestemos atención a aquella celebérrima alocución del Papa Pío XII a la Rota Romana del día 1 de octubre de 1942 que nos enseña: "En ocasiones la certeza moral no resulta sino de una cantidad de indicios y de pruebas, que, tomados singularmente, no valen para fundar una verdadera certeza, y sólo en su conjunto no dejan surgir, para un hombre de sano juicio, alguna duda razonable. De este modo no se cumple de ninguna manera un paso de la probabilidad a la certeza con una simple suma de probabilidades; lo que comportaría una transición ilegítima de una especie a otra esencialmente diversa: eis állo génos metábasis (tránsito a otro género); pero se trata del reconocimiento que la presencia simultánea de todos estos indicios singulares y pruebas puede tener un fundamento suficiente sólo en la existencia de una fuente común o base, de la cual derivan: esto es, en la verdad objetiva y la realidad. La certeza mana, por tanto, en este caso de la sabia aplicación de un principio de absoluta seguridad y de valor universal, lo que se puede decir del principio de razón suficiente. Si, por tanto, en la motivación de su sentencia el juez afirma que las

pruebas adoptadas, consideradas separadamente, no pueden decirse suficientes, pero tomadas unitariamente y como abrazadas en una sola mirada, ofrecen los elementos necesarios para llegar a un juicio seguro definitivo, se debe reconocer que tal argumentación, en principio, es justa y legítima" (cf. *Coram* Jaeger, sent. diei 21 maii 2013, Viterbien, n. 16)» (*coram* Arellano Cedillo, sent. diei 16 novembris 2016, *Bialostocen*, sent. 195/2016, n. 6).

Del mismo modo se afirma en una *coram* Ewers: «En causas singulares un juez prudente debe extraer de todo el conjunto de los actos su convicción, no a partir de una ponderación matemática de los hechos, sino desde una humana y prudente estimación de los asuntos que tocan a los sentimientos y pensamientos más elevados de los hombres» (sent. diei 5 maii 1979, RRDec., vol. LXXI, p. 242, n.4).

18. Cuando el simulante esté ausente en el juicio y, al mismo tiempo, también el actor y los testigos carezcan del conocimiento directo de las palabras mismas del simulante, en una *coram* Salvatori del día 4 de noviembre de 2016, se nos enseña: «En estos casos la sola prueba indirecta del juicio es suficiente para sentenciar con certeza moral, siempre y cuando los hechos sean probados e irrefutables, y desde los cuales se demuestre un acto positivo de la voluntad de manera clara e invencible. En efecto, como puede hacerse también con una prueba deductiva o presuntiva, esto es, cumpliendo con aquello de que "las cosas que en singular no sirven, son útiles una vez reunidas", pero según lo que debe comprenderse, esto es, para satisfacer el axioma: «En efecto, tal puede ser el cúmulo de los indicios que no pueda explicarse suficientemente, si no es por la supuesta verdad del hecho, del que se investiga. Todo, sin embargo, depende de la prudente estimación y persuasión del juez» (F.X. Wernz – P. Vidal – F. Cappello, *Ius canonicum, De processibus*, vol. VI, Romae 19492, p. 485, n. 520). Este modo de pensar en los procesos sobre la nulidad del matrimonio se declaró entonces por jurisprudencia de N. A. F. (ej., *coram* Pinto, sent. diei 22 aprilis 1974, RRDec., vol. LXVI, pp. 272-281; *coram* Pompedda, sent. diei 20 novembris 1989, ibid., vol. LXXXI, pp. 687-689, nn. 5-9), por jurisprudencia de la S. C. del Concilio (*Ead., Resolutio dubii 1 februarii 1868*, in: ASS 3 [1867] p. 408, n. 4) y además por jurisprudencia de la S. Congregación del S. Oficio: «En efecto los hechos pueden ser mostrados por un doble motivo, o por testigos o por documentos dignos de fe, que demuestren directa e inmediatamente los hechos; esta prueba se considera legítima; o por cúmulo, mayor o menor, de indicios, conjeturas y

presunciones, este cúmulo no puede explicarse prudentemente, si no se supone un hecho del que se investiga: esta segunda prueba de los hechos, aunque no es legítima en sentido estricto, se llama equivalente, al faltar la primera y legítima prueba, suele admitirse en los juicios con cierta decisión prudente del juez» (*S. Officium, Instructio ad probandum obitum alicuius coniugis «Matrimonii vinculo»,* 13 martii 1868, in ASS 6 [1870] p. 442)» (*Nictheroyen*., A. 191/2016, n. 11).

19. ***In facto.*** Principalmente, ya desde el inicio de la parte "in facto" de esta sentencia, conviene evitar la confusión entre el orden sustancial y procesal (probatorio) de la exclusión implícita, esto es, es necesario distinguir entre la esencia del acto simulatorio implícito que existe en el orden sustancial y su manifestación por signos externos que se colocan en el ámbito probatorio.

En esta causa podemos hacer nuestras totalmente las afirmaciones que, en aquel tiempo, en una *coram* Annè del día 18 de noviembre de 1966 ya se leían: «La intención, sólo significada implícitamente, contra una propiedad esencial del matrimonio, no se prueba fácilmente. En conclusión, en efecto, debe haber constancia, aquí, de aquellos actos o dichos del simulante que se declara que contienen internamente una simulación intencionada, y, de ahí, del nexo entre los hechos y los dichos y la intención meramente interna de simular, mediando así necesariamente, de manera que sólo puedan significar la simulación contenida en ellos» (Parisien., A. 168/1966, n. 4).

Así pues, en este proceso, nuestra función, por una parte, consiste en la investigación, según el método judicial, de la *forma mentis* de la demandada acerca de su voluntad de contraer matrimonio; para que la *forma mentis* se extraiga de este modo, el único camino es el examen diligente en torno al criterio establecido por la jurisprudencia rotal, esto es, en la aplicación de presunciones del can. 1584. Porque se trata de detectar el verdadero objeto matrimonial pretendido por la demandada, en otras palabras, debe ser comprendido el modelo de relación matrimonial que la demandada, de modo determinado, deseaba instaurar.

Por otra parte, es cometido Nuestro indagar profundamente, en primer lugar, si ella misma eligió o no, intencionadamente, su consentimiento; y finalmente también en cuanto a si tal intención matrimonial, en su núcleo esencial, mantuvo o no una verdadera voluntad implícita de contraer incompatible con un verdadero matrimonio. En todo caso, cualquier falsa reconstrucción de los hechos debe ser respondida por el Juez; en efecto siembre se debe huir de tal peligro.

Como ya en la parte "*in iure*" de esta sentencia hemos expuesto ampliamente, «los hechos ciertamente, también principalmente cuando se trata de un acto implícito de la voluntad, finalmente se consideran más valiosos que las palabras, si son muchos, ciertos, unívocos. Para alcanzar la certeza moral en cuanto a la nulidad del matrimonio, el juez debe considerar todas las pruebas, de ninguna manera recogidas en suma aritmética, pero observadas con la fuerza y la coherencia de estas». En este proceso se trata de la simulación implícita de los bona sacramenti y prolis por parte de la mujer demandada, que fue declarada ausente en el juicio en las dos instancias. Solamente en las actas están presentes dos cartas, enviadas por la demandada a los Tribunales, que hacen patente de modo cierto su misma voluntad de contraer.

20. En el primer grado de juicio, la instrucción se llevó a cabo por examen de la parte actora y de dos testigos, esto es, de la madre del actor y de su hermano; la mujer demandada fue declarada ausente del juicio por decreto del Juez, pero en los actos está presente una carta de la misma contrayente enviada al Tribunal de primera instancia en la que manifiesta que ella no quería participar de ningún modo en el proceso. En segunda instancia, solamente consta la nueva declaración del varón actor y la mujer demandada, por el contrario, rechazó asistir ante el juez y envió una nueva carta, afirmando que ella no tenía ninguna voluntad de participar en esta causa; por lo tanto, fue declarada ausente del juicio. Mientras que ante la Rota tanto el varón actor, como su madre y su hermano, que ya comparecieron en primer grado de juicio, fueron examinados de nuevo. Por lo tanto, todas las pruebas recogidas en este proceso surgen solamente de las declaraciones del varón actor y de su madre y su hermano. Por esta razón, es de gran importancia cribar la credibilidad del varón actor y de los testigos, porque podemos llegar a la demostración de la exclusión por parte de la mujer demandada en las mismas declaraciones. Además, en esta causa es particularmente necesario detectar y comprender la "*forma mentis*" de la demandada sobre la institución matrimonial, porque de esto depende la verdadera cualidad de su mismo consentimiento auténtico, divulgado en el foro externo por sus mismas acciones, costumbres y hábitos; demostrado esto, en cuanto último grado, conviene comprender si en el momento de la prestación del consentimiento, la misma *forma mentis* fue observada plenamente o, por el contrario, la misma demandada cambió radicalmente las opiniones y juicios iniciales en su voluntad de desposarse.

Por esta razón, es importante, como enseña la jurisprudencia rotal, el examen atento del origen social, el ámbito familiar, la formación, las costumbres, la índole, la emotividad, la mente, la sociabilidad, la convicción ideológica, la instrucción religiosa, la capacidad de relación y el modo de actuar y de vivir de la parte simulante; todas las cosas mencionadas más arriba en relación con el otro cónyuge deben ser cribadas adecuadamente por el Juez junto con todos los hechos y circunstancias objetivas y que revelan la intención matrimonial de la demandada.

21. Los Padres abajo firmantes, según la Jurisprudencia de Nuestro Foro, así como la probada doctrina, consideramos que la sentencia en favor de la nulidad decidida por el tribunal de primera instancia debe ser confirmada. Así pues, los Jueces de primera instancia resumieron los hechos de la siguiente manera: "Los testimonios indican, o al menos indican la posibilidad, de exclusión de la indisolubilidad matrimonial y de los hijos por parte de la mujer. Su convicción deriva del hecho que la mujer no tenía una educación cristiana, no le daba importancia al matrimonio en la iglesia, no entendía el matrimonio como es comprendido por la Iglesia con miras a la indisolubilidad, fidelidad y procreación de la prole, su matrimonio era egoísta, sin un real interés por el bienestar de la familia, lo principal para ella era la carrera, la danza, no la familia en la que hubiera vivido fielmente por el marido y los hijos" (Summ., p. 66/21).

En sus *animadversiones*, el Defensor del vínculo designado se manifiesta concorde con los Jueces del Tribunal de segunda instancia que decidieron una sentencia negativa, y así afirma: "Claramente apareció una triple dificultad contra la nulidad del matrimonio: primero, en base a la ausencia de la parte demandada por todo el espacio de tiempo; por otro lado, en relación a la ausencia de una verdadera (y suficiente) confesión extrajudicial; en tercer lugar, en base a la aceptación de los bienes y fines del matrimonio al menos según el derecho natural… En los hechos B. muestra por medio de dos cartas enviadas a los Tribunales de primera y segunda instancia su posición, pero nunca remitió ni manifestó su verdadera y propia confesión sobre los fines y bienes excluidos que recoge el *Dubio* de la causa. En la primera carta no afirma nada, tanto explícita como implícitamente, sobre las exclusiones perpetradas deliberada y voluntariamente" (*Animad.*, p. 5/9). No obstante, los Padres de Turno mantienen que conclusiones de este tipo son reductivas y que en nada se dan razones acerca del modo insólito de actuar de la mujer; además, el mismo Defensor del Vínculo y el Tribunal de segunda instancia no pueden restringir un acto positivo de la voluntad a la sola

intención revelada explícitamente. En este caso se trata sobre la exclusión implícita que, por otra parte, no debe confundirse con cierta intención genérica.

A partir de un examen atento de todos los factores y pruebas presentes en este proceso, los Padres abajo firmantes, procediendo por vía deductiva, al aplicar en el caso aquella sentencia "*quae singula [demonstrata] non possunt, collecta adiuvant*" ("lo que por separado no aprovecha [en orden a la demostración], unido ayuda" " (cf. supra n. 18), consideramos que la mujer demandada excluyó con un acto positivo implícito al menos los *bona sacramenti* y prolis al contraer matrimonio; en efecto, se trata de una exclusión implícita, sustentada en la singular filosofía de vida de la mujer demandada y en su proyección del modelo de pseudo matrimonio en el matrimonio que ella misma pretendía celebrar; sin embargo, hasta este punto respecto a otros capítulos de nulidad en la fórmula concordada del dubio, como la exclusión de los bona fidei y coniugum, estos en los autos en nada han sido probados.

22. En primer lugar, para alcanzar la necesaria certeza moral, de modo que los Jueces en esta causa matrimonial puedan discernir, se ha de valorar mucho y especialmente la credibilidad del varón actor y de los testigos cuando, como en la presente causa, se trata de una simulación implícita cuyo proceso se concluye en el interior del simulante, y más cuando la mujer demandada es declarada ausente del juicio. De la misma manera, el juicio sobre la credibilidad de estos es de máxima importancia. El actor varón se mantuvo completamente constante al narrar y explicar las circunstancias particulares del matrimonio, tanto lo que respecta al modo de actuar de la mujer demandada como lo que respecta a las causas del fracaso del matrimonio. Igualmente se debe advertir que el tratamiento mismo de su causa ante el Tribunal Eclesiástico se dirige a resolver una cuestión suya de conciencia, porque las cuestiones de naturaleza civil ya han sido dirimidas en la sentencia de divorcio.

Está presente en favor de la credibilidad del actor el testimonio de su párroco: "Con seguridad es honesto y sincero" (Summ., p. 25); y los testigos del mismo actor (su madre y su hermano) confirman esto (Cf. Summ., 29/2; 41/2). Los padres abajo firmantes mantienen que el varón actor es creíble, atendidas la coherencia interna de sus declaraciones y la conformidad objetiva de sus respuestas con los hechos. La madre, testigo del actor, goza de máxima credibilidad, y así escribe su párroco: "Actúa con el deseo de seguir los Diez Mandamientos y su conciencia, goza de la mejor reputación..., nunca he dudado de su honestidad" (Summ., p. 37-38). Del mismo modo, en cuanto al testigo hermano del actor, su párroco así se

expresa: "Goza de la mejor reputación que una persona puede tener... es una persona ejemplar" (Summ., p. 48). Por lo tanto, según este testimonio, el hermano del varón actor también goza de verdadera sinceridad y credibilidad.

23. En esta causa, se trata de los jóvenes, que se conocieron en la escuela superior en el año 2001, porque ambos frecuentaban la misma aula; al instante forjaron una relación de amistad y, pasado un breve tiempo, comenzaron una relación de noviazgo y también llegaron rápidamente a la intimidad. Terminados los estudios universitarios, instauraron una convivencia modo uxorio; en aquel tiempo el uno y el otro empezaron a hablar de común acuerdo sobre la oportunidad de contraer matrimonio. Efectivamente el tiempo de relación prenupcial duró en torno a siete u ocho años. Según las declaraciones del varón, poco antes de las nupcias la mujer, que ya entonces tenía una nula formación cristiana y una mentalidad vana en demasía, comenzó a buscar, sobre todo, la carrera de bailarina y a poner todas las cosas bajo este fin, también la relación con su esposo y las futuras nupcias, esto es, la misma institución matrimonial la subordinaba a la realización de la carrera de bailarina, como único fin de su vida, las demás cosas tenían una importancia secundaria.

Para extraer la verdad en esta causa es necesario cribar diligentemente la índole y formación religiosa de la mujer demandada, especialmente en cuanto a su mentalidad en torno al matrimonio o a su persuasión intelectual o existencial; por esta razón debe ser examinada su educación religiosa para conocer su verdadera persuasión acerca de la institución matrimonial.

El varón y sus testigos describen el ambiente familiar de la mujer, desde el que emerge que la demandada había crecido en un contexto ajeno a la fe católica; en su primera comparecencia ante el Juez el varón afirmó: "por el lado religioso no eran practicantes. Su padre ha recibido los sacramentos, pero no practicaba la fe. Fue influido por el hecho de que su mujer y sus hijas no habían sido llevadas a la fe… No sé definir con precisión qué signifique la fe para ella. Ella cree en algo, pero no en Dios, ni en la Iglesia. No practica la fe, tiene un enfoque contrario" (Summ., p. 17/3,4). Y en su tercera declaración añadió: "B. no había sido educada en el espíritu de la fe" (Summ., p. 83/6). Por su parte, la testigo madre del actor afirma: "No frecuentan la Iglesia... no era creyente ni nunca lo será" (Summ., p. 29/3, 30/4). En el mismo sentido otro testigo declara: "No frecuentaban mucho la Iglesia, podría decir que ella no ha rezado nunca, no la he visto antes en la Iglesia" (Summ., p. 41/3) y el mismo testigo en su segunda declaración confiesa: "B. venía de una familia no practicante de la fe y actuaba como si no se tomase

las cosas en serio" (Summ., p. 128/3). La misma mujer demandada, en su primera carta enviada al Tribunal de primera instancia, escribe: "no me estoy encontrando con sacerdotes de ninguna iglesia, no frecuento iglesias. No estoy en contacto con ninguna iglesia y no pretendo hacerlo" (Summ., p. 26).

Desde las declaraciones del varón y de los testigos podemos deducir con gran claridad que la demandada en nada concordaba con los principios esenciales de la Iglesia; sin embargo, este hecho solamente indica la mentalidad de la mujer y puede ser compatible con la convicción en favor de una verdadera antropología, pero como en esta causa veremos, la misma mujer tenía una mentalidad contraria a la verdadera institución matrimonial y a sus principios. Por tanto, no puede dudarse que cuanto menos la formación religiosa de la demandada había sido en todo ajena a la doctrina de la Iglesia.

24. Para detectar la verdadera intención conyugal de la mujer demandada, es de gran importancia el examen atento de las dos cartas de la demandada enviadas a los Tribunales de primera y segunda instancia. En la primera carta ella misma escribe: "Estoy de acuerdo con todo aquello que satisfaga al actor... Estoy dispuesta a subscribir todo lo que sea necesario para anular la validez del matrimonio canónico" (*Summ.*, p. 26). La demandada en su segunda carta declara con gran precisión que ella no tiene ninguna preocupación en cuanto al proceso de nulidad, pidiendo insistentemente que el Tribunal nunca se comunique con ella: "querría nuevamente, claramente y al mismo tiempo por última vez, pedir que dejen de contactarme para este procedimiento porque no tengo interés alguno en ocuparme de este proceso. Estoy oficial y correctamente divorciada, según la ley de la República Eslovaca, del señor A. y no me interesan otras instituciones, no las considero ni importantes ni oficiales... Como ya les he escrito en el correo electrónico del 25.10.2015 autorizo al Sr. A. a firmar por cuenta mía todos los documentos relativos a la nulidad del matrimonio canónico y todavía una vez más y por último les pido no contactarme. Si continúan haciéndolo, a pesar de mi petición, no responderé más... No quiero que me envíen, por otro lado, ningún documento relativo a este proceso. No me envíen nada después de la terminación del proceso" (*Summ.*, p. 76-77).

Los Padres abajo firmantes como no podemos concordar en nada con los argumentos aducidos por el Defensor del Vínculo en sus animadversiones acerca de su interpretación de las cartas de la demandada, cuando afirma: "tampoco aquí B. afirma nada, directa e indirectamente, sobre la deliberada intención exclusoria,

formada en tiempo prenupcial y aplicada al consentimiento… de ningún modo se puede comprobar si esto demuestra el desprecio hacia la doctrina matrimonial de la Santa Iglesia, y aversión alguna hacia los principios de derecho natural matrimonial" (Animad., p. 5/11,12). Por nuestra parte, mantenemos que tales afirmaciones en nada exponen toda la verdad; ciertamente estas palabras de la demandada no son por sí mismas suficientes, pero, por el contrario, revelan un gran indicio, que debe estimarse a la luz de todos los hechos. De esta manera, a partir de las palabras de la demandada, podemos deducir sin duda y a ninguno escapa, que ella misma nos confiesa que no tiene fe ni religiosidad, ni tiene ninguna confianza respecto a la Iglesia; además, es cierto también que para la demandada el matrimonio era un simple contrato, que no asumía ningunas obligaciones, ni hacia el varón actor, ni hacia la Iglesia.

25. En lo que atañe al tiempo esponsalicio, tanto el actor como los testigos declaran que, desde el inicio, todas las cosas procedían bien, pero al final el matrimonio fue mal, porque la verdadera causa del fracaso surgió poco antes de las nupcias y pervivió durante la breve convivencia matrimonial, cuando comenzó la mujer a estimar más su carrera como bailarina que la convivencia esponsal, su esposo y el futuro matrimonio. Para comprender esta circunstancia conviene recordar las características de la demandada; entonces tanto el varón como los testigos concluyen, sin duda alguna, afirmando que la mujer era muy egocéntrica e inmadura: "Todo – dice el actor – giraba en torno a ella… Dos años antes del matrimonio la ayudaba con su carrera y con los cursos de danza. La sostenía en sus actividades e intereses" (*Summ*., p. 119/6, 7).

La madre del actor recuerda que "B. era inmadura... a mi parecer ella pensaba que siempre hubiese alguno que cuidara de ella. Ella sólo pensaba en sus asuntos" (*Summ*., p. 124/8). Y con gran precisión confiesa: "su único sueño era bailar... he pensado que sería su inmadurez, pero pensaba, en cambio, que después de haber terminado los estudios... cambiaría... quería sólo bailar" (*Summ*., p. 30/4). Y añade: "Me parece que ya poco antes del matrimonio no se interesaba por nada... he tenido la sensación de que ella no tenía prisa de tener hijos, quería sólo bailar" (*Summ*., p. 31/7, 32/8). Tiene gran importancia la conclusión del hermano del varón actor presentada en segunda instancia, cuando afirma: "Antes de su matrimonio me parecían como unos enamorados del colegio. Para las dos fue su primera relación y eran capaces de discutir por cualquier cosa. A mí esto me parecía como cosas de niños... discutían por cosas estúpidas. A. ayudaba a B. para que ella

pudiese bailar y además estaban ligados afectivamente" (*Summ*., p. 128/1). La parte actora y los testigos afirman a una voz acerca de los peculiares modos de actuar de la demandada y unánimemente confiesan el deseo de la demandada de desarrollar la carrera de bailarina.

26. En lo que respecta a la decisión de matrimonio de la mujer demandada, la ligereza en la elección nupcial de la mujer parece probada también desde las razones que la condujeron a ella misma a las nupcias: después de la convivencia *more uxorio*, por una parte, podemos deducir de las actas que había deseado ir como mujer al altar, pero por razones ajenas a la institución natural del matrimonio; por otra parte, ella misma contrajo matrimonio en la Iglesia solo para hacerle un favor al varón y a su familia, tal y como el actor testifica: "vengo de una familia creyente, por lo tanto habíamos planificado el matrimonio en la iglesia en base a mi propuesta. B. ha tenido desde el inicio reservas sobre el matrimonio en la iglesia, pero yo he insistido"; "hemos afrontado los temas relativos al matrimonio en la iglesia. B. no era creyente, el matrimonio se ha celebrado en la iglesia por voluntad mía, yo lo quería"; "ella lo había aceptado por darme gusto a mí y a mi familia. También B. sobre esto ha dicho abiertamente que no tenía necesidad de un matrimonio católico" (*Summ*., p. 4; 82/2 et p. 118/3); De nuevo, el varón actor confiesa: "pienso que se ha desposado conmigo sólo porque no conseguía resistir a las presiones de los padres, del ambiente, de las obligaciones financieras compartidas" (*Summ*., p. 22/24).

El testigo hermano del varón con gran claridad atestigua: "A. tenía un apartamento, por eso tenía un lugar donde habitar y vivían juntos incluso antes del matrimonio. […] Él estaba tan enamorado, que sabiendo que B. quería bailar, entonces la ayudaba en esto […] Su proyecto común estaba fundado sobre valores mundanos" (*Summ*., p. 128/5; p. 129/ 6). Sin embargo, no se deben olvidar las palabras del hermano del actor según las cuales "Ahora entiendo que, así como percibían el tener un problema en su relación, A. deseaba unirla a sí, para no hacerla escapar, y ella conocía sus debilidades y ha intentado de todos modos salvar su relación de esta manera" (*Summ*., p. 42/5).

De nuevo están presentes en la mente de la mujer muchísimas dudas en torno al futuro conyugal, como el actor nos ilustra bien: "Nuestra relación ha empeorado en torno a los 3 ó 4 meses antes del matrimonio. Ha dejado de hablarme de sus sentimientos y ha comenzado a dedicarse más al trabajo y a los amigos. No pasábamos juntos nuestro tiempo libre. Todo ha sido muy veloz. Cada uno de nosotros

teníamos muchos compromisos. Sentía que no ya no teníamos la felicidad. No he mostrado ante las personas que algo no fuese bien. Su comportamiento era cada vez más independiente, tenía su trabajo, durante el fin de semana actuaba, por la tarde durante la semana entrenaba. No he tenido más control de la situación. Me ha dicho que tenía dudas, que se estaba encontrando a sí misma. Esto acaecía en el período en que conoce nuevos colegas en el extranjero, y ha establecido una relación más estrecha de trabajo y personal con un hombre, con el cual más tarde establecerá una relación; ha cambiado completamente. No se interesaba más de nosotros como cónyuges" (*Summ*., p. 20/13). "Sobre un aspecto del rito matrimonial – dice el actor acerca del acto positivo de voluntad de la mujer– hemos discutido un poco, pero ella ha dicho que si yo lo hubiese querido lo hubiese dicho en el rito matrimonial. Ella lo toma como un deber. Ha percibido el rito religioso como real, pero no delante de Dios, sino sólo ante nosotros mismos" (*Summ*., p. 19/11; 4; 83/6; 118/3).

27. En nuestro caso, la convivencia conyugal no fue llevada desde el inicio serena y duró brevemente, a saber, cinco meses. Era cosa cierta que tan firme y errado era el propósito de la mujer que tan solo después de cinco meses la misma demandada había abandonado la casa. En su libelo comunicado a la demandada, el varón declara: "La vida conyugal no ha comenzado a funcionar después del matrimonio… pasábamos mucho tiempo en el trabajo y el resto del tiempo lo dedicábamos a nuestras actividades. Cuando quería cambiar esta situación no se interesaba… ni de hacer nuestras actividades en común… poco después se ha mudado del apartamento en el que vivíamos" (*Summ*., p. 4).

No debe olvidarse que las partes habían vivido *more uxorio* desde el año 2007; además, es un hecho revelador que, inmediatamente después de las nupcias, la demandada no había manifestado preocupación alguna hacia su marido o la convivencia matrimonial; es un claro indicio de cuál era su verdadera intención matrimonial, esto es, totalmente contraria al matrimonio; de nuevo el actor en su primera declaración testifica: "Hemos vivido juntos sólo 5 meses después del matrimonio, B. no se interesaba más de mi, no pasábamos el tiempo juntos. Había muchas discusiones. Muy raramente nos encontrábamos íntimamente. Estaba irritada por cualquier cosa que no mirase a sus intereses y su trabajo. Desde diciembre de 2009 no nos hemos comunicado ni vivido juntos" (*Summ*., p. 24/32). Ante nuestra mirada debe tenerse presente la advertencia que se hacía en una *coram* Emm.mo Staffa, como en nuestro caso sucede: «La brevedad de la duración de la

vida conyugal siembre debe ser tenida en cuenta como indicio de nulidad del vínculo […] por un positivo acto de la voluntad que excluye algún elemento esencial del matrimonio» (*Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae*, *coram* Em.mo Staffa, sent. diei 29 novembre 1975, *in Periodica de re morali canonica liturgica* 66 [1977], p. 323, n. IX).

De nuevo el actor, en su segunda declaración, con gran sinceridad describe claramente el modo de actuar de la mujer: "al final de nuestra convivencia era titubeante respecto a permanecer conmigo o esperar los acontecimientos sucesivos. Su prioridad era el trabajo y su carrera, los niños podían obstruirla. B. desde el inicio de nuestra convivencia tenía otra prioridad, no los hijos. Pienso que B. tenía programado su futuro en otro lugar, fuera de Eslovaquia y no quería vivir conmigo por mucho tiempo, por lo que no quería estar atada por los hijos. Esta intención ha sido confirmada por el hecho de que ahora vive en Inglaterra" (*Summ*., p. 82/4).

En su última declaración, el varón actor declara: "No se daba más la vida común del matrimonio… nuestras relaciones se enfriaron y por parte suya notaba que sus intereses eran diversos de los míos… se ha vuelto fría… Durante aquellos pocos meses de nuestra vida matrimonial, B. ha comenzado a separarse. Era capaz de ponerse toda la noche delante del ordenador y comunicar con la gente del extranjero, con su grupo de danza… Después del matrimonio nuestra vida conyugal íntima se daba solamente por iniciativa mía, B. intentaba evitarla y al mismo tiempo exigía practicar la anticoncepción" (*Summ*., p. 119/8).

La madre del actor, que mira al modo de actuar de la demandada después de las nupcias, reconoce: "B. vivía sólo para su mundo y su baile… Pero en aquél tiempo el baile era para ella la prioridad número uno y no se interesaba por otras cosas, este era su trabajo… Quería hacer carrera" (*Summ*., p. 123/3). En el mismo sentido, el hermano del actor afirma: "B. quería tener una escuela de danza, tenía su proyecto de negocio… para B. la carrera ocupaba el primer puesto" (*Summ*., p. 128/3).

28. Las causas de la simulación y de celebración tienen gran importancia, ya que ofrecen un resumen biográfico en el que se sustenta razonablemente el acto de la exclusión. Sea como fuere, no se trata de dos actos positivos de la voluntad para contraer inválidamente, sino que en el proceso simulatorio realmente sólo se da una voluntad del simulante, cuyo objeto contradice una verdad esencial del matrimonio. En cuanto a la *causa simulandi*, conviene

recordar, en primer lugar, la total ausencia de fe en la mujer: "hemos comenzado a afrontar los primeros obstáculos en la fe. Ella no estaba interesada en el matrimonio en nuestra parroquia y ni tan siquiera en recibir los sacramentos. Si hubiéramos actuado según su querer, habríamos hecho un matrimonio civil. Durante el curso prematrimonial expresaba opiniones negativas sobre los temas, y el matrimonio en la iglesia tenía para ella el mismo valor que el matrimonio civil, que podía, por tanto, ser anulado en cualquier momento… Ha aceptado la ceremonia en la iglesia sólo por mí, tomándola como un acto oficial. B. tenía un talante liberal y moderno respecto al matrimonio… Para B. el matrimonio en la iglesia ha representado una formalidad, con la posibilidad de dejarme en cualquier momento" (*Summ*., p. 4; 17/3; 83/6). Los Padres abajo firmantes sopesaron atentamente el acto de consentimiento de la mujer demandada, teniendo ante los ojos sus mismas cualidades, condiciones, circunstancias y qué pacto conyugal buscaba la mujer demandada y sus posibilidades respecto a la capacidad de obligarse y cumplir sinceramente. Del todo débil fue la causa contrahendi, y también el deseo de celebrar nupcias era simplemente por motivos estrictamente sociológicos y para seguir la tradición familiar.

29. En esta causa los hechos son muchos, ciertos y unívocos, así como coherentes entre sí y graves. De todos los hechos probados en esta causa podemos conocer la forma mentis de la demandada respecto al matrimonio, y no hay ninguna razón a favor de encontrar un indicio que Nos permita deducir que la mujer al contraer matrimonio no la tuviese, sino que más bien al contrario: consta que la mujer en el momento de la prestación del consentimiento lo había expresado aplicando la *forma mentis* que determinaba toda su vida, de tal modo que podemos afirmar que esta *forma mentis* era su modo de vivir, su modo de existir, también presente en la convivencia matrimonial. Por lo tanto, podemos concluir que existe la intención de exclusión con un acto positivo implícito de la voluntad, ya claramente contenida o en su *forma mentis* o en su intención matrimonial. En efecto, una exclusión implícita solamente se tiene si necesariamente se contiene en otro acto de voluntad.

Desde una atenta investigación de las declaraciones del actor y los testigos, cribados los restantes elementos de prueba según la ley canónica, sopesados los hechos y las circunstancias en torno al modo de comportarse de la demandada, puede concluirse en favor de la carencia, en ella, de un verdadero consentimiento conyugal. Así pues, según los hechos demostrados, es evidente que la mujer no

había aceptado de modo implícito que el pacto conyugal crea un vínculo definitivo y perenne. Está presente un acto implícito excluyente, no presunto ni interpretativo.

Sea como fuere, debe notarse que el acto de la mujer no puede confundirse con un estado de duda o temor hacia un futuro incierto, ni con una llamada mente divorcista, estas circunstancias pertenecen al ámbito de las motivaciones de la decisión. Ella, reservándose de modo implícito una propiedad esencial del pacto conyugal, o excluyendo la indisolubilidad, contrajo un matrimonio que pudiese ser disuelto según inciertas, y hasta futuras, circunstancias, y los propios gustos. De las actas y pruebas resulta patente que la mujer había excluido el *bonum sacramenti* (cann. 1056, 1101 § 2). Según la constante jurisprudencia de Nuestro Foro, excluye la indisolubilidad o quien retiene para sí el derecho de disolver absolutamente el ligamen del matrimonio, o quien se propone hacer esto de modo hipotético.

Del mismo modo, la exclusión de la indisolubilidad de modo implícito por parte de la mujer se demuestra de manera evidente. Por lo cual, estando presentes tantos elementos ciertos como graves, no sólo es legítima sino necesaria la aplicación al caso de esta razonable presunción: no se trata de una mera intención de la contrayente de no aceptar la indisolubilidad del matrimonio, sino de la positiva voluntad de la mujer de no asumir la indisolubilidad como carga conyugal, esto es, de una voluntad positivamente contraria al *bonum sacramenti* o indisolubilidad, que es un elemento esencial del verdadero consentimiento matrimonial e inescindible del pacto conyugal. Así pues, están presentes en los hechos argumentos y razones, no meras conjeturas, para concluir que la mujer demandada parece muy mundana, con una mentalidad contraria a la perpetuidad del vínculo matrimonial, y que no concebía el matrimonio sino como susceptible de ruptura si cualquier circunstancia hubiese impedido su carrera.

30. Como ya más arriba en la misma sentencia se demuestra, la intención de la mujer demandada contra el matrimonio es clara. En la voluntad de la mujer se evidencia de modo implícito la exclusión del bien de la prole. En efecto, está presente el desmesurado deseo de la demandada en favor de la llamada "carrera", pero no en favor de constituir una familia (Cf. *Summ*., p. 18/8; 82/4; 117/1 et 128/3). Por este motivo los cónyuges siempre adoptaron cautelas (*Summ*., p. 21/18) y cuando estalló la duda, poco antes de las nupcias, acerca de su posible embarazo, la mujer se aterrorizó: "en torno a tres meses antes del matrimonio no ha tenido la menstruación y he entendido por primera vez

que algo no marchaba. Ella se asustaba con la idea de quedar embarazada, pero no era verdad… sólo después del divorcio ha admitido que en aquel momento se ha dado de verdad cuenta de que no quería tener un niño conmigo y que no sentía ya más aquello que sentía primero" (*Summ*., p. 4).

Parece también probada la voluntad de la mujer contra la generación de la prole, es decir, la dilación sine die: "poco antes del matrimonio me he dado cuenta de que ella, probablemente, hubiese querido detener la celebración del matrimonio mismo, pero no sabía cómo hacer. Yo quería tener hijos en el matrimonio, quería crear una familia. Yo nutría respeto por B. y quería vivir con ella en unión matrimonial. Ya antes del matrimonio era evidente que el tema de los niños quería reenviarlo a más tarde. Si se hubiese quedado embarazada en aquél tiempo, esto habría arruinado sus proyectos de carrera profesional. Por ello reenviaba la procreación de un niño a un momento posterior y se había manifestado de manera expresa: "Un niño ahora no". Por este motivo quería usar anticonceptivos" (*Summ*., p. 118/2).

El testigo hermano del varón declara que "con nosotros no ha hablado ni de familia ni de hijos" pero también, él mismo añade "antes del matrimonio, durante una visita, B. ha dicho que el primer hijo lo habría tenido en 2013. Mi hermano lo ha escuchado y parecía que no le importase… antes del matrimonio había sucedido una situación en la que lo podían haber tenido, B. estaba muy asustada" (*Summ*., p. 41/4 et 14). Y agrega: "después del matrimonio sus actividades de danza eran todavía más intensas que al inicio" (*Summ*., p. 47,28). El mismo testigo en su última declaración confiesa: "Tenía la impresión de que para B. la carrera tenía el primer puesto y que un niño hubiera sido un obstáculo. También cuando hablábamos juntos, no he escuchado que se hubiera expresado de querer un niño. Escuchaba, sobre todo, que ella hablaba de sus proyectos de carrera " (*Summ*., p. 128, /3). El varón recuerda que después del divorcio – en tiempo no sospechoso – la mujer confesó su exclusión de la prole por muchas razones, pero principalmente por no limitar su profesión y porque "no está segura de si todavía me ama" (*Summ*., p. 20/15).

Todas las circunstancias post-matrimoniales, en este caso, son más fuertes que las palabras y las elucubraciones; por lo tanto, la exclusión del bien de la prole se realiza de modo implícito y, sin duda alguna, se prueba por el constante modo de actuar de la demandada.

31. De lo alegado y probado podemos deducir que la intención matrimonial de la demandada en el momento de la prestación del consentimiento era completamente contraria a los principios esenciales del matrimonio, tanto sacramental como natural. El objeto matrimonial pretendido por la demandada era con gran precisión total y completamente incompatible con el matrimonio cristiano-natural.

Es claramente patente que su intención o voluntad había sido totalmente subordinada y condicionada al éxito de su llamada "carrera" de bailarina, además de que su mentalidad práctica e intelectual era ajena a la fe católica y sobre todo "mundana", y como en sus escritos enviados a los tribunales abiertamente había manifestado que en ningún momento tuviera para sí tanto la institución matrimonial como su verdadero y propio matrimonio concertado. Como ya más arriba dijimos, "en efecto la exclusión implícita se tiene solamente si necesariamente se contiene en otro acto de la voluntad".

La razón de la mujer de comportarse durante la vida común (cinco meses) buscando su propia libertad, fue completamente coherente con su decisión al contraer matrimonio; la misma señora demandada en sus cartas ha confesado que ella para nada deseaba prestar el consentimiento del matrimonio; ciertamente el objeto de su voluntad estaba vacía, rechazando asumir y cumplir las obligaciones de modo íntegro, del mismo modo que podemos afirmar con certeza moral que la intención matrimonial de la demandada contenía un acto positivo implícito respecto al núcleo esencial de la intención matrimonial misma, al menos contra la indisolubilidad y la prole conyugal. Esto se deduce por el modo de actuar de la mujer en el juicio, como por las declaraciones del varón y de sus testigos, como por la breve vida conyugal.

Con la máxima certeza podemos deducir que la mujer implícitamente había excluido, en su voluntad, el *bonum sacramenti* y *prolis*, comenzando las nupcias. Todas las circunstancias son más importantes que las palabras y las elucubraciones; la positividad de la exclusión de la prole se deduce directamente y se prueba, sin duda, del continuo uso de medios anticonceptivos por parte de la mujer, mientras duró el matrimonio, porque ella buscaba sobre todo solamente su llamada "carrera". Consta de lo declarado y lo probado, el modo completo de comportarse de la mujer, coherente con la positiva voluntad contraria al bien de la prole y comprendida ya ciertamente desde las nupcias.

32. Sopesadas todas estas cosas de manera madura tanto *in iure* como *in facto*, nosotros, los Padres de Turno abajo firmantes, en una sesión del Tribunal y teniendo sólo a Dios ante los ojos, invocado el nombre de Jesucristo, decidimos, declaramos y definitivamente sentenciamos respondiendo al *dubio* propuesto:

Afirmativamente, o consta la nulidad del matrimonio, en este caso.

De esta manera nos pronunciamos y confiamos a los Ordinarios del lugar y ministros de los Tribunales, a los que compete, que notifiquen Nuestra definitiva sentencia a todos de los que les interesa, y la entreguen para su ejecución a todos los efectos del derecho.

En Roma, en la sede del Tribunal de la Rota Romana, el día

Felipe Heredia Esteban, *Ponente*

Davide Salvatori

Alejandro W. Bunge

Desde la Cancillería del Tribunal de la Rota Romana, el día…

Esta sentencia, como es confirmatoria de otra sentencia, se hace ejecutiva.

De la misma manera es derecho de las partes, sin que nada en contrario se los impida, que una vez recibida la notificación de la sentencia, puedan contraer nuevas nupcias.

De la Cancillería del Tribunal de la Rota Romana, en el día

COMENTARIO

La sentencia objeto de este comentario puede tener notable interés para los estudiosos del derecho canónico y, muy especialmente, para los operadores jurídicos de las causas de nulidad matrimonial -jueces, defensores del vínculo, abogados…- en cuanto que analiza en profundidad una cuestión, la del acto de voluntad implícito, que suele arrojar no pocas dudas en la tramitación de los procesos de nulidad por simulación[2], especialmente en aquellos casos de ausencia de la parte simulante, o también en aquellos casos en que la parte simulante se limita a negar la simulación, quizás por motivaciones subjetivas interesadas, sin aportar datos significativos que corroboren sus afirmaciones.

Se trata de una sentencia rotal, dictada en tercera instancia, tras una primera sentencia afirmativa y una segunda desestimatoria, que declara nulidad por exclusión de la indisolubilidad, de la fidelidad y de la prole por parte de la mujer, pese a la negativa de la demandada a participar en el proceso.

La sentencia presenta un *In iure* muy elaborado, donde se profundiza en el acto positivo de voluntad implícito, recordando la necesidad de distinguir entre el orden sustantivo y el procesal o probatorio a la hora de juzgar las causas de simulación.

Parte el ponente recordando que, en el plano sustantivo, el acto de voluntad implícito es un acto *positivo* de voluntad. El carácter explícito o implícito de la simulación no dependerá de su mayor o menor firmeza, sino del *objeto* de dicha simulación: así, retomando la tesis de la *coram* Staffa de 28 de mayo de 1948, la sentencia sostiene que lo determinante será si el objeto directo e inmediato del acto de voluntad es la exclusión de la esencia o de una propiedad esencial del matrimonio -en cuyo caso la simulación es explícita- o si, por el contrario, su objeto directo o inmediato es una realidad en la cual se contiene la exclusión del matrimonio o de su propiedad esencial, en cuyo caso será implícita (n.9).

Cuestión distinta es el plano probatorio o la manifestación de ese acto positivo, implícito o explícito. En este plano, podrá hablarse de manifestaciones *expresas*, si el simulante verbaliza externamente su intención contraria al matrimonio o a

2 Sobre la problemática y actualidad de la simulación implícita, resultan de interés, entre otros, DIE, A., La prueba del acto implícito de voluntad en las causas de nulidad por simulación, in: C. PEÑA – J. BERNAL (Coords.), El Derecho canónico en una Iglesia sinodal. Aportaciones en el 40º aniversario del Código, Madrid: Dykinson, 2023, 107-128; VISCOME, F., La relación entre exclusión implícita y el error determinante de la voluntad en la reciente jurisprudencia Rotal: Ius communionis, 11 (2023) 317-328. Por mi parte, abordé la cuestión en PEÑA, C., Acto de voluntad implícito y simulación del consentimiento: Revista Española de Derecho Canónico, 81 (2024) 303-332.

algún elemento o propiedad, o *tácitas*, si, aun no existiendo manifestaciones orales expresas, la intención del contrayente puede deducirse a partir de hechos o conductas que manifiestan suficientemente cuál fue esa voluntad interna (nn.10-13), desde el principio, firmemente asentado en la jurisprudencia rotal, de que los hechos son más fuertes que las palabras (*facta potiora verbis*). Desde esta perspectiva, recuerda Mons. Heredia, la investigación del juez deberá ir dirigida a descubrir la verdadera voluntad interna del contrayente, no sólo a partir de sus manifestaciones externas expresas, sino sobre todo a partir de su conducta mantenida en la relación, sus convicciones más fuertes, sus hábitos, su modo de concebir la vida, su *forma mentis*, en definitiva (nn.15-17).

Asimismo, frente a temores infundados o escrúpulos exagerados que se observan en algunos tribunales a la hora de abordar estas causas por simulación, resulta de especial relevancia la explícita afirmación del ponente acerca de la suficiencia de la prueba indiciaria para alcanzar la requerida certeza moral de la simulación en aquellas causas de nulidad en los que la parte simulante esté ausente en juicio (n.18). En este sentido, la sentencia reconoce expresamente que la certeza moral de los jueces acerca de la voluntad interna del sujeto, obtenida no a partir de sus palabras, sino de la conducta mantenida por la parte, deducible de la prueba aportada en autos, "*permite superar las presunciones a favor de la validez del matrimonio*" (n.15).

Coherentemente con esta fundamentación jurídica, en el *In facto*, los jueces, dada la ausencia de la demandada, centran su atención en descubrir cuál era la *forma mentis* de la mujer y cuál fue su intención al contraer, en base al análisis de los hechos y circunstancias de esta relación. Resulta interesante, a este respecto, la descripción del proceso lógico por el que los jueces, aplicando las reglas de la sana crítica, pueden alcanzar la requerida certeza moral sobre los hechos, proceso en que, como afirma la sentencia (n.19), la labor de los jueces consiste en:

1º.- Averiguar cuál era la *forma mentis* de la demandada, deducible del análisis de las circunstancias; ello exigirá un examen detenido del origen social, el entorno familiar, la formación, el comportamiento, el carácter, la emocionalidad, la mente, la sociabilidad, las convicciones ideológicas, la instrucción religiosa, la capacidad de relacionarse, las formas de actuar y de vivir de la parte simulante... desde la convicción de que los hechos ciertos y unívocos son más relevantes que las palabras;

2º.- Determinar si aplicó esa *forma mentis* en la prestación de su consentimiento; y

3º.- Valorar si esa intención matrimonial era compatible, en su núcleo esencial, con el verdadero matrimonio.

Es también interesante destacar otra aparente dificultad de esta causa, consistente en la relativa escasez de prueba, pues la prueba moral viene prácticamente reducida a la declaración del esposo actor y a los testimonios de los dos testigos aportados por éste, su madre y su hermano, como reconoce la misma sentencia (n.20). Por este motivo, tiene especial importancia la valoración que hace el tribunal de la credibilidad y objetividad de estos declarantes conforme a los criterios establecidos codicial y jurisprudencialmente: así, el tribunal pondera la constancia de los declarantes respecto a las circunstancias del matrimonio y el modo de comportarse de la mujer demandada, la coherencia interna de sus declaraciones, la conformidad objetiva con los hechos y los favorables testimonios parroquiales respecto a todos ellos.

A partir de los hechos aportados por el esposo y sus testigos, el tribunal alcanza un conocimiento adecuado de cuál fue la conducta mantenida por la demandada durante la larga relación de noviazgo de 7 años, con convivencia prenupcial de 2 años, ý a la cortísima duración de la convivencia conyugal, de apenas 6 meses, marcada por el trabajo y por la falta de integración conyugal, manteniendo la esposa su vida independiente. La sentencia atribuye notable importancia a la obsesión de la demandada por llevar adelante su carrera de bailarina, supeditando todo a este fin, así como a sus dudas sobre el matrimonio, su creciente cercanía amistosa y laboral con el varón con quien iniciaría posteriormente una relación amorosa, y su desafección a la prole y a crear una familia con el actor, pues su prioridad era su carrera y vivir en el extranjero.

También concede la Rota Romana -corrigiendo la valoración hecha por el tribunal de apelación- gran relevancia a las cartas enviadas por la demandada a los tribunales de primera y de segunda instancia rechazando prestar declaración ni tomar parte del proceso eclesial, en cuanto suponen un reconocimiento expreso, por parte de la demandada, de que no había sido nunca creyente y de su falta de pertenencia y vida eclesial. Esto no implica que se conceda la nulidad directamente por esta falta de fe de la contrayente, pero sí es un elemento que viene a corroborar los numerosos indicios obrantes en la causa que apuntan a que la *forma mentis* de la mujer era radicalmente contraria a la verdad antropológica del

matrimonio, sin que, por el contrario, los jueces aprecien ningún indicio que refleje que la esposa no hubiera aplicado esa *forma mentis* en la prestación de su consentimiento.

A juicio del tribunal, aun no manifestándolo externamente con palabras, de la prueba moral obrante en autos se deduce que la intención profunda de la demandada no era contraer un verdadero matrimonio, sino una unión totalmente supeditada y condicionada a las exigencias de su carrera, absolutizando la esposa su propia libertad y rechazando asumir las obligaciones del matrimonio (entrega al otro, prole…), como puso de manifiesto la conducta mantenida durante la breve convivencia conyugal, por lo que los jueces rotales alcanzan la necesaria certeza moral para declarar la nulidad por exclusión de la indisolubilidad y de la prole por parte de la esposa.

En definitiva, sentencias como esta *coram* Heredia suponen una contribución relevante a la jurisprudencia rotal, pudiendo ser de gran ayuda para la praxis forense de los tribunales eclesiásticos locales. Conocer y aplicar adecuadamente la consolidada doctrina jurisprudencial relativa al acto de voluntad *implícito* en las causas de nulidad por simulación del consentimiento, de la que esta sentencia es buen ejemplo, puede contribuir decisivamente a evitar el exagerado empleo de los causales del c. 1095 en los tribunales eclesiásticos, contribuyendo a la agilización de los procesos canónicos de nulidad y a la obtención de unas resoluciones más ajustadas a la verdad histórica de esa unión.

CARMEN PEÑA

Profesora Propia Ordinaria

Facultad de Derecho canónico

Universidad Pontificia COMILLAS Madrid

ORCID 0000-0002-5817-8288

REDC 82 (2025) *341-363*, ISSN: 0034-9372

FEDERICO R. AZNAR GIL (†) - RAÚL ROMÁN SÁNCHEZ, Derecho matrimonial canónico, vol. II, Cánones 1057; 1095-1107, Salamanca: UPSA, 2024, 366 pp., ISBN 9788417601713.

El profesor Raúl Román presenta esta edición actualizada del clásico volumen II de Derecho matrimonial canónico del profesor Federico Aznar. Este volumen expone la normativa canónica sobre el consentimiento matrimonial (cc. 1057 y 1095-1107), con una abundante bibliografía doctrinal y de jurisprudencia de la Rota Romana, que en su día aportara el profesor Aznar, y que el profesor Román ha actualizado con nuevas referencias tanto doctrinales como de la jurisprudencia rotal, así como referencias a la legislación española, y con la incorporación de dos nuevos capítulos: el capítulo segundo, sobre incapacidad psíquica y consentimiento matrimonial, y el capítulo séptimo, sobre las circunstancias de nulidad matrimonial para el nuevo proceso más breve de nulidad matrimonial ante el obispo (m.p. Mitis Iudex).

La exposición comprende todo lo relativo al consentimiento matrimonial, la naturaleza del mismo, sus vicios y defectos, la incapacidad para consentir, la ignorancia, el error, la simulación, la condición, el miedo y las formalidades con las que debe manifestarse el consentimiento.

El método, empleado originariamente por el profesor Aznar, consiste en realizar una exposición de los antecedentes históricos de cada norma, el análisis exegético de su contenido y la atención especial a la aplicación que ha realizado la jurisprudencia de la Rota Romana. Para ello, se hace una cuidada y extensa selección de jurisprudencia y bibliografía doctrinal sobre cada tema.

Su discípulo, el profesor Román, con la edición actualizada que ha realizado, busca ofrecer un contenido de la materia sustancialmente tal y como esta se redactó por el profesor Aznar, añadiendo las novedades y los desarrollos doctrinales y jurisprudenciales de los últimos años, sin perder la aspiración de rigor y claridad que ha caracterizado tradicionalmente esta obra. Como novedad más importante, incorpora un capítulo sobre la aplicación del proceso breve ante el obispo del m.p.

Mitis Iudex, del Papa Francisco, del año 2015. Ello permite al lector disponer de una visión completa y al día de la materia, y de sus antecedentes.

El capítulo primero, sobre el consentimiento matrimonial, recoge nuevas aportaciones bibliográficas y aportaciones del Papa Francisco en sus Discursos a la Rota Romana y en la exhortación apostólica Amoris laetitia. Al hablar de los requisitos del consentimiento, realiza un estudio profundo acerca de la problemática y los debates habidos acerca del tema del amor conyugal y su influencia en el consentimiento matrimonial.

El nuevo capítulo segundo, sobre incapacidad psíquica y consentimiento matrimonial, recoge una nueva y amplia introducción al capítulo de la incapacidad, abordando la problemática de fondo que se plantea, la aportación de las ciencias psicológicas a la comprensión del matrimonio, la prueba pericial, las cualidades de la pericia, los peritos y las normas sobre la pericia, así como el Discurso de Benedicto XVI de 2009 a la Rota Romana sobre este tema.

El capítulo tercero, sobre la incapacidad para contraer matrimonio (c. 1095), recoge una importante actualización de la jurisprudencia sobre los 3 números de este canon 1095. Realiza un interesante estudio y profundización sobre los rasgos de la personalidad inmadura. Hace también referencia a la llamada incapacidad absoluta e incapacidad relativa (p. 138). Y recoge una interesante y amplísima bibliografía sobre trastornos psíquicos (pp. 145-156).

El capítulo cuarto, sobre la ignorancia y el error, además de tratar en profundidad esto dos capítulos de nulidad, desarrolla la cuestión de la identidad física al hablar del error en la persona (pp. 167-172), el error determinante de la voluntad, y recoge un nuevo apartado sobre el error sobre la dignidad sacramental (pp. 212-218), haciendo referencia a los Discursos del Papa Francisco a la Rota Romana de 2015 y 2016, así como al Documento de la Comisión Teológica Internacional de 2019, sobre la reciprocidad entre fe y sacramentos (p. 213).

El capítulo quinto, sobre la simulación del consentimiento matrimonial, además de tratar sobre la simulación total del matrimonio, y la exclusión de la prole, de la fidelidad y de la indisolubilidad, profundiza también la exclusión de la sacramentalidad (p. 281), el Documento de la Comisión Teológica Internacional de 2019 (p. 283), y la exclusión del bien de los cónyuges (pp. 284-289).

El capítulo sexto trata ampliamente sobre el matrimonio celebrado bajo condición, violencia y miedo. El nuevo capítulo séptimo, sobre las circunstancias de nulidad matrimonial para el proceso más breve ante el obispo (m.p. Mitis Iudex),

recogidas en el art. 14 de las RP, que son circunstancias de hecho, no de derecho, y que no constituyen nuevos capítulos de nulidad.

El capítulo octavo, sobre la manifestación del consentimiento matrimonial, describe el modo externo en que ha de manifestarse el consentimiento, el matrimonio por procurador, y recoge dos nuevos apartados sobre la intervención del intérprete y la irrevocabilidad y perseverancia del consentimiento.

Fernando PALACIOS BLANCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0009-0008-2171-4674

GIULIA MAZZONI, Ordinamento canonico e pensiero ecologico. La cura della casa comune tra magistero pontificio e sinodalità, Rubbettino Editore (Collana "Religioni, diritto, cultura e società", 8), Soveria Mannelli 2024, 277 pp., ISBN: 978-88-498-8247-6.

La presente monografía aborda el pensamiento ecológico de la Iglesia católica como una interesante oportunidad que presenta también sus incidencias sobre el derecho canónico actual. En efecto, los desafíos medioambientales que han preocupado al magisterio pontificio desde el postconcilio, además de haber renovado (en contenidos y principios) la doctrina social de la Iglesia a partir de una reinterpretación teológica de la relación entre el hombre, Dios y la creación, han constituido una innovación que ha dejado asimismo su huella en el ámbito jurídico.

A través de los cuatro capítulos que componen el libro, la autora ha analizado los modos concretos que definen el compromiso de la Iglesia en el cuidado de la casa común, orientando y dando sentido a la *conversión eclesial* marcada por la idea de participación que emerge sobre todo en la reorganización de los órganos centrales (el Sínodo y la Curia Romana) y en el relanzamiento de los sujetos periféricos de la Iglesia (las Conferencias Episcopales).

El recorrido del estudio es amplio y detallado. Tras una introducción (pp. 7-14), el primer capítulo del volumen se centra en el surgimiento y progresivo desarrollo del interés eclesial por la ecología, subrayando el paso a través del cual la filosofía y la teología han escrutado el mencionado argumento, así como las nuevas perspectivas abiertas por la ciencia para entender la relación entre el hombre y la naturaleza (en clave ecológica). Se muestra el vínculo indisoluble existente entre ambos polos, hasta el punto de diseñar lo que el Papa Francisco en la Exhortación apostólica *Laudate Deum* definirá como *un antropocentrismo situado* (n. 67). En este sentido, la profesora Mazzoni presta continua atención a las enseñanzas de los pontífices, desde Pablo VI a Benedicto XVI, con una lectura que propone enmarcar la diferente perspectiva adoptada por los predecesores de Francisco, examinando la responsabilidad del hombre hacia la creación como una tarea específica que contribuye a la realización del proyecto de Dios (pp. 15-81).

En un segundo capítulo (pp. 83-130), la obra focaliza su mirada en la copiosa producción magisterial del Papa Bergoglio, remontándose a las raíces más profundas de su pensamiento, de corte ecológico, y deteniéndose en la vertiente sinodal de la eclesiología potenciada durante su pontificado, enriquecida peculiarmente por la producción teológica de América Latina. Los fundamentos de la visión de Francisco

se encuentran, sin duda, en su formación teológica, que no solo vertebró su personal visión ecosistémica, sino que orientó la reforma de la Iglesia durante sus años de ministerio petrino. Desde la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* hasta la Exhortación Apostólica *Laudate Deum*, pasando por la Carta Encíclica *Laudato si'* y la Exhortación Apostólica postsinodal *Querida Amazonia*, la autora pasa revista al magisterio holístico del Papa Francisco, fecundado por el pensamiento y las elaboraciones de las Conferencias Episcopales de todo el mundo, en un dinamismo sinodal que va desde las periferias hacia el centro. La conversión eclesial bosquejada por Bergoglio tiende a una mayor implicación de todos los miembros del pueblo de Dios, cada uno según su propia condición, en la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo (can. 204 del CIC).

Con la intención de poner de relieve hasta qué punto el desarrollo del pensamiento ecológico, bajo el pontificado de Francisco, ha podido influir en las estructuras del derecho canónico, el libro, en su tercer capítulo, sugiere detenerse tanto en el modo de construcción del pensamiento magisterial como en la revisión de los modelos de gobierno establecidos (pp. 131-174).

El libro continúa con un cuarto capítulo (pp. 175-212) en el que se realiza un examen de la cuestión de la vigencia de la ley divina. La autora no solo retoma las teorías doctrinales mayoritarias sobre el tema, sino que esboza una relectura personal que capta en la triangulación hombre-Dios-naturaleza sugerida por Bergoglio un nuevo impulso de la ley divina (natural y revelada) captado en las reformas emprendidas en los últimos años, primero con la revisión de la institución del Sínodo de los Obispos y luego con la reestructuración de la Curia Romana. Es, de hecho, en este espacio donde la ley divina encuentra un modo de operar en su estar abierta a los signos de los tiempos y dirigida por y hacia la sinodalidad: así como al ser humano se le invita a que participe en la realización del plan de Dios custodiando y cultivando el Jardín del Edén (cfr. Gn 2,15) dentro de un sistema articulado en el que el todo y las partes están en constante relación (*Laudato si'*), del mismo modo se le anima a que sea parte activa de la vida y misión de la Iglesia, pueblo de Dios. El paralelismo entre el pensamiento ecológico y el método sinodal podría parecer sorprendente, pero encuentra su razón de ser en el examen atento de las razones que subyacen a las reformas más recientes trazadas por Francisco.

Como se describe pormenorizadamente en el volumen, el reforzamiento del papel del Sínodo y de las formas de colegialidad episcopal, con una fuerte apertura a favor de la implicación de los laicos en la vida y misión de la Iglesia, abre nuevos caminos para una elaboración normativa más cercana a los principios de la ley divina que

deben guiar el pensamiento ecológico cristiano. Es ciertamente en la elección de implicar al pueblo de Dios en la fase de consulta el signo más evidente del cambio mencionado. Un cambio que, por otra parte, ha encontrado precisamente en *la Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para la Región Panamazónica,* convocada en octubre de 2019 para estudiar «Nuevos caminos para la Iglesia y para una ecología integral», un banco de pruebas para su funcionamiento. En la misma línea se sitúa también la reforma de la Curia Romana, orientada hacia la creación de un ecosistema curial marcado por la lógica relacional que caracteriza al método ecológico.

El capítulo se corona con una reflexión sobre el funcionamiento de las Conferencias Episcopales, muchas de cuyas afirmaciones han nutrido el magisterio pontificio más reciente, especialmente el relativo a la salvaguardia de la creación, troquelando unas enseñanzas eclesiales que en un dinamismo desde la periferia al centro han enriquecido las alocuciones y discursos del Obispo de Roma.

En la conclusión (pp. 213-217), la autora saca a la luz los puntos principales de su estudio mostrando que el progresivo interés que la Iglesia ha ido prestando a la ecología, consolidado por el Santo Padre en su encíclica *Laudato si'* con la propuesta del concepto holístico de *ecología integral,* ha contribuido a remodelar la percepción, el significado y el sentido de la ecología como una ciencia y como un ámbito de tenor ético-moral. Gracias a la ósmosis bidireccional entre ecología y sinodalidad, el compromiso por el cuidado de la casa común, además de promover una *conversión ecológica* dentro y fuera de la Iglesia, se ha transformado en un catalizador de las dinámicas reformadoras impulsadas durante el pontificado del Papa Francisco. Al respecto, esta monografía describe con minuciosidad el papel y el impacto de la cuestión ecológica en el seno de la Iglesia, subrayando cómo el contexto científico, filosófico y político-cultural ha alentado al magisterio a desarrollar no solo reflexiones teológicas sino también a releer el ordenamiento canónico.

En definitiva, la investigación llevada a cabo por la profesora Mazzoni, que ofrece numerosas intuiciones originales, un riquísimo elenco de referencias bibligráficas (pp. 219-272) y apretadas síntesis de pensamiento, alcanza resultados de gran relevancia en un campo de interés tanto para la comunidad científica como también para el derecho canónico.

Fernando CHICA ARELLANO
Observador Permanente de la Santa Sede ante la FAO, el FIDA y el PMA
ORCID: 0000-0001-8413-5890

D. CITO – M. del POZZO – M. TEIXIDOR (a cura di), La giustizia penale nella Chiesa. Tutela della vittima e garanzie dell'imputato, EDUSC, Roma 2025, 507 pp., ISBN 979-12-5482-351-4.

La obra que a continuación reseñamos recoge las Actas del Congreso *La giustizia penale nella Chiesa* organizado por la Pontificia Università della Santa Croce (Roma) los días 11 y 12 de abril de 2024. En la presentación del volumen se nos informa que, pasados ya veinte años desde que la Facultad de Derecho Canónico de esta Universidad organizara su congreso anual en torno al proceso penal y a la tutela de los derechos en el sistema canónico, se vio necesario organizar un nuevo congreso sobre materia penal, habida cuenta que estos últimos veinte años han visto nacer una sucesión continua de normas penales codiciales y extracodiciales, amén de una producción significativa de jurisprudencia penal y una reflexión creciente de los estudiosos y profesionales del derecho sobre la naturaleza y el perfil jurídico del *ius puniendi* en la Iglesia.

Las intervenciones de este Congreso han versado particularmente sobre dos cuestiones de gran interés y debate en la actual reflexión sobre la justicia penal en la Iglesia: la protección de la víctima y las garantías del imputado. Son dos temas que, por un lado, tienen una indudable proyección práctica a la hora de aplicar el derecho penal canónico, pero que al mismo tiempo requieren una rigurosa profundidad jurídica y un cuidadoso estudio teórico. Además, son dos cuestiones abiertas pues, lejos de presentarse como ya resueltas y perfectamente definidas, siguen interrogando y desafiando al canonista del siglo XXI.

El volumen se articula, pues, en torno a estos dos grandes temas, profundizando en argumentos que les son verdaderamente cruciales y decisivos, como la presunción de inocencia de los acusados, el estatuto de la víctima en el proceso penal canónico y el concepto de debido proceso aplicado al ámbito penal canónico. Además, también se afrontan otras cuestiones íntimamente relacionadas con ellas, como el derecho de defensa del sacerdote acusado de delitos relacionados con el sacramento de la Penitencia, la capacidad procesal del acusado privado del uso de razón y del acusado *minus firmae mentis*, los sesgos cognitivos, el efecto de las sentencias penales estatales sobre el sistema canónico, las medidas cautelares y la certeza moral en casos de un solo testigo. Algunas de estas intervenciones fueron confiadas a conocidos expertos del derecho procesal y penal estatal, conscientes –como dicen los coordinadores de la obra– del necesario y mutuo enriquecimiento que siempre supone el diálogo entre el derecho canónico y el derecho estatal.

Las comunicaciones del Congreso, recogidas también en este volumen, abordan temas relacionados con las dos grandes cuestiones que hemos mencionado. Así, destacamos algunas de ellas: la tutela de la víctima mediante la acción para el resarcimiento de daños; el derecho de defensa de los fieles frente a intervenciones sancionatorias pastorales y disciplinares; la forma de proceder del Dicasterio para la Doctrina de la Fe en casos de denuncias anónimas acerca de delitos *contra sextum* con menores; las bases jurídico-canónicas del interrogatorio de un acusado en una investigación previa; la prescripción en los casos de abuso sexual de menores y adultos vulnerables. Otras intervenciones analizan el principio de legalidad penal desde la perspectiva del constitucionalismo canónico o el eclipse de la certeza moral en los casos de inapropiada conducta sexual de los clérigos en EE.UU. Finalmente, otros temas tratados abordan la relación entre confidencialidad y transparencia en la justicia penal.

Excede con mucho el propósito de esta breve reseña entrar a resumir y valorar cada una de las intervenciones del Congreso recogidas en este volumen de Actas (23 artículos en total). No obstante, cabe decir que todas ellas son de un altísimo nivel, espléndidamente escritas y con un abundante aparato bibliográfico que alienta a seguir profundizando en los temas expuestos. La misma procedencia geográfica, institucional y académica de los autores, así como las especiales competencias de estos en la investigación, docencia y praxis penal canónica o estatal, enriquece una obra caleidoscópica y sin temor al debate doctrinal y al contraste de puntos de vista. Ciertamente, es un éxito de los organizadores de este Congreso no haber limitado a los ponentes en sus intervenciones a una mera exposición de la materia, sino el haber fomentado diversos puntos de vista y haber dado espacio a la profundización en los problemas planteados y en la actualidad de los mismos.

Una de las cuestiones planteadas, muy importante a nuestro parecer por la confusión que a veces se genera en torno a ella, es la del alcance real y efectivo del proceso penal canónico en relación con las víctimas. En algunas de estas intervenciones se ha puesto de relieve cómo la Iglesia no agota con el proceso penal sus intervenciones en favor de la víctima, la cual no puede poner sólo en el proceso sus esperanzas de redención y de curación. Sin duda, el derecho penal puede y debe concretar mejor un particular rol de la parte lesionada en el proceso penal canónico –especialmente en la fase previa– y tratar de mejorar su estatuto procesal, pero no puede ser el único órgano que lo prevea. La víctima necesita por parte de la Iglesia

y de la sociedad una atención particular de la que el derecho constituye una parte importante, especialmente en lo que respecta a la justicia, pero no la única[1].

Otro aspecto muy relevante de este Congreso ha sido la centralidad concedida a la presunción de inocencia[2], pues a pesar de ser uno de los principios claves que rigen los modernos ordenamientos penales –también reconocido explícitamente por la Iglesia en el can. 1321 §1– es objeto de continuas violaciones, cuando no de una deficiente aplicación. Así, por ejemplo, se insiste en subrayar la importancia de utilizar los términos "presunto" o "supuesto" a la hora de hablar de agresor, víctima, delito, etc. Como afirma uno de los ponentes: «En rigor, el uso del término "víctima" debe ir siempre acompañado de adjetivos como "presunta", o mejor aún "afirmada", "autoproclamada", etc., pues este término no puede atribuirse a quien aún no ha sido definido como tal mediante un reconocimiento formal de la perpetración del delito (por ejemplo, mediante un decreto o sentencia firme)» (Visioli, 58). Ciertamente, es necesario reflexionar cada vez más sobre las motivaciones subyacentes (morales, jurídicas y teológicas) de la presunción de inocencia en la praxis penal eclesial, dado que, si estas no emergen, la aplicación del mencionado principio resultará bastante deficiente, más aún, en un sistema procesal como el canónico en el que la presunción de inocencia encuentra espacio más a través de algunos enunciados que de precisas prescripciones procesales (Eusebi, 225).

Íntimamente relacionado con el principio de presunción de inocencia está la interesante temática tratada por Jordi Nieva-Fenoll en su ponencia *Pregiudizi del pensiero e prova: rifuggire l'intuizione del giudice.* En ella, el catedrático de derecho procesal de la Universidad de Barcelona reflexiona con gran agudeza y profundidad sobre los sesgos y condicionamientos del juez a la hora de valorar las pruebas, criticando fuertemente el uso de una intuición juzgadora huérfana de verdaderos razonamientos científicos. Así lo hace, por ejemplo, cuando habla del principio de inmediación: «Esto es exactamente lo que hacemos cada vez que la jurisprudencia afirma que la valoración de los interrogatorios depende de la "inmediatez" del juez de primera instancia, y nadie se sonroja al decir algo tan escandaloso. ¿A qué contribuye la inmediatez? ¿Evaluar la veracidad de una declaración observando los gestos del testigo, su forma de vestir y su retórica? Si se evaluara únicamente el contenido del enunciado, como propone la psicología del testimonio, la conclusión

1 Estas cuestiones son tratadas particularmente por Matteo VISIOLI, Individuazione e statuto della vittima nel processo penale canonico, 55-72 y Burkhard J. BERKMANN, Tutela della vittima attraverso il risarcimento dei danni, 377-390.

2 Muy interesante al respecto la intervención de Luciano EUSEBI, Portata e declinazione della presunzione d'innocenza nel sistema di giustizia penale canonico, 223-236.

sería científicamente más aceptable. Sin embargo, para la evaluación de este contenido la inmediatez no es esencial; es más, puede resultar realmente inquietante si se tiene en cuenta la cantidad de prejuicios a los que puede estar sujeto un juez al observar a una persona hablar» (Nieva-Fenoll, 93).

Sobre las terribles consecuencias que en EE.UU. ha tenido y está teniendo la toma de decisiones judiciales y extrajudiciales sin certeza moral en los casos de abuso sexual de clérigos, se ocupa una más que interesante intervención del abogado estadounidense M. J. Mazza, titulada: *El eclipse de la certeza moral en los casos de conducta sexual inapropiada de los clérigos en USA*. En esta ponencia, este autor denuncia la reciente introducción en muchos círculos eclesiásticos de una confusa serie de términos que representan una ambigua variedad de estándares de juicio: Términos como "creíble" (*credible*), "sustanciado" (*substantiated*) y "acusación establecida" (*established allegation*) aparecen con frecuencia para justificar condenas o indemnizaciones a víctimas sin juicio penal, y sin que –a menudo– se definan su exacto significado o, al menos, se expliquen con la suficiente claridad (Mazza, 457). Es preocupante y muy peligroso, como afirma Mazza, que «algunas diócesis católicas y órdenes religiosas parecen apresurarse demasiado por juzgar, condenando a hombres sin el debido proceso y tomando medidas punitivas (como publicar nombres en Internet) sin haber alcanzado primeramente el necesario nivel de certeza moral que exige el derecho canónico y los principios fundamentales de la justicia. Hay que decir que estas prácticas no sólo expresan un preocupante desprecio por la ley, sino que amenazan la integridad de todo el sistema jurídico de la Iglesia y, por extensión, su misión en el mundo. El concepto de estándar de prueba es una de las muchas instituciones legales que las generaciones pasadas han creado, alimentado y transmitido hasta nosotros. Descuidar esta sabiduría nos pone ante un peligroso riesgo» (*idem*, 469).

Deseamos que las reflexiones contenidas en estas páginas puedan ofrecer a los estudiosos oportunidades de ulterior estudio y debate en vista de un servicio cada vez más adecuado que el derecho y el proceso penal están llamados a ofrecer al pueblo de Dios en los momentos más dolorosos de la vida eclesial, como es el encuentro con la realidad del delito y sus, tan a menudo, terribles consecuencias.

Francisco-José CAMPOS-MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

A. M. ROUCO VARELA, Teología del Derecho Canónico, [Sapientia Iuris], BAC, Madrid 2024, 308 pp., ISBN 978-84-220-2360-9.

El volumen que presentamos es obra del arzobispo emérito de Madrid, Antonio Mª Rouco Varela, eminente canonista y antiguo profesor en las Facultades de Teología y Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca. Como el mismo autor indica en la presentación del libro, esta obra «tiene su origen académico en las lecciones sobre fundamentación teológica del derecho canónico que impartimos en la Facultad de Teología y, especialmente, en la de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca en los cursos de la primera mitad de los años setenta del pasado siglo».

La obra del Cardenal Rouco Varela ha de inscribirse en la propuesta realizada por Klaus Mörsdorf y sus discípulos (Escuela de Múnich) para fundamentar teológicamente el Derecho Canónico, considerado por esta Escuela como *una ciencia teológica que trabaja con método jurídico*. La profunda sintonía del cardenal matritense con la Escuela muniquesa es de sobra conocida por los cultivadores de la ciencia canónica y se ve ampliamente reflejada no solo en los contenidos de esta obra sino en el mismo hecho de dedicar el volumen a algunas de sus grandes figuras ya fallecidas: Mörsdorf, Corecco, Saier y Aymans.

La obra se estructura en dos grandes partes: *I. Teología del Derecho Canónico Fundamental* y *II. Cuestiones particulares sobre la Teología del Derecho Canónico*. La primera de estas partes quiere ser una especie de teología fundamental del derecho canónico y se articula en torno a tres grandes ejes: *1) Concepto, historia, método y fuentes de la disciplina*; *2) El derecho canónico en el misterio de la Iglesia*; *3) Derecho canónico y ordenamiento eclesial*. La segunda parte toca, a lo largo de nueve capítulos, específicas y heterogéneas cuestiones de Teología del Derecho Canónico, a saber: las nuevas perspectivas en la fundamentación teológica del Derecho Canónico; el significado pastoral del Derecho Canónico; la articulación entre carismas institucionales y personales; la secularización del matrimonio y la familia; la necesidad de recuperar el derecho natural; la cuestión de la *sacra potestas*, etc.

La primera parte de este libro –como se ha dicho– presenta sintéticamente una teología fundamental del derecho canónico desde los postulados fundamentales de la Escuela de Múnich y las preocupaciones e inquietudes propias del autor a la hora de justificar la existencia del derecho canónico en la vida y misión de la Iglesia. El autor enmarca su reflexión en un tiempo nada fácil para el Derecho eclesial, como fueron los inmediatos años postconciliares, donde se requería un sobreesfuerzo para «aclarar

la vigencia del ordenamiento canónico en una situación de inseguridad normativa por los interrogantes teóricos y prácticos acerca de sus fuentes y, lo que resultaba más grave y urgente, el reto de fundamentarlo teológicamente antes las objeciones eclesiológicas y el ambiente de "antijuridismo" que impregnaba en ese momento amplísimos sectores de la vida y de la opinión pública de la Iglesia». En este sentido, las 125 páginas que conforman esta primera parte del volumen se presentan como un rico y valiosísimo material para la comprensión y fundamentación teológica del derecho canónico, cuestión primordial e irrenunciable en la enseñanza y aplicación del derecho eclesial.

La segunda parte recoge en nueve capítulos otras tantas intervenciones del cardenal en distintos foros. Son conferencias o pronunciamientos, casi todos ellos pertenecientes a las dos últimas décadas, sobre diversas cuestiones canónicas, y relacionadas –unas más íntimamente que otras– con la teología del derecho canónico. Así, por ejemplo, los dos primeros capítulos, de temática muy similar, ofrecen actualizadas perspectivas para la fundamentación teológica del derecho canónico. Entre ellas, podríamos destacar la siguiente:

«Para una canonística que no quiere perder su autoconciencia eclesial y teológica se ofrece un panorama de nuevas y urgentes tareas que deben ser asumidas en el flujo espiritual-existencial del impulso teológico y jurídico-eclesial, que emerge de su reciente pasado. Permítaseme mencionar y recomendar dos de estas tareas que me parecen importantes: 1) la tarea de la construcción interna y externa de la comunión eclesial como *catholica* y *apostolica* al servicio evangelizador del testimonio de la fe de toda la Iglesia y de todos sus miembros –sacerdotes y laicos, consagrados y no consagrados–, junto con la configuración de la existencia cristiana como un camino de santidad y de pleno seguimiento de Cristo; 2) la tarea de abrir el espacio eclesial a la presencia y a la acción carismática del Espíritu Santo por los caminos ordinarios y extraordinarios que elige libremente para conducir a la Iglesia hacia una unión cada vez más viva con su Señor y Esposo y a un servicio de salvación desde el Evangelio cada vez más convincente para el bien de los hombres de nuestra época. Se trata naturalmente de que sea una apertura verdadera y fructífera que se logra siempre cuando el derecho canónico asume plena y fielmente su función primaria y propia de la justa salvaguarda de la comunión eclesial» (p. 149).

En el tercer capítulo de esta segunda parte, titulado *El derecho canónico en tiempos de reforma*, Rouco Varela ofrece interesantes reflexiones acerca del papel del derecho canónico en la constante y necesaria reforma de la Iglesia (*Ecclesia semper reformanda*). Subraya la necesidad de configurar el derecho canónico desde sus

rasgos espirituales, éticos, humanos y técnico-jurídicos propios y originales, sin extrañas asunciones del derecho secular, especialmente en lo que este tiene de positivismo *tout court*. El derecho canónico tiene para Rouco Varela una ineludible dimensión pastoral, pues como *ordinatio fidei* y custodio de la comunión eclesial tiene una alta y dignísima misión, pero siempre desde una recta comprensión teológica de sus principios e instituciones.

Los capítulos del cuarto al sexto ofrecen unas breves consideraciones sobre la relación entre el derecho canónico y el derecho civil (*capítulo 4*); la articulación entre los carismas institucionales y los personales (*capítulo 5*); y la secularización del matrimonio y de la familia como el gran reto teológico y pastoral para la Iglesia de hoy (*capítulo 6*). En ellos se nos ofrecen, ideas y líneas de pensamiento que, más allá del acuerdo que nos susciten, contribuyen a enriquecer nuestros puntos de vista y a repensar cuestiones claves de la canonística actual.

El capítulo séptimo, titulado *¿Un nuevo retorno del derecho natural?*, ofrece una reflexión personal del autor sobre este argumento a partir de la famosa y fundamental conferencia pronunciada por el papa Benedicto XVI en el Parlamento alemán en septiembre de 2011 sobre la necesidad de recuperar el derecho natural como categoría intelectual y como valor ético-jurídico en el pensamiento y en la vida de la comunidad política, especialmente en la Europa de comienzos de siglo y de milenio.

El capítulo octavo versa sobre la *sacra potestas* y en él encontramos la intervención que el cardenal hizo en el consistorio extraordinario celebrado en Roma los días 29-30 de agosto de 2022. En esta intervención, Rouco Varela expone sintéticamente la comprensión del Concilio Vaticano II sobre la potestad sagrada y advierte de la importancia de conservar su unidad a la hora de interpretar correctamente la Constitución apostólica *Praedicate Evangelium*. En esta línea, el cardenal señala algunos contrastes normativos observados en la mencionada constitución y subraya «la necesidad metodológica de mantener firme y claro el principio teológico-canónico de la unidad de la potestas sacra como criterio indispensable en la interpretación y en la aplicación de la constitución apostólica *Praedicate Evangelium*» (p. 252). A la luz de los recientes nombramientos acaecidos en la Curia romana, parece que su intervención en el mencionado consistorio no tuvo todo el éxito deseado.

Finalmente, en el capítulo noveno, se recoge una conferencia pronunciada por Rouco Varela en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad San Dámaso de Madrid el 7 de noviembre de 2012. Aparte de una interesante exposición sobre la renovación del derecho canónico en los pontificados de Pablo VI, Juan Pablo II y

Benedicto XVI, el autor se centra en presentar el concepto de *Communio* como una categoría central del derecho eclesial. Sin embargo, para nosotros, tiene en su debe el que se trata de una conferencia pronunciada antes de la llegada a la sede romana del papa Francisco y, por lo tanto, desconoce –lógicamente– las numerosas reformas y cuestiones canónicas que su pontificado nos ha traído, especialmente todo el reto que supone para el derecho canónico la necesaria renovación eclesial de estructuras e instituciones a partir de la actual profundización en el carácter sinodal de la Iglesia.

Hay que agradecer a Mons. Rouco Varela el habernos ofrecido en este volumen su magisterio sobre la teología del derecho canónico y tantas y profundas reflexiones sobre cuestiones que le son particularmente afines. Como él mismo nos invita a hacer en su obra, son muchas otras cuestiones las que aún quedan por afrontar e incorporar a la reflexión sobre esta materia a luz de las ricas aportaciones de las últimas décadas de la teología, la eclesiología, la historia de la Iglesia, el ecumenismo y, como no, del magisterio pontificio, así como de la doctrina y ciencia canónicas. Su legado a la fundamentación teológica del derecho canónico es de agradecer una vez más, pero toca a la generación actual de teólogos y canonistas, seguir enriqueciéndolo y actualizándolo desde el hoy de la Iglesia, atenta siempre al soplo del Espíritu Santo y a las indicaciones ofrecidas por los intensos y transcendentales signos de los tiempos que estamos viviendo.

Francisco-José CAMPOS-MARTÍNEZ
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0000-0003-2827-7418

MASSIMO DEL POZZO, Gli abusi liturgici: natura, storia e rimedi, Roma: EDUSC, 2024, 221 pp., ISBN 979-12-5482-240-1.

El prof. Massimo del Pozzo, profesor ordinario de Derecho constitucional canónico (Fac. Derecho canónico) y de Perfiles jurídicos de la liturgia de la Iglesia (Instituto de Teología Litúrgica), en la Universidad Pontificia de la Santa Cruz, de Roma. Recientemente nombrado consultor del Dicasterio para la Doctrina de la Fe. Autor de diversos manuales y monografías, entre las que destacan en ámbito jurídico-litúrgico: *La dimensione giuridica della liturgia* (2008), *Luoghi della celebrazione "sub specie iusti"* (2010) y *La giustizia nel culto* (2013), por no citar diversas monografías y un centenar de artículos de derecho constitucional y procesal.

La presente monografía analiza la naturaleza de los abusos litúrgicos y propone remedios, fundamentado en una visión "jurídico-litúrgica" del problema.

Insiste sobre la cultura del bien jurídico y de la justicia cultual; así como la importancia de la conciencia de la amenaza, del incentivo a la formación y motivación de los agentes, y de la elaboración de una adecuada concepción "iuslitúrgica": que la doctrina, en campo litúrgico y canónico, redescubra la importancia de que la liturgia de la Iglesia, y los fieles que se nutren de ella, reciban la necesaria protección del derecho de la Iglesia. Busca el autor, por tanto, crear una fecunda línea de investigación y motivar una eficaz reacción eclesial.

El libro se divide en *tres partes* o bloques, con *dos capítulos en cada uno de ellos*, en un total de *seis capítulos*, una *introducción* y un breve *epílogo*, con un rico aparato crítico de notas (en total 838 notas a pie de página), que recoge una importante bibliografía actualizada de la doctrina litúrgica y jurídico-canónica, en 221 páginas.

En el *primer bloque* analiza lo que constituiría la conducta abusiva litúrgica ('abusività'): la realidad de los *abusos litúrgicos*. Para comprender la naturaleza de los abusos litúrgicos hemos de profundizar antes en el valor de la liturgia: el mayor tesoro para la Iglesia, que constituye la cima y culmen de la vida cristiana. Aquel tesoro que la Iglesia siempre custodió.

No se trata de un acercamiento legalista ni normativista (o rubricista), sino de realismo jurídico. Se trata de observar lo que es justo en lo sagrado, y la defensa del débil. Algunas concepciones litúrgicas contemporáneas presentan reservas y prevenciones hacia la aportación jurídica a la liturgia. No se percibe el valor

constitutivo del derecho, de lo que es justo en lo sagrado, de la bondad de la componente jurídica. Se olvida así 'lo que es debido a los otros' (*id quod alteri debetur*).

La percepción de la dimensión jurídica de la liturgia es esencial para captar el alcance de la estructura celebrativa, como recordaba Ratzinger: «En el ordenamiento de la alianza del Sinaí (…) los tres aspectos del culto, del derecho y del ethos están indisolublemente entrelazados entre sí» (*Introducción al espíritu de la liturgia*).

El descubrimiento de lo que es justo en el culto, del culto debido a Dios (la *ipsa res iusta* en sentido realista) va más allá del reduccionismo a la legislación, y ayuda a cultivar el sentido de la justicia y a conjurar la arbitrariedad.

No es una novedad en la vida de la Iglesia la aparición y propagación de esta auténtica plaga eclesial de los abusos litúrgicos.

La fe y los sacramentos fueron considerados siempre como los máximos valores de toda la Iglesia, su objetividad, carácter absoluto y la conexión entre la *lex credendi* y la *lex orandi*.

El tema de los abusos litúrgicos no ha recibido hasta ahora mucha atención en artículos de revistas especializadas. A parte de la ausencia de voces dedicadas en diccionarios y enciclopedias. La ciencia litúrgica no parece haber sentido la exigencia de desarrollar un examen de un fenómeno tan relevante y sentido.

En una óptica realista no interesa tanto la tipología o clasificación de las violaciones (perspectiva formal) cuanto la recuperación de lo debido (perspectiva sustancial), de promover y sostener la autenticidad y bondad del culto.

Ofrece del Pozzo una posible gradación en las irreverencias: la invalidez, la ilegitimidad, la ilicitud, la '*impietas*' y la irreverencia

El abuso lesiona el derecho de los fieles a una liturgia verdadera y fructuosa. La determinación del bien jurídico-litúrgico evidencia mejor la consistencia de posibles atentados y lesiones del patrimonio común. La justicia en el culto determina relaciones intersubjetivas relativas a las cosas sagradas. El abuso litúrgico no es un simple defecto de forma o de costumbre, sino una ofensa relevante a la verdad y sustancia del culto.

En la *segunda parte*, (*La experiencia de la 'abusività' litúrgica*) hace el autor un *excursus histórico*, fijándose en lo que históricamente han sido los abusos, que

aparecen ya en los escritos neotestamentarios. Todas las intervenciones jerárquicas buscan la conformidad dogmática y la unión con los Apóstoles. Los abusos a lo largo de los siglos manifiestan una carencia formativa por parte de quienes los cometen, junto a la clericalización y la pretensión de la privatización del culto.

Trento supuso un giro en la apreciación de la liturgia, de la tradición y de la costumbre, y en la custodia del patrimonio litúrgico común. En el siglo XIX se cayó en el casuismo y en la minuciosidad prescriptiva, debiendo el Movimiento litúrgico recuperar el centro de atención en el misterio pascual de Cristo. Cierto juridicismo y exageración del principio de autoridad, han llevado a la aversión a una aportación jurídica, al antijuridicismo y al ajuridicismo posterior al Concilio Vaticano II.

Hoy la deformidad y la desviación celebrativa son percibidas por ciertos ministros sagrados como una muestra de personalidad y de madurez. Creatividad y experimentalismo han abierto el camino a los abusos y violaciones recurrentes, al anarquismo y espontaneísmo litúrgico, la experimentación y una inculturación salvaje.

La Instrucción *Redemptionis Sacramentum* (2004) ha representado un giro en la impostación contemporánea de la conducta abusiva litúrgica. La liturgia es el culmen hacia el que tiende la acción de la Iglesia y la fuente de la que mana toda su energía (SC 10). *Redemptionis Sacramentum* marca una toma de posición clara y explícita frente a la situación actual, afronta y tematiza el problema de los abusos, siguiendo la iniciativa y el espíritu de la encíclica *Ecclesia de Eucharistia*.

RS subraya el aspecto causal o motivacional de la conducta abusiva ligado a un malentendido espíritu de libertad e iniciativa o a las carencias formativas. Se hace perentoria la condena de la espontaneidad y del anarquismo postconciliar. La ignorancia conduce a la superficialidad y al desconocimiento del sentido de la tradición. La consistencia del abuso reside en la deformación y alteración del culto: se realiza una falsificación de la liturgia católica. Ha escrito Santo Tomás: «incurre en el vicio de falsedad quien de parte de la Iglesia ofrece el culto a Dios, contrariamente a la forma establecida por la autoridad divina de la Iglesia y su costumbre» (S. Th., II, 2, q. 93, a. 1). La gravedad del mal deriva de la directa contradicción con la recta fe y doctrina.

En la *tercera parte* se trata del cuidado respecto de la conducta abusiva litúrgica (*La cura dell'abusività litúrgica*). Los remedios indican el modo de

proceder en la materia, prescribiendo la obligación de una investigación cuidadosa acerca de los hechos, las circunstancias y la imputabilidad en presencia de la *notitia abusus* (RS 178). RS cumple un primer tentativo de clasificación de los abusos distinguiendo los *delicta graviora*, los actos graves y otros abusos. Prescribe la información a la Congregación para el Culto divino en presencia de la constatación de actos graves.

Pero la siguiente prescripción es que todos (también los laicos), según nuestras posibilidades, hagamos que el Santísimo Sacramento de la Eucaristía sea custodiado de toda forma de irreverencia y aberración, y que todos los abusos sean completamente corregidos. Todos los fieles son llamados a proteger el patrimonio litúrgico común, *ad tuendam liturgiam* (como comenta Hervada).

Y establece el principio de que la primera señalación o denuncia sea presentada primero ante el obispo diocesano (RS 184), que es el moderador de la liturgia en la diócesis. El párroco debe velar también, siendo el moderador en su parroquia, así como el rector y el capellán de una iglesia. El vicario foráneo o arcipreste o decano debe ayudar en este papel tutelar. Así como el Metropolitano, a nivel supradiocesano, ayudando a los obispos sufragáneos, e informando al Romano Pontífice cuando fuere necesario.

La const. apostólica *Praedicate Evangelium* del Papa Francisco, evidencia la centralidad del papel episcopal en la custodia de toda la vida litúrgica, promoviendo la formación litúrgica en la diócesis y eliminado eventuales abusos (art. 96 PE), siendo el papel del Dicasterio para el Culto el ayudar al obispo en su misión.

El último capítulo ofrece formas de intervención correctiva de los abusos, por parte de quienes ostentan el gobierno pastoral en la Iglesia, si desean ser fieles a su misión. Si bien siempre se podrá acudir a las medidas penales para los delitos más graves, del Pozzo, siguiendo las reflexiones del prof. Montini, considera que pueden ser de gran utilidad el derecho disciplinar de la Iglesia, las medidas o remedios disciplinares: la admonición y el precepto.

La admonición (*monitio* o *correptio*) como una forma de inducir a la cesación de un comportamiento, pudiendo indicar también la forma correcta de celebración. El precepto singular mira a la observancia de una ley (can. 49). Finalmente, una sanción o también una penitencia pueden servir como modo de corregir un abuso, y de disuadir a otros, evitando su difusión.

Sólo una adecuada formación en los sacerdotes y en las comunidades cristianas, y una profunda valoración del bien de la liturgia, y de su patrimonio común, lograrán prevenir la arbitrariedad en la celebración, y llevarán al cuidado, preservación y crecimiento de la liturgia.

Obra de interés para quienes aprecian el tesoro de la liturgia: estudiosos de la ciencia litúrgica, del derecho sacramental y litúrgico, y todos quienes cultivan la vida litúrgica en la Iglesia.

Fernando PALACIOS BLANCO
Universidad Pontificia de Salamanca
ORCID: 0009-0008-2171-4674

PALASCIANO, Gabriele (Ed.), Christianisme, cancel culture et wokisme. Quel rapport au passé en société contemporaine? Paris: L'Harmattan, 2024, 242 p., ISBN: 978-2-336-43836-8.

El Concilio Vaticano II (1962-1965), verdadero pionero y fuente de mayor relevancia del ordenamiento jurídico vigente en la Iglesia, invita a la comunidad cristiana a sentirse solidaria, pero también a defender con firmeza todas las cuestiones vinculadas al género humano y a su historia[3]. En este sentido, la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, celebrando el 6 de febrero de 2024 sus fiestas patronales en honor a San Raimundo de Peñafort, organizó una conferencia sobre el tema: *«El Fenómeno woke. Algunas reflexiones crítico-hermenéuticas»*, que fue pronunciada por el autor de la obra, investigador y doctorando en filosofía de la Facultad de Teología católica en la Universidad de Viena (Austria), Gabriele Palasciano. Esta conferencia, que fue muy apreciada tanto por los estudiantes como por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la UPSA, y de otros asistentes, tenía como referencia algunas de las aportaciones del libro que presentamos, titulado: *Cristianismo, cancel culture y wokismo. ¿La relación con el pasado en la sociedad contemporánea?*[4]

Como señala el autor, las ideologías del *wokismo* y la *cancel culture* tienen su origen en Estados Unidos, pero su universalización en todas las partes del mundo está ya fuera de toda duda. Sin que nadie se diera cuenta, estas ideologías se han extendido literalmente a una velocidad tan exponencial que muchos sociólogos hablan ya de la llegada de la «era *postcristiana*»[5]. Es un secreto a voces que el descenso de la asistencia a la Iglesia por parte de los jóvenes en Estados Unidos, y en Occidente en general, es un claro indicio de ello. Muchos jóvenes, algunos de los cuales han recibido todos los sacramentos de la iniciación cristiana, abandonan cualquier atisbo de su fe *infantil* en cuanto ponen un pie en la universidad.

Otro elemento no menos importante a subrayar, ha sido el acceso a la presidencia del cuadragésimo séptimo presidente de Estados Unidos, Donald Trump, que juró su cargo en la Rotonda del Capitolio de Washington durante una ceremonia de investidura que pasará a la historia. A los pocos minutos de su

3 «Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo. Nada hay verdaderamente humano que no encuentre eco en su corazón… La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia» (GS 1)

4 Traducción del título original en francés.

5 POULAT, Émile, L'Ère postchrétienne: un monde sorti de Dieu, in: Revue de l'Histoire des Religions 213/1 (1996) 107-110.

discurso de investidura, el nuevo presidente de Estados Unidos hizo un anuncio atronador: «A partir de hoy, la política oficial de Estados Unidos es que hay dos géneros, masculino y femenino». De hecho, unos días antes de su investidura, Donald Trump ya había advertido a sus partidarios en Phoenix (Arizona) que quería «poner fin a la locura transgénero». El lunes 20 de enero, tras su discurso de investidura, Donald Trump confirmó su intención de firmar una orden ejecutiva que establece que «sólo hay dos géneros: masculino y femenino». La «teoría del género» ocupa un lugar destacado en el sistema de creencias del *wokismo*, que niega la realidad corporal biológica. En efecto, el cuerpo humano es considerado como moldeado por la cultura, y constituye simplemente un soporte de una conciencia libre, algo transformable. Esto garantiza la posibilidad de una transición de un sexo a otro, además de la posibilidad de identificarse de tal manera con un género específico, independientemente del sexo real indicado biológicamente. Borrando toda diferencia entre los sexos, se pone de relieve el hecho de que solamente existe el género, es decir, la conciencia de ser varón, mujer o algo entre los dos[6].

El libro de Gabriele Palasciano es una reflexión crítica sobre la relación del cristianismo con el *wokismo* y la *cancel culture* que viene de la mano de intelectuales de prestigio reconocido, y de perfiles muy diferentes, que hacen de este estudio una obra obligada para introducirse en una comprensión amplia y equilibrada del tema. En total, este libro se articula en torno a siete contribuciones académicas, además de la nota introductoria, escritas por investigadores de diversos campos y diferentes procedencias lingüísticas, que exponen libremente su punto de vista sobre la relación entre el wokismo, la *cancel culture* y el cristianismo: Noam Chomsky (Nota introductoria), Hans-Christoph Askani (Cancel culture: el éxito y el peligro de un movimiento fuerte), Daniel Bodi (Cancel culture, wokeism, informatión editing: La adicción a los medios de comunicación y el orgullo de la Torre de Babel), Pierre Gisel (Cristianismo y cancel culture: una oportunidad para una revisión crítica, con el telón de fondo de cuestiones instructivas para la vida social de todos), Solange Lefebvre (Cancel culture, iconoclasia y memoria crítica), Denis Muller (La estatua de David de Pury en Neuchâtel (Suiza) y las ambigüedades de la cancel culture), François Nault (Hablar del Islam en la era de la cancel culture: una perspectiva de la teología cristiana), y Enrico Riparelli (El arte de compartir: del susto al contacto visual).

6 Estas mismas afirmaciones fueron recogidas en la conferencia citada por el autor y posteriormente publicadas: PALASCIANO, Gabriele, El fenómeno woke. Una reflexión en clave crítico-hermenéutica, in: Revista Española de Derecho canónico 81 (2024) 134.

Señalamos sólo algunas afirmaciones para invitar a la lectura del libro. Al comienzo de la obra, el profesor Noam Chomsky (Lingüista y filósofo estadounidense) describe la *cancel culture* como una ideología que pretende «borrar las ideas impopulares sin recurrir a la fuerza». Gabriele Palasciano por su parte la define como una «cultura del boicot» basada en dos elementos esenciales: un modo de acción consistente en la denuncia pública, realizada principalmente a través de los medios de comunicación de masas (redes sociales); y un conjunto de valores de «denuncia», representados en particular por la lucha social por la igualdad contra la discriminación y la injusticia. La misma palabra *wokeism* se construye a partir del adjetivo *woke* derivado del llamado *Black English*[7] y puede traducirse como «consciente», «atento» o «vigilante». La palabra aparece en los diccionarios de las principales lenguas occidentales, designando tanto una corriente de pensamiento como un conjunto de orientaciones ideológicas, originarias de Norteamérica y centradas en la denuncia de la injusticia social, la discriminación y la violencia que sufren las minorías étnicas, sexuales o religiosas. Así, el gran movimiento *Black Lives Matter* en Estados Unidos afirma basarse en la ideología *woke,* al igual que las reivindicaciones a favor de la teoría de género.

Es irrefutable que el *wokismo* y la *cancel culture* representan la expresión de un universo cultural posmoderno, nihilista y deconstruccionista, poniendo en tela de juicio la religión cristiana que ha dado forma al continente en el que han surgido estos dos fenómenos, en particular el alejamiento del perdón, la sabiduría y la verdad. La *cancel culture* no conoce el perdón, y los juzgados culpables, según los criterios de lo *políticamente correcto,* son condenados y borrados sin apelación, sin gracia y sin posibilidad de redención. De este modo, personalidades históricas son escarnecidas e insultadas, tumbas profanadas, monumentos históricos y estatuas destruidas. Frente a estas actitudes carentes de humanidad y de caridad, el cristianismo debe proponer no un nuevo Evangelio, sino una nueva evangelización por medio de palabras y obras. No olvidemos que el cristianismo se basa en el Evangelio, que es y sigue siendo una Palabra de misericordia, de comprensión y de tolerancia. Aunque los cristianos están llamados a vivir esta fe en sociedades que cambian constantemente, la Iglesia como institución debe conservar su esencia basada en los principios de justicia y equidad para la salvación de las almas (Cf. CIC 83, c. 1752).

7 El inglés afroestadounidense vernáculo también se conoce como Black English (inglés negro) o Black Vernacular English (inglés negro vernáculo) e históricamente como «ebonics». La fonología, la gramática y el vocabulario de este dialecto son únicos y se han convencionalizado, lo cual quiere decir que se utilizan y comprenden por la comunidad de hablantes en general.

Por su parte, la descripción que hace el profesor Hans-Christoph Askani (profesor de Teología Sistemática en la Facultad Protestante Autónoma de la Universidad de Ginebra) va aún más lejos en la reflexión. Para él, la expresión latina *nomen est omen*[8] vale su peso en oro para describir la ideología de la *cancel culture*. Su nombre tiene sentido porque es una cultura de eliminación, exclusión y expulsión. Sus adeptos se creen con derecho a hacer las cosas a su manera como una especie de «tribunal de la calle». Es un tipo especial de corte, un movimiento que utiliza un lenguaje provocador, tiene mentalidad de purga y manipula a la perfección las nuevas herramientas de información y los medios de comunicación. Los partidarios del *wokismo* y de la *cancel culture* tienen una percepción histórica oscura y trágica del cristianismo. Para ellos, la religión es responsable de crímenes contra la humanidad en algunas partes del mundo (anticolonialismo), de la regresión moral individual y colectiva, y de promover la intolerancia y la injusticia. Tal percepción del cristianismo justificaría claramente su borrado (*cancel*).

Basten estos tres ejemplos para animar a leer este interesante y necesario libro, escrito en un impecable francés, que lleva al lector por un viaje interdisciplinar: de la ética a la historia, de la hermenéutica filosófica a la teología. Esperemos que pronto tenga también una versión para el amplio mundo de lengua española. Este libro ofrece una amplia perspectiva sobre temas de actualidad que interesan mucho al futuro del cristianismo y de la civilización a la que ha dado origen el derecho romano y la tradición judeo-cristiana, con implicaciones muy importantes también en la aplicación del derecho de la Iglesia.

Alain GUSTAVE MBIDA
Universidad Pontificia de Salamanca

8 *Nomen est omen:* el nombre es un presagio. Los romanos creían firmemente en el poder del nombre. Para ellos, el nombre determinaba la vida de la persona en lo privado y en lo público.