

## BIBLIOGRAFIA

JUAN CALVO: *Teoría general del Derecho público eclesiástico*. Santiago de Compostela, Porto y Cía. Editores, 1968: 228 págs.

Si el Concilio Vaticano II ha sido un aldabonazo a la conciencia de todas las ciencias eclesiásticas, mucho más a la del Derecho público eclesiástico. Es eminentemente significativo que a lo largo de todos los documentos conciliares —inclusive aquellos que afectan directamente a la temática clásica de los manuales de esta ciencia, como las Constituciones “Lumen Gentium”, “Gaudium et Spes” y el decreto sobre la libertad religiosa— no se encuentre ni una sola vez la expresión “societas perfecta”, categoría clave de la misma, tal como ha sido elaborada en los últimos cien años. Lo que podría parecer una sorpresa, encuentra fácil explicación, si se tiene en cuenta la historia sumamente joven y accidentada de esta disciplina. Nacida —y, sobre todo, desarrollada y madura— en los años tormentosos de la lucha de la Iglesia por su libertad frente a la Ilustración y al Liberalismo (libertad de vida propia y de testimonio cristiano en el mundo), cobró una fisonomía tan apologeticamente en función de esa circunstancia histórica que le fue siempre muy difícil autojustificarse científicamente. Se le discutió el nombre (la legitimidad canónica de la distinción entre “ius publicum” y “ius privatum”), se le discutió el método (¿en qué se distingue el Derecho público eclesiástico de la Teología fundamental o del Derecho canónico constitucional?), se le discutió su sistemática (la división del tratado en “ius publicum internum” y “ius publicum externum”); ahora comienza a cuestionarse, hasta su nervio ideológico, la categoría de “societas perfecta”. Es más, hay todo un sector de la ciencia teológico-canónica de alto nivel cultural (paradójicamente aquel donde dio sus primeros pasos científicos), donde no ha podido adquirir carta de naturaleza: el sector de habla alemana. No existe ni un solo manual de Derecho público eclesiástico escrito en alemán.

No es, pues, extraño que el canonista acoja con expectación —y admire la valentía científica que ello implica— una publicación que intente una renovación postconciliar de esta disciplina, como en el caso de la *Teoría general del Derecho público eclesiástico* de Juan Calvo. Consciente de ese proceso histórico de formación de la asignatura, tan problemático (véase el cap. 4, págs. 79-110, sobre todo 79-84), cree J. Calvo, sin embargo, que la tradición del Derecho público eclesiástico ofrece tres temas de permanente actualidad (“raíces eclesiológicas, introducción al Derecho de la Iglesia con su estudio estructural genérico y relaciones con otras sociedades”, pág. 4) que merecen —o, por lo menos, es útil— que se les siga tratando autónomamente bajo la denominación tradicional de Derecho público eclesiástico, aunque en forma de una “Teoría General”. No sería, por tanto, la asignatura como tal —en el fondo de sus problemas y en su razón de ser didáctica— lo que habría que revisar, sino su metodología. Precisamente lo que Calvo quiere aportar a la renovación del Derecho público eclesiástico es la aplicación metódica del instrumental técnico-jurídico de la teoría general del Derecho —en especial, del Derecho político, constitucional e internacional— al tratamiento científico de sus viejos temas. Así la demostración de la Iglesia como “societas perfecta” se convierte en una labor de “conceptuación jurídica” de la misma

(cap. 1, págs. 7-29); el estudio del Derecho público interno en un análisis socio-jurídico de las fuentes del Derecho de la Iglesia (cap. 2, págs. 32-50) junto con una exposición jurídico-constitucional de la "estructura jurídica genérica de la Iglesia" en la línea del Derecho político (cap. 5, págs. 111-168); el Derecho público externo queda resumido muy sucintamente en el capítulo 6 (págs. 169-228) sobre "las relaciones de la Iglesia ad extra", que se avista desde las perspectivas del Derecho político (laicidad y confesionalidad del Estado) y del Derecho internacionalidad (relaciones diplomáticas de la Santa Sede y Concordatos). Si a esto se le añade un capítulo de metodología jurídico-canónica sobre la técnica de conocimiento y aplicación del Derecho en la Iglesia (cap. 3, págs. 51-71) y otro sobre historia, nombre, contenido, método y finalidad de la asignatura, tenemos la versión remozada de lo que podía ser una ciencia postconciliar del Derecho público eclesiástico.

¿Quedan así resueltas —o en vías de solución— las grandes cuestiones que tiene hoy planteadas el Derecho público eclesiástico? ¿La cuestión de su autonomía científica y la cuestión metodológica —cuestiones aparentemente formales, de teoría de la ciencia; pero de un innegable trasfondo eclesial—?

No hay duda de que ese tríada de temas (raíces eclesiológicas del Derecho en la Iglesia, introducción al estudio del mismo y su relación con las otras realidades socio-jurídicas) son temas en sí y en el momento histórico en que vivimos, eclesial, científica y, por consiguiente, pedagógicamente válidos. ¿Dónde está, con todo, su relación íntima, unitaria, que postule una elaboración conjunta de los tres, metódicamente homogénea y autónoma? El problema de las raíces eclesiológicas del Derecho en la Iglesia es un problema cuya solución —sobre la base de una teología fundamental del Derecho canónico— interesa globalmente al fenómeno jurídico-eclesial en general y cuyo tratamiento científico tiene que ser el pórtico de toda la formación canónica. Lo mismo hay que decir de la metodología jurídico-canónica, cuyo estudio tendrá que partir de una reflexión sobre en binomio Ley-Evangelio si quiere responder a la peculiaridad teológica de su objeto y, por tanto, sólo es material y formalmente concebible como un capítulo de la Teología fundamental del Derecho canónico. El problema de las relaciones de la Iglesia y su derecho con las otras sociedades se plantea, por otra parte, en un plano muy distinto, en el que los componentes teológicos se entreveran con componentes histórico-socio-jurídicos del orden temporal. Se pregunta por los condicionamientos jurídicos de la presencia y acción de la Iglesia en el mundo (un problema teológico); pero no en cuanto jurídico-canónicos solamente, sino también en cuanto jurídico-temporales (un problema de historia, sociología y derecho).

¿No habría, pues, que re-situar metódico-didácticamente estas cuestiones en una concepción hondamente revisada de los estudios canónicos, que no tuviese miedo a renunciar a la unidad científico-disciplinar de una asignatura tan episódica en su nacimiento y evolución históricas, como el Derecho público eclesiástico? Desde luego, si hubiese que mantener esta asignatura —"ut talis"— en el cuadro técnico-universitario de la ciencia canónica, tendría que mejorarse la sistemática interna del libro de Juan Calvo: el cap. 4 con el examen histórico-crítico de la ciencia del Derecho público eclesiástico habría que ponerlo al principio del tratado y el cap. 5 sobre la estructura jurídica de la Iglesia tendría que ir antes del cap. 3 que se ocupa de la técnica del Derecho en la Iglesia.

Pero mucho más objetable es la fórmula metodológica de renovación científica del Derecho público eclesiástico, que nos ofrece Calvo: utilización —paralela sí y analógica, pero consecuente— de la teoría general del Derecho sobre la base de una distinción neta entre tratamiento teológico y tratamiento jurídico de sus temas.

Inconscientemente está operando con un concepto sumamente especulativo y aéreo de teología; en terminología escolástica diríamos: con una teología definida por su objeto material y no por su objeto formal. Teología es toda reflexión metódica sobre la Palabra y Acción salvíficas de Dios, que pueden tener y tienen de hecho contenido y relevancia eminentemente históricas y prácticas. La Iglesia y su Derecho (como Cristo) son de esas realidades con dimensión antropológica que se aceptan o reflexionan en Fe o no se aceptan y reflexionan en aquello que las constituye esencialmente. J. Calvo pone en guardia ante un posible monofisitismo al estudiar y valorar demasiado espiritualmente el Derecho de la Iglesia (nota 91, pág. 41). Tanto o más peligroso sería una eclesiología nestoriana, que humanizase y temporalizase excesivamente el ordenamiento canónico de la vida de la Iglesia.

Pero no es sólo este desenfoque teórico el que determina la postura metodológica jurista de nuestro autor, sino también un desenfoque histórico-eclesial: el creer que la tarea más urgente que hoy tienen planteadas la ciencia y técnica del Derecho canónico es hacerse entender de los colegas de las Facultades de Derecho civil. ¡Que más querría el canonista! ¡Su vocación en la Iglesia hoy sería en definitiva una vocación fácil! Desgraciadamente su problema vital es estrictamente eclesial: que tiene que hacerse entender de los cristianos mismos. No son tanto las Cancillerías y los organismos internacionales, las autoridades judiciales y administrativas del Estado con sus científicos y técnicos del Derecho los interlocutores a quien el canonista tiene que hacer explicable y aceptable el Derecho público eclesiástico, cuanto a una gran parte de los creyentes dentro de la Iglesia misma, que cuestionan radicalmente la legitimidad de todo derecho en la vida eclesial.

Con ello no queremos decir que el canonista no deba ni tenga que conocer y saber manejar los métodos de las ciencias jurídicas seculares. ¡Ni mucho menos! Lo que sí queremos decir es que la única forma canónicamente válida de utilizarlos es la subordinada —“*scientia iuris civilis ut ancilla scientiae iuris canonici*”—, para explicitar en auténtica analogía los contenidos de relevancia jurídica de la Fe y la Vida de la Iglesia. El canonista tiene que ser —en paráfrasis de un maestro contemporáneo del Derecho canónico— un teólogo que sabe manejar el método jurídico (“*Die Kanonistik ist eine theologische Disziplin mit juristischer Methode*”, Klaus Mörsdorf, *Lehrbuch des Kirchenrechts* L<sup>II</sup>, München-Paderborn-Wien 1964, 36) y no al revés: un jurista con conocimientos de Teología. Es más, el canonista por tener entre sus manos un Derecho teológico, en cierta medida, sobrenatural, tiene la enorme responsabilidad de ofrecer al jurista un modelo último de Derecho, perceptible históricamente. Por este camino de la inspiración humano-cristiana de las formas y técnicas jurídicas seculares tendrían que venir la reactivación de la gloriosa tradición del “*ius utrumque*”.

Con estos criterios metodológicos lo normal es que no esté tampoco lograda la forma concreta como J. Calvo aborda los temas centrales del Derecho público eclesiástico. La fundamentación teológica del Derecho eclesial la hace radicar —en la línea de los viejos manuales— en la voluntad de Cristo que quiso —y quiere— que la Iglesia sea sociedad. El “*porqué*” histórico-salvífico del acto fundacional de Cristo; la mutua esencial interdependencia entre lo kerigmático-sacramental y lo canónico de su acción redentora, internamente constitutiva del ser de la Iglesia, quedan totalmente en la penumbra, precisamente cuando aquí se encuentra en definitiva la razón última justificativa de la existencia de Derecho eclesial y de su naturaleza peculiarísima.

La categoría técnico-jurídica de ordenamiento jurídico primario de Santi Romano (por cierto muy en el lenguaje de la Escuela vienesa de la doctrina pura del Derecho) no nos parece cualitativa-metódicamente mejor que la expresión tradicional de la

asignatura, la "societas perfecta", para circunscribir científicamente lo socio-jurídico de la Iglesia. Las dos, como extraídas de un mundo de realidades no teológicas (de la filosofía social y de la teoría general del Derecho) son igualmente inaceptables, cuando como "primum analogatum" se las usa definitivamente para determinar el aspecto socio-jurídico del ser de la Iglesia, como igualmente aceptables cuando se las usa funcionalmente para poner de relieve en un determinado contexto histórico las implicaciones jurídicas de "lo canónico" frente al ordenamiento jurídico estatal.

Lo mismo hay que decir de su exposición del tema de las fuentes del Derecho y de "la estructura jurídica genérica de la Iglesia" (págs. 32 ss., 111 ss.). El empeño en querer meter en esquemas de Derecho político el problema de la constitución del poder en la Iglesia le empañan la visión de las finas, pero profundas diferencias teológicas entre el ministerio jerárquico y el papel de los fieles respecto a la creación de Derecho en la Iglesia. No se trata aquí de un simple problema de "poder social" o "jurídico", concebido como *uno*, a repartir entre Jerarquía y Fieles de forma irreversiblemente prefijada por Cristo en el acto constituyente de la Iglesia (págs. 139 ss.), sino de "ministerios" cualitativa-carismáticamente distintos con responsabilidades canónicas, cualitativamente diversas, de cara al Kerigma y al Sacramento del Señor.

Asimismo el problema de las relaciones de la Iglesia con otras sociedades no quedaría reducido a la cuestión estrecha y batallona del Estado confesional o laico —definitivamente resuelta por el Concilio Vaticano II— si se la hubiese divisado en el panorama total eclesiológico de los presupuestos jurídicos de la presencia y acción temporales de la Iglesia. El tema de los Concordatos y de la Diplomacia Pontificia ganaría, consecuentemente, en densidad eclesial y teológica.

Finalmente no podemos silenciar que el autor no tiene presente bibliográficamente todo un mundo teológico-canónico, tan fecundo en los últimos 150, como el mundo germánico ni su parte católica ni en la protestante.

No quisiéramos minusvalorar el esfuerzo de Juan Calvo, por renovar científicamente el Derecho público eclesiástico, meritorio, difícil, en un momento de la vida de la Iglesia, tan alérgico a todo lo canónico, como el presente. Creemos solamente que ese no es el camino. En nuestra crítica queda implícitamente dicho cuáles tendrían que ser, a nuestro humilde entender, las actitudes ideológicas últimas, los criterios metodológicos y los procedimientos científico-universitarios con que habría que afrontar la tarea de situar el tradicional "ius publicum ecclesiasticum" dentro de una reforma general de los estudios canónicos.

ANTONIO M. ROUCO VARELA

SAMUELE STRAGLIATI, O.F.M.: *Diritto particolare della Chiesa in Giappone. Studio storico-giuridico sull'origine delle fonti*. Roma, Edizioni Francescane, 1968; 289 págs. "Studi e testi fresdescani", núm. 40.

La radical diferencia de ambiente y de costumbres que existía entre la Europa del siglo XVI y el Japón de entonces hizo necesaria una legislación particular "de una sensibilidad y una capacidad de adaptación muy especial", p. 6. Los misioneros debieron plantearse la cuestión de su adaptación "a los usos y costumbres del pueblo japonés, increíblemente diferentes de los de Europa" (p. 14), por lo que vino a resultar un Derecho particular sumamente interesante, diferente del que se dio para otras latitudes y que en gran parte se anticipó, según demuestra el autor en las páginas 145 a 157, a las disposiciones del Código de Derecho canónico. Para estudiar este Derecho

particular ha publicado el autor la monografía que presentamos, cuyos límites reconoce él mismo al decir que no se trata de codificar o recoger las normas del Derecho particular japonés, sino más bien su origen histórico. La lejanía del Japón le ha supuesto extraordinarias dificultades para conocer algunas fuentes, como las decisiones de las conferencias episcopales, aunque hayan sido muchas las aportaciones de primera mano que hace.

Salta a la vista el valor de esta obra. Bastarían los apéndices para darse cuenta de que ofrece al lector el acceso a documentos hasta ahora rigurosamente inéditos y sin embargo de gran interés. Todo el conjunto de la obra es atractivo, aunque, como es natural, sean aquellos temas más peculiares del Japón los que traen consigo mayor novedad, por ejemplo la ruptura de matrimonios legítimos, las aplicaciones de los impedimentos matrimoniales durante la persecución, las normas prácticas para los casos de matrimonios irregulares, los problemas derivados del consentimiento matrimonial, la cuestión de los ritos japoneses, etc. Dadas las grandes dificultades que supone consultar las fuentes que el autor ha manejado, hay que agradecerle muchísimo el esfuerzo que ha hecho. No faltan además noticias curiosas aun al margen de lo estrictamente jurídico como las que consigna en la pág. 25 acerca de los indicios de contactos cristianos antes del siglo XVI en tierras japonesas.

El conjunto de la obra deja una impresión de tristeza: querellas entre órdenes religiosas, miserias nacionalistas, prácticas que impurificaban el mensaje evangélico como la mercadería de la seda o la decisión de aceptar el poder político en Nagasaki, e incluso de hacer de la ciudad una plaza fuerte dotada de armamento portugués, etc. Junto a esto se eleva el maravilloso monumento, uno de los más bellos de la historia de la Iglesia del heroísmo de los cristianos japoneses.

Permítansenos algunas indicaciones críticas. El autor ha manejado exclusivamente fuentes romanas y japonesas. Pero en asuntos en que tan mezclados estuvieron España y Portugal no hubiese estado fuera de lugar haber recurrido a fuentes de estos dos países. En algunos casos esto le lleva a una posición injusta, como es el silencio, sin una leve alusión siquiera, a la implantación de la imprenta en el Japón por los jesuitas, al hablar de la edición de libros en la página 237. Nos ha llamado también la atención la omisión de toda referencia a la tesis doctoral de Jesús López Gay: *El matrimonio de los japoneses. Problema y soluciones según un MS inédito de Gil de la Mata, S. I. (1547-1599)*<sup>1</sup>. Tampoco hemos encontrado alusión ninguna a la importante obra de Civisca sobre el problema del matrimonio japonés no registrado<sup>2</sup>. Tal vez le hubiera ayudado a ponderar mejor algunas disposiciones del Derecho particular japonés la confrontación con el de otros países<sup>3</sup>. Un tanto caprichoso encontramos el dar primero en las páginas 7-11 la bibliografía, pero omitiendo aquellas obras que ha usado más asiduamente de las que habla luego en la página 22. La tipografía hubiese ganado con un mayor cuidado en la corrección de pruebas. En la página 32 el lector se quedará con la impresión de que el Gobernador de las Filipinas se llamaba Hideyoshi, nombre bien extraño para un español. Sólo por el contexto de algunas referencias posteriores se saca que no es así.

<sup>1</sup> Roma, Gregoriana, 1964. Cfr. TOMÁS G. BARBERENA, recensión de esta obra en "Revista Española de Derecho Canónico", 19 (1964) 524-525.

<sup>2</sup> ALOYSIUS M. CIVISCA, S. I.: *Dilucidationes et observationes circa art. 230 Directorii communis pro Japonia (De Matrimonio inter infideles contracto et non registrato apud Magistratum civilem*. Tokyo, Universitas Sophia, 1958. Cfr. recensión de L. DE ECHEVERRÍA, "Revista Española de Derecho Canónico", 16 (1961) 712-713.

<sup>3</sup> Cfr. L. DE ECHEVERRÍA: *El Matrimonio en el Derecho canónico particular posterior al Código*. Vitoria, Seminario, 1955.

Estas observaciones, que demuestran el interés con que hemos leído esta obra, no empecen nada a la utilidad que tiene la monografía que supone una aportación muy interesante a la historia del Derecho canónico y a la exégesis de algunas disposiciones vigentes de gran importancia, por ejemplo, en materia matrimonial.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

DOM JEAN LECRECO: *Aspects du nonachisme hier et aujourd'hui*. París, Les Editions de la Source, 1968, 365 pp.

Dom Lecrecq, el monje sexagenario que enseña en San Anselmo de Roma, es sin discusión el primer experto en la historia del monacato. Una historia saturada de erudición, con jugosos contornos humanos y espirituales, que, para él es, más que mera referencia a un pasado, un hontanar vivo del que extrae lecciones magistrales para comprender el estatuto del monje en la Iglesia, incluso en la actualidad. Sus cuidados y siempre interesantes trabajos de investigación, dispersos en las más raras revistas, terminan integrándose en algún volumen. Han sido traducidos al español tres de ellos por la editorial "Sígueme" de Salamanca, acaso con menos difusión de la que merecían. En este caso, al filo de las discusiones conciliares sobre el puesto del monje en la renovada eclesiología, Dom Lecrecq iluminó los debates o comentó los textos ya conciliares con maestría insuperable. En ellos nos brinda su maduro pensar sobre los problemas más hondos del monacato en la actualidad: su razón de ser y su puesto en la Iglesia, lo sustancial y accidental o accesorio en la tradición monástica, las relaciones entre monacato y sacerdocio, vida contemplativa, actividad pastoral, etc. Tras estos estudios que integran la primera parte del libro, siguen otros de tipo histórico sobre figuras muy representativas del monacato: San Columbano, San Mayeul, San Juan de Gorce, San Bernardo, etc., así como dos trabajos sobre San Ignacio en Montserrat y sobre el monacato africano. Estas pequeñas monografías magistrales por su amplísimo saber histórico y siempre ricas en sugerencias y comentarios, donde se mezclan hechos y doctrinas, son la más sabia defensa del puesto del monje en la Iglesia, tan claramente afirmado por el Vaticano II y por Pablo VI.

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS

GUNNAR HERING: *Ökumenisches Patriarcat und europäische Politik 1620-1638* (Veröffentlichungen des Institutes für europäische Geschichte, Mainz, Bd. 45. Abteilung Universalgeschichte, hrg. von Martin Göhring) Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1968, X+440 pp.

Considero conveniente adelantar ante todo una síntesis del libro, ya que éste, además de otras cualidades, tiene el mérito de tratar científicamente un personaje histórico de grande nota, pero desconocido por la mayor parte de las personas cultas de Europa occidental.

Constantino Lucaris nació en Creta el año 1572, y, como muchos jóvenes griegos de su tiempo, hizo sus estudios en Padua. En 1594 abrazó el estado monástico, y ordenado sacerdote y nombrado protosincelo por su tío y protector Melecio Pegas, a la sazón patriarca ortodoxo de Alejandría en Egipto, en 1596 fue enviado a Polonia, para disuadir a los ucranianos de aceptar la Unión de Brest, debida en gran parte a la influencia política de esta nación.

No habiendo sido sus esfuerzos coronados por el deseado éxito, desilusionado, se volvió en 1601 a Alejandría, pero un año después sucedió a su tío en el patriarcado. Mientras tanto la personalidad de Lucaris fue subiendo hasta tal punto, que en 1612 fue elegido Administrador del patriarcado de Constantinopla, y en 1620, gracias al apoyo de Cornelio Haga, embajador holandés, Lucaris consiguió ocupar el trono patriarcal de aquella ciudad.

¿Cómo explicar el apoyo del calvinista holandés Cornelio Haga? Crecido en un ambiente ortodoxo-antilatino, y formado culturalmente en la Universidad de Padua, llena entonces de las doctrinas antipapales de Fray Pablo Sarpi, y de una atmósfera antijesuítica, fomentada por la política de Venecia; llevado por la curiosidad y por la lectura de los escritos de los novadores, especialmente de los de Calvino, Lucaris sufrió una lenta transformación interior, que le llevó a aceptar el calvinismo. Y aunque por muchos años no lo profesó públicamente, su actividad, sin embargo, se resintió de la nueva fe desde el tiempo de su patriarcado alejandrino.

Su vasto epistolario latino, griego e italiano, su intensa actividad diplomática y su energía en la administración eclesiástica, son una prueba clara de que él se había fijado dos objetivos: 1) defender a las iglesias ortodoxas dentro del Imperio otomano contra la propaganda unionística romana y contra la actividad misional católica, que ya habían conseguido la Unión de Brest; 2) reformar toda la ortodoxia, es decir renovarla radicalmente con su vuelta, bajo el modelo calvinista, a la "simplicidad y pureza" de la doctrina evangélica y del culto, que habían sido deformados, según él, por añadiduras de origen latino: era, pues, necesario volver a la "verdadera" ortodoxia, que, a juicio de Lucaris, se identificaba necesariamente con el calvinismo.

Pero los motivos más profundos que indujeron a Lucaris a aquellos objetivos deben hallarse en el complejo antilatino, típicamente ortodoxo, debido en gran parte al miedo, no siempre infundado, que la unión católica con Roma habría de llevar al pueblo ortodoxo a perder a la larga la propia personalidad nacional y cultural.

Dadas su mentalidad y las condiciones sea del mundo ortodoxo sea de la Europa de su tiempo (basta pensar en las guerras de religión entre católicos y protestantes), los objetivos de Lucaris eran bastante obvios; pero no lo eran tanto los motivos que le movieron.

En cuanto a los medios empleados para conseguirlos son los siguientes: 1) viendo que los católicos y los orientales unionísticos, para conseguir sus fines religiosos, se apoyaban en la política y recurrían al dinero y a las intrigas de las Potencias católicas, especialmente de Francia y del Imperio ausbúrgico, en la Sublime Puerta, Lucaris quiso servirse también, y más hábilmente que sus predecesores, de la política, y recurriendo a: dinero y a las intrigas de las potencias no católicas, como Holanda, Inglaterra, Rusia, etc.; 2) supuesto que la propaganda unionística y la acción misional católicas, dirigidas y subvencionadas principalmente por el Vaticano, se servían de armas modernas (escuelas, imprenta, etc.) y de hombres (jesuitas, capuchinos, franciscanos, etc.) mucho más instruidos que los ortodoxos, quiso también Lucaris echar mano de estos medios, y con este fin envió a varios jóvenes a estudiar en las Facultades teológicas protestantes o calvinistas de Europa, se hizo promotor de una traducción al griego moderno del Nuevo Testamento, estableció en Constantinopla una imprenta, etc.

Los efectos de la obra de Lucaris, realizada en medio de grandes dificultades y de peligros increíbles, fueron muy discutibles: dejando aparte un breve éxito, cuando hizo que los turcos persiguiesen a los jesuitas y a los franciscanos de Tierra Santa, la actividad política de Lucaris fue desastrosa, sobre todo cuando quiso organizar un

ataque simultáneo de rusos y turcos, primero, y luego de rusos, turcos y suecos, contra Polonia, culpable de haber protegido la Unión de Brest.

El fracaso de Lucaris, que no supo aprovecharse de los celos y de las discordias de las potencias católicas, fue en aumento con la publicación en Ginebra, en marzo de 1629, de su *Confessio fidei*, claramente calvinista. Este hecho inaudito hizo una profunda impresión en toda la Cristiandad, y sus consecuencias fueron que muchos Prelados ortodoxos se separaron de Lucaris y se pasaron al bando contrario; y la parte católica se hizo más fuerte, consiguiendo la cooperación del embajador veneciano, quien hasta entonces y por razones de Estado, le había protegido, haciendo abortar las maniobras de sus colegas de Francia, Austria, Polonia y de los mismos enviados del Vaticano.

No es, pues, de extrañar el fin trágico de Lucaris. En junio de 1638 fue depuesto y una semana después cuatro soldados turcos le condujeron con una barca a cierta distancia de Constantinopla, donde, después de haber atracado en un lugar solitario de la playa, le hicieron bajar y le estrangularon con una cuerda de seda.

Esta condena-asesinato, más que a las intrigas de las Potencias católicas y del Vaticano, que sólo querían la deposición, se debe atribuir a Cirilo Contares, metropolitano unionista, y enemigo acérrimo del patriarca. Contares, habiendo corrompido con dinero al Gran Visir Siram Pasciá, enemigo también de Lucaris, le indujo a hacer creer al Sultán Murad IV la calumnia de que el patriarca había dado su apoyo secreto a una incursión de los Cosacos en el territorio otomano de Crimea.

Contares sucedió a Lucaris en el patriarcado, y favoreció eficazmente la unión con Roma. Su victoria fue, sin embargo, como dice Hering, una "victoria de Pirro", porque la indignación de los ortodoxos por la trágica muerte de Lucaris produjo sus frutos, y así, dos años después del asesinato de Lucaris, Contares, depuesto y deportado al Norte de África, fue allá también estrangulado, y el viejo odio contra Roma y los latinos se fue haciendo más profundo, mientras los pocos residuos que había de confianza desaparecieron totalmente.

Es cierto que la muerte de Lucaris significó también la muerte de su obra, pero la Causa de la unión sufrió con esto un grande descalabro, ya que los procedimientos de Roma y los de Lucaris cambiaron totalmente el problema "eclesiástico" en "político", y la Iglesia quedó reducida, como dice Hering, "a un objeto de la política".

A través de esta breve síntesis se puede ver la complejidad de la materia tratada por Hering. Y en realidad el primer volumen nos introduce en el ambiente turbio, complicado y cargado de acechanzas de los primeros decenios del 600 que oprimía la política europea, envenenado además por los odios religiosos de la Reforma protestante, calvinista y anglicana; odios, que no sólo se manifestaron en la Guerra de los Treinta Años, sino que también afectaron las relaciones de los Estados europeos con el Imperio otomano.

El autor crea este ambiente casi sin querer. Siendo su intención hacer, no una biografía de Lucaris, sino un estudio analítico de su obra en el contexto religioso y político de su tiempo, Hering desmeolla magistralmente los factores de ese ambiente; y, al mismo tiempo, los motivos ideales y emotivos que inspiraron a Lucaris, el juego de intereses políticos y económicos dentro del cual debió hacer su obra, la validez o invalidez de los medios que él puso en movimiento, y los efectos que ella tuvo sobre los ortodoxos y sobre la conducta de Roma y de los Estados europeos para con el mundo ortodoxo.

La problemática y las conclusiones sacadas por Hering dan al libro el valor de una investigación histórica llevada con un método ejemplar y con una perspicacia incon-



fundible, que consiguen poner orden y coherencia lógica en los hechos más confusos, con testimonios a veces contradictorios o reticentes. El historiador de la Europa y el de la Iglesia de los siglos XVI y XVII le tendrán que agradecer a Hering el haber hecho un cuadro tan claro y de haber señalado la complejidad y la divergencia de los intereses en la Corte otomana representados por los enviados de Francia, Austria, España, Venecia, etc., sin contar los del Vaticano. Esa complejidad y esa divergencia fueron tan grandes en tiempos de Lucaris, que se hace muy difícil hoy una neta separación entre el celo religioso y la ambición política, entre la solidaridad confesional y el interés económico. La conducta de Venecia, por ejemplo, hace pensar en lo que en años recientes fue llamado "la política de las cosas".

Pero este libro de Hering merece, además, nuestra admiración. Pues los resultados ofrecidos por el autor son el fruto de muchos años de trabajo sobre documentos editos e inéditos de unos 20 archivos europeos y sobre una multitud de publicaciones de fuentes y de estudios, que llegan a unas 939, con no menos de 15 lenguas diferentes (págs. 342-412). El dominio que el autor tiene de las fuentes queda demostrado, además del texto, en las numerosas notas, densas de noticias y de correcciones cronológicas, de discusiones de tesis y de hipótesis.

Al rigor científico y a las riquezas de los nuevos resultados debe añadirse otro elemento no menos importante, a saber, que Hering ha conseguido tratar un asunto candente y polémico con una imparcialidad de juicio y un equilibrio de estilo que, a excepción de algún caso, son verdaderamente prodigiosos. No tememos, pues, afirmar que el libro, bajo este aspecto, representa un muy notable progreso en la historia, un raro, tal vez demasiado raro, ejemplo de historia escrita con sensibilidad ecuménica en el sentido auténtico de la palabra.

CARMELO CAPIRZI, S. J.

VIKTOR STEININGER: *Auflösbarkeit unauflöslicher ehen*. Graz Wien Köln, Verlag Styria, 1968, 191 pp.

*Disolubilidad de matrimonios indisolubles*: Con este título queda claramente expresada la intención del autor, joven catedrático de Derecho civil en la Universidad austríaca de Graz: mostrar la posibilidad canónica de la disolubilidad del matrimonio rato y consumado sin salirse de las premisas teológicas de la concepción católica del matrimonio (págs. 7-8).

El punto de partida de toda su argumentación lo constituye la tesis, de que la muerte de no de los cónyuges no puede valorársela como causa de disolución real, óptica, del matrimonio, sino como simple motivo canónico de divorcio vincular. Para Steininger la muerte, vista en la perspectiva de una escatología pascual, de Resurrección, no puede disolver los compromisos implicados en el amor matrimonial, así como no puede terminar ningún valor positivo de la existencia cristiana. La muerte inaugura, más bien, el proceso de su plena revelación.

Lo que hace, pues, la Iglesia al permitir el nuevo matrimonio de los viudos (c. 1118) no es otra cosa que disolver jurídicamente el vínculo matrimonial que unía al esposo vivo con el cónyuge fallecido sin prejuzgar ni afectar para nada su permanencia óptica, teológica. Es decir, la Iglesia, atendiendo a la debilidad y finitud del hombre, al que no se le puede exigir la heroicidad de una fidelidad que vaya más allá de las fronteras del sepulcro, admite el divorcio vincular del matrimonio sacramental consumado en caso de muerte de uno de los esposos. Ello equivale a admitir la posibilidad radical

del divorcio vincular en el matrimonio cristiano (si no en el plano óntico, sí en el plano de lo jurídico-canónico). ¿Por qué no extenderla al matrimonio entre vivos en casos afines al de la muerte, cuando se den motivos, cuyos efectos psicológicos y humanos, se asemejen a los efectos producidos por la muerte? (pág. 77). Naturalmente, su valencia jurídica no podría ser automática, en virtud de la ley, como en el caso de fallecimiento de uno de los cónyuges (dada la singularidad teológica y existencial de la muerte); pero sí mediata, efectiva a través de la dispensa pontificia.

Al autor, incluso, le parece que la praxis romana en la dispensa de matrimonios ratos y matrimonios consumados no sacramentales (sobre todo por la introducción del llamado "privilegio petrino" y la forma generosa de concederlo en los últimos años) no está muy lejana de lo que podría ser una dispensa de matrimonio rato y consumado entre vivos por motivos equivalentes en sus resultados humanos a la muerte. Si a la consumación del matrimonio no se la considerase desde un punto de vista exclusivamente biológico —desde la cópula— y al bautismo de deseo se lo valorase eclesiológicamente más; tendríamos que por el camino de la dispensa del matrimonio rato y no consumado se habrían disuelto matrimonios cristianos, afirmados y vividos en plenitud humana, y que a través del ejercicio del "privilegio petrino" se habrían anulado matrimonios consumados, no totalmente sacramentales, que, sin embargo, por la autenticidad de espíritu religioso y por la densidad de amor con que se habían vivido, bien podrían calificarse como implícitamente cristianos. La posibilidad teológica de esta extensión de la dispensa pontificia en casos límites al matrimonio rato y consumado entre vivos radicaría, por una parte, en lo que Steininger llama "la provisionalidad de base del Derecho canónico" (= "die prinzipielle Vorläufigkeit des Kirchenrechts", pág. 179) y, por otra, en la clasificación ética de la indisolubilidad del matrimonio, aun del cristiano, como "Zielgebot" (pág. 69), como "mandato-meta". Si el Derecho canónico no tiene por qué normativizar las exigencias últimas de la existencia cristiana (como, por ejemplo, el Sermón de la Montaña, págs. 56-74) sino más bien limitarse a garantizar un *minimum* ético-eclesial y si la indisolubilidad del matrimonio en vez de considerársela como una ley que obliga "hic et nunc" a todos y cada uno de los creyentes, se la valora como un ideal, vinculante ciertamente, pero sólo como meta y objetivo de la existencia matrimonial cristiana, entonces no habría ningún reparo teológico substancial que oponer a una interpretación extensiva del poder dispensatorio de la Santa Sede respecto al matrimonio rato y consumado. Máxime, cuando la dispensa de compromisos que atan teológicamente de por vida, como son los votos solemnes de vida religiosa y el celibato sacerdotal, se ha convertido en un fenómeno diario de la vida de la Iglesia (págs. 149-157).

Steininger renuncia desde el principio a una exposición rigurosamente crítica de su pensamiento. Expresamente confiesa que busca más sugerir, animar la discusión, que probar; ser entendido del católico medio culto que convencer al teólogo o al canonista (págs. 7-8). Así se explica la parquedad bibliográfica y un cierto diletantismo en el tratamiento de los problemas exegéticos e históricos (cfr. págs. 35-39, 47-77, 87-101). Hace gala, con todo, de una información —y formación— teológicas nada comunes en un civilista, logrando en lenguaje diáfano una aguda síntesis de todos los puntos dèdiles de la teoría y praxis católicas del matrimonio. No es extraño su éxito editorial y la amplia resonancia que ha encontrado en el catolicismo centroeuropeo.

Sin embargo, en la base de toda su teoría matrimonial está el olvido de verdades fundamentales de la escatología, eclesiológia y antropología católicas: su tesis central de que la muerte no disuelve el matrimonio real-ónticamente olvida el distinguir entre matrimonio-institución, forma histórica de existencia, y sus valores humano-

espirituales, que son los que trascienden las coordenadas del tiempo y del espacio; Steininger no tiene tampoco en cuenta que la función primaria del Derecho en la vida de la Iglesia es servir —concretándolo y urgiéndolo— al Derecho divino, olvida que, cuando están en juego verdades o valores esenciales de la existencia cristiana, el Derecho canónico tiene que subordinar el respeto a la limitación y finitud humanas del creyente a las exigencias de fidelidad a la Palabra de Dios. También el católico tiene que situar la visión cristiana del hombre en el contexto de una "theologia crucis". Es de un optimismo antropológico utópico, por no decir, cristianamente equívoco, creer —como cree el autor— que "devenir plenamente hombre y devenir plenamente cristiano es en último término lo mismo" (= "Ganz-Mensch-Werden und Ganz-Christ-Werden letztlich Identisches meinen", pág. 184). El heroísmo, postulado y simultáneamente posibilitado por la Cruz de Cristo, puede convertirse — y de hecho se convierte alguna vez en la vida de cada cristiano— en una exigencia inmediata e indeclinable para su vivir como cristiano.

Lo positivo en el libro de Steininger es el recordar a los canonistas la urgencia de reforma del Derecho y de la praxis —judicial y administrativa— canónicas del matrimonio, hacer patente la necesidad de abandonar el minimalismo del CIC (cc. 1081-1093) a la hora de regular la validez del consentimiento matrimonial y de sustituirlo por un realismo de exigencias psicológicas, éticas y religiosas en consonancia con la significación teológica y la trascendencia moral del matrimonio cristiano.

ANTONIO M. ROUCO VARELA

THEODOR STROHM: *Kirche und Demokratischer Sozialismus. Studien zur Theorie und Praxis politischer Kommunikation*. München, Chr. Kaiser Verlag, 1968, 203 pp.

La relaciones entre Protestantismo y Socialismo Democrático en Alemania son el tema de este libro. Su objetivo es demostrar la coherencia doctrinal —o, por lo menos, la no discrepancia —entre ética social "evangélica" y el programa social-político del Partido Social-Demócrata. Es legítimo ser "cristiano evangélico" y, al mismo tiempo, ser social-demócrata. Es más, existe una activa intercomunicación ideológica entre el pensamiento social, político del Protestantismo actual alemán y el de la Social-Democracia (págs. 128-183). El Sínodo de Barmen en 1934 y el Congreso del Partido Social-Demócrata, celebrado en Godesberg en 1958, los presenta el autor como los hitos históricos que marcan el giro positivo en la historia de las relaciones entre Protestantismo y Socialismo en Alemania (págs. 93-128). El camino hasta Barmen y Godesberg —hasta esa coincidencia fundamental de contenidos ideológicos entre la Declaración Jurídica del Sínodo de la Iglesia Protestante en Barmen y el nuevo Programa de la Social-Democracia alemana de Godesberg— en un camino largo de desmontaje de los mutuos recelos y de revisión comprensiva de los dogmatismos políticos respectivos.

El autor ofrece una visión paralela de la historia moderna de la conciencia social del Protestantismo y del proceso interno de democratización y desmarxistización del Socialismo alemán. "El programa social" de la Iglesia Evangélica de 1948, la obra política de Federico Naumann y los Congresos Evangélico-Sociales en el primer tercio de nuestro siglo, serían las etapas fundamentales en la toma de conciencia de sus responsabilidades social-políticas por parte del Protestantismo alemán. Las discusiones entre revisionistas y marxistas dogmáticos en el seno del movimiento socialista alemán en el último tercio del siglo pasado, la formación de la Social-Democracia, su apertura

creciente hasta convertirse en un partido popular ("eine Volkspartei") después de la segunda guerra mundial, las fases de una progresiva comprensión de la función pública de la Iglesia por parte de los socialistas, demócratas, alemanes (págs. 25-93).

Un libro, elaborado sobre la base de una sólida información bibliográfica, e, incluso, de fuentes, sin que llegue a ofrecer una investigación de primera mano; más ensayo de politología, que una obra terminada de ciencia histórica o jurídica. Sumamente interesante, sin embargo, no sólo para conocer la realidad social y espiritual de la actual República Federal de Alemania, incluso, de uno de los aspectos más sugerentes de la historia espiritual de Alemania, sino también interesante para el que quiera descubrir las raíces históricas —el sitio en la vida— del enfoque teológico y canónico de la relación Iglesia-Mundo, tal como nos lo ofrecen las corrientes de moda de la teología contemporánea, tanto católica como protestante. Basta leer las páginas dedicadas a Paul Tillich como inspirador de lo que se llamó en los años veinte "el Socialismo Religioso" y su órgano de difusión, "die Blätter für religiösen Sozialismus" (págs. 80-92) para darse cuenta donde está una de las vetas más íntimas de la llamada "Teología Política" de nuestros días.

ANTONIO M. ROUCO VARELA

*Die autorität der freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput.* Herausgegeben von Johann Christoph HAMPE, 3 tomos. München, Kösel-Verlag, 1967; 630, 704 y 735 pp.

Una obra sobre el Vaticano II. Se trata de presentar los documentos del Concilio en el contexto del diálogo ecuménico. El editor la subtitula muy significativamente: "Presente del Concilio y futuro de la Iglesia". Aquí precisamente reside lo original y, al mismo tiempo, lo problemático del intento dentro del panorama de la literatura científica y no científica surgida en los últimos cinco años en torno al Concilio Vaticano II.

Johann Christoph Hampe, pastor y escritor, informador oficial enviado por la Iglesia Evangélica Alemana a las Sesiones del Concilio, quiere descubrir la relevancia y las posibilidades ecuménicas del Vaticano II a un gran público: no piensa solamente en los teólogos, ni en los protestantes, sino en todos los cristianos, religiosamente cultos, con formación y sensibilidad ecuménicas, que no sean indiferentes al problema de la Unidad de la Iglesia. Por ello no se limita a una simple edición de textos conciliares, sino que trata de "situarlos" histórica y teológicamente desde una perspectiva ecuménica. No estamos, pues, ante una edición más de documentos conciliares. El editor renuncia, primeramente, al simple orden cronológico de promulgación y, segundo, reagrupa los textos conciliares en torno a tres grandes temas, que responden a los tres tomos de la obra: fundamentos de la Iglesia, su vida interna, su misión hacia fuera. Estos los subdivide a su vez en cinco capítulos que desganan los contenidos fundamentales de cada uno de los tres temas centrales. Enmarcándolo todo un capítulo introductorio sobre la historia del Concilio y un epílogo sobre su futuro.

En el tomo primero se toca, además de los antecedentes, decurso de los debates y características generales del Concilio en el capítulo primero, la Revelación en el segundo, el ser de la Iglesia en el tercero, la salvación y los santos en el cuarto y la gloria de Dios en el quinto. En el segundo tomo: el sacerdocio de los fieles (ministerio de los laicos); el sacerdocio ministerial (ministerio de los presbíteros y de los diáconos); el ministerio de los religiosos; el ministerio de la dirección y de la unidad y la tarea

del Derecho canónico; la Iglesia y las Iglesias respectivamente. En el tercero: el hombre en su tiempo; el Evangelio para los otros; el Futuro.

Los textos conciliares no se reproducen siempre íntegros según y en el contexto del documento original al que pertenecen; se les resume, selecciona y reagrupa en la medida de las exigencias internas del tema que se trata.

La técnica de composición de cada capítulo es la siguiente: una introducción a cargo del editor en que se biografía de forma sucinta el devenir externo e interno de los documentos conciliares que van a ilustrar el tema del capítulo; una selección de fragmentos de las intervenciones de los Padres en el Aula conciliar, teniendo cuidado de recoger también la voz de "la minoría"; los textos conciliares que se recogen y reúnen en torno a uno de los grandes documentos conciliares que responda más fundamentalmente a la línea temática elegida en el capítulo (por ejemplo, la Constitución Dogmática sobre la Iglesia, "Lumen Gentium" es el centro de los textos del cap. 2 del tomo I sobre el ser de la Iglesia"); comentarios al texto conciliar en forma de artículos monográficos de teólogos católicos y no católicos.

No es preciso subrayar que desde el punto de vista del trabajo científico la técnica de edición de los documentos conciliares adoptada por J. Ch. Hampe es sumamente problemática. Un estudio crítico de los textos se hace casi imposible. Más útil documentalmente puede ser la selección de discursos pronunciados en los debates del aula conciliar, al menos mientras no se disponga de una edición completa de las actas. De todas formas la referencia constante que se hace en las intervenciones de los Padres a un anteproyecto -base de la discusión- que el lector no conoce (y el editor no le da a conocer) y la fragmentariedad de la selección obligan a un uso muy cauteloso de la misma. El valor científico de los comentarios es también muy desigual. Un buen centenar de teólogos, exégetas, canonistas, historiadores de todas las confesiones cristianas son sus autores. Y, a pesar de que al lado de una serie de nombres totalmente desconocidos, se encuentran los representantes más distinguidos tanto de la Teología católica, como protestante (K. Rahner, Congar, Ratzinger, Fries, Jedin, Karrer, Mühlen, Cullmann, Schlink, Dombois, Gollwitzer, Schrey, Vischer, etc.) la calidad media de los artículos no sobrepasa el nivel divulgativo.

Al canonista podría recomendársele la lectura de H. Mühlen, "Der Kirchenbegriff des Konzils" ("la concepción de la Iglesia en el Concilio"), tomo I, 291-313; de J. Ratzinger, "Das geistliche Amt und die Einheit der Kirche" ("el oficio eclesiástico y la unidad de la Iglesia"), tomo II, 417-433; y de los artículos que afectan directamente al Derecho canónico: el del Prof. de Derecho canónico en la Facultad de Teología Católica de Tübinga, J. Neumann, "Das Kirchenrecht vor seiner Revision" ("el Derecho canónico ante su revisión"), tomo II, 488-527; el del jurista protestante, H. Dombois, "Kirchenrechtliche Betrachtungen nach dem Konzil" ("consideraciones canónicas después del Concilio", tomo II, 527-549; y el del orientalista benedictino del Instituto Ecuménico de Niederaltaich, I. Totzke, "Kirchenrecht und Einheit" ("Derecho canónico y Unidad"), tomo II, 680-691.

Lo positivo de la obra es el ser un índice de incalculable valor para conocer un momento decisivo en la historia del movimiento ecuménico como son los años del Concilio y Postconcilio en el corazón geográfico de la Reforma. El título y el contenido: "Die Autorität der Freiheit" ("la Autoridad de la Libertad") son al mismo tiempo fruto y testimonio del clima espiritual y eclesiológico de los círculos ecuménicos centro-europeos "Unam Sanctam", en concreto de la "Unam Sanctam" de la capital bávara, de Munich, en la década de los años sesenta.

ANTONIO M. ROUCO VARELA

*Kirche und Staat*. Teil I: von 750 bis 1122. Teil II: von 1122 bis zur Mitte des 14 Jh. Herausgegeben von Eduard EICHMANN, München-Paderborn-Wien, Verlag Ferdinand Schöning, 1968, VIII-126 y 182 pp. Quellensammlungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 1 y 2.

La Editorial Schöning, en su labor —muy meritoria— de hacer asequible una serie de obras clásicas del pensamiento católico alemán de la última centuria, ha reeditado la selección de fuentes para la historia medieval de las relaciones entre Iglesia y Estado de Eduardo Eichmann. El fallecido maestro, precursor del Instituto de Derecho canónico de la Universidad de Munich, había editado en sus años de joven profesor de las Universidades de Praga y Viena (1912-1914) dos cuadernos de textos legales, doctrinales, diplomáticos, epistolares, etc., ilustrativos de la gestión y desenvolvimiento del problema Iglesia-Estado en el Medievo. Siguiendo fundamentalmente un orden cronológico, Eichmann agrupa las fuentes seleccionadas dentro de los dos grandes períodos en que divide la historia medieval de las relaciones entre Iglesia y Estado (750-1122 y 1122-mitad del siglo 14) en torno a una serie de temas-índices del desarrollo y contenido jurídico y espiritual del mismo.

En sí la obra no tiene valor estrictamente documental: no se trata de ninguna edición crítica ni mucho menos de publicación de textos desconocidos o manuscritos; el autor utiliza las conocidas colecciones de fuentes: "el Migne", "Mansi" y, sobre todo, "Monumenta Germaniae Historica". El mérito de la obra reside en lo metodológico y pedagógico; en hacer fácil al estudiante el contacto con las fuentes. Esta y no otra fue, por lo demás, la intención del autor: procurar instrumentos de trabajo para la labor de proseminario, coadyuvando así a hacer realmente posible una pedagogía universitaria activa, que no se contente con una mera trasmisión pasiva de saberes, sino que introduzca creadoramente al estudiante en el proceso mismo de su elaboración y sistematización. El prólogo, firmado en Praga el 12 de junio de 1912, en que el autor justifica la edición de una serie de colecciones "escolares" de fuentes, es digno de una lectura reposada en esta hora de renovación de los estudios superiores en la Iglesia y en España. La distinción que hace Eichmann entre clase magistral, seminario, proseminario, como funciones y aspectos, distintos pero complementarios, de la formación universitaria es de una sorprendente actualidad y, sin duda, todavía válida, por no decir, modélica. La fecha en que está escrito el prólogo: 1912, explica una gran parte de la historia universitaria y científica de Europa en los últimos cien años.

El libro de E. Eichmann sigue siendo todavía útil, máxime cuando las otras ediciones manuales de fuentes para la historia de las relaciones entre Iglesia y Estado o bien ofrecen muchas lagunas (como la del P. Lo Grasso) o no incluyen en toda su amplitud el período medieval (como la del P. Hugo Rahner).

ANTONIO M. ROUCO VARELA

NORBERT HORN: *Aequitas in den Lehren des Baldus*, in: *Forschungen zur neueren Privatrechtsgeschichte*, herausgegeben im Namen des Max-Planck-Instituts für Europäische Rechtsgeschichte in Verbindung mit H. Krause, W. Kunkel und Fr. Wieacker von Helmut Coing und Hans Thieme, Band 11, Köln Graz, Böhlau Verlag, 1968, IX+244 pp.

Cada época debe enfrentarse con el problema de si, además del derecho positivo, hay una realidad, ya jurídica ya metajurídica, que pueda ser base de la existencia.

de la interpretación, de la aplicación y de la evolución hasta la revolución del derecho positivo. Horn estudia este problema en Baldo de Ubaldis. Baldo (1327-1400) fue en su tiempo legista y canonista, catedrático en varias universidades, autor de dictámenes jurídicos y ejerció como juez y abogado.

En el capítulo primero de su obra Horn explica la teoría de la "aequitas" según Baldo. La "aequitas" es un criterio ético "antepositivo". La "aequitas scripta" nace de la legislación positiva misma, pues se parte de la interpretación de los textos, aunque se atiende más al sentido y al fin de la norma jurídica que a la letra de las leyes. Esta "aequitas scripta" puede llevar hasta la interpretación extensiva. Pero existe también la "aequitas non scripta", que se manifestará si la ley silencia una cosa. La "aequitas" puede superar al derecho positivo para ajustarse más al caso particular (aequitas in specie, rigorosa aequitas) incluso hasta la legitimación de la transgresión de la ley.

El capítulo segundo se intitula: La "aequitas" dentro de las varias fuentes del Derecho. El autor investiga la cuestión de la "aequitas" según Baldo en el ámbito del Derecho civil y canónico, del Derecho divino (positivo), del Derecho natural y del "jus gentium", de los estatutos y de las costumbres, y, por fin, del Derecho comercial. La "aequitas" puede aplicarse en todas estas partes del Derecho. Sirve también para determinar a qué esfera del Derecho y a qué normas corresponda la preferencia. El Derecho natural y el "jus gentium" son hasta "sedes materiae" respecto a principios de la "aequitas".

En el capítulo tercero el autor pone de relieve los "topoi" de la argumentación arraigada en la "aequitas". Como "topoi" jurídicos-éticos figuran según Baldo los conceptos siguientes: aequalitas; paritas; gratia; misericordia; benignitas, humanitas; charitas; boni mores; bona fidesdolus; conscientia; bonum publicum; publica utilitas; mediocritas; mitigatio poenae; la prohibición de enriquecerse. "Topoi" que se refieren más al objeto son: veritas; res; natura; natura rei; aequitas personae. Sin duda hay que enumerar entre estos "topoi" también el Derecho natural y el "jus gentium". Los dos polos del pensar según la "aequitas" son el tener principios éticos y el considerar las circunstancias particulares. ¡Que no se confunda la "aequitas" con un laxismo, que aflojaría todas las normas jurídicas! Pues la misma "aequitas" puede imponer también castigos más rigurosos. La consideración ética, que se encuentra en la "aequitas", forma parte de la mentalidad jurídica.

El capítulo cuarto lleva el título: Puntos de arranque dogmáticos (e. d. positivos o sea concretos) de la "aequitas". La "aequitas" puede partir: 1) de la "exceptio", en cuanto intenta ajustarse, como "aequitas supervenientis casus", al "casus emergens"; 2) del "officium iudicis", en cuanto el juez debe tener en cuenta la situación especial respecto a adjudicar derechos y a determinar el procedimiento procesal; 3) del "arbitrium iudicis et arbitri"; 4) de la "bona fides". De tal manera la administración de la justicia resulta dinámica, en cuanto conduce a la plena comprensión de la norma, al complemento de leyes, a la corrección de la legislación, y al desarrollo del Derecho.

En el capítulo quinto, por medio de los problemas de la materia testamentaria, del "pactum nudum" y de la prohibición de intereses, se demuestra cómo Baldo procede en la aplicación de la "aequitas". En todas estas materias hay varios aspectos, que deben ser armonizados, por ej., respecto al testamento puede existir un conflicto entre la voluntad real del muerto y las exigencias legales en cuanto a la forma y al contenido del testamento.

En el capítulo sexto Horn explica la relación entre el texto de la ley y la aplicación de la "aequitas" según Baldo. Por lo que toca a la "aequitas scripta" se mantiene, al

menos teóricamente, el principio de la lealtad frente al texto de la ley hasta rechazar a veces la aplicación de la "aequitas" refiriéndose a la ley misma. A pesar de esto se alcanza una flexibilidad enorme en el tratamiento de las leyes positivas. Respecto a la "aequitas non scripta" (o sea "naturalis"), tan sólo se reconoce la que se basa en principios generales, que están arraigados en las fuentes mismas, e. d. en la legislación positiva misma.

En la conclusión del libro de Horn se presentan todavía ideas como las siguientes:

- 1) De la investigación de la "aequitas" en Baldo resulta un panorama del Derecho de los sabios del Medievo, tanto en cuanto la "aequitas" nos manifiesta todos los principios éticos de aquella época como en cuanto se nos informa de todas las cuestiones jurídicas del mismo tiempo y del desarrollo de las varias materias de la legislación.
- 2) Se hace ver cómo se entrelazan la consideración ética y la consideración jurídica en una síntesis ingeniosa, de manera que, por una parte, se adjudica a la consideración ética la primacía, y, por otra parte, la consideración ética se toma también por jurídica.
- 3) Al comparar a Baldo con la legislación Justiniana se ve, que la "aequitas" en Baldo presenta, más o menos, el mismo contenido material que en la legislación Justiniana, aumentado por unos pocos "topoi" como "misericordia" y "conscientia", que provienen más del Derecho canónico.

Agradecemos al autor su obra sólida y documentada sobre un problema que nunca pierde actualidad.

JOSÉ FUNK, SVD

*Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte.* Herausgegeben von Adalbert Erler und Ekkehard Kaufmann. Mitbegründet von Wolfgang Stammler. 7. Lieferung: Gerechtigkeitsbilder-Graf, Grafschaft. Berlin, Erich Schmidt Verlag.

En el decurso de los últimos años ya se hizo alusión a la edición de seis folletos de este diccionario manual. En la primera recensión (véase vol. XXI, 1966, n. 63, pág. 638 s. de esta Revista) indicamos también más por extenso las intenciones de sus autores.

Ahora se nos presenta el folleto séptimo, que contiene los términos de Gerechtigkeitsbilder (representaciones de la Justicia) hasta Graf, Grafschaft (conde, condado). Conviene llamar la atención del canonista, ante todo, sobre las palabras siguientes: Gericht (tribunal) con los términos derivados de él (Gerichtsgefälle, Gerichtsherr, Gerichtsstätte, Gerichtsverfahren, etc.), Gesandtschaft (legación), Geschäftsfähigkeit (capacidad de contratar), Gesetzgebung (legislación), Gewaltenteilung (división del poderío), Gewohnheitsrecht (derecho consuetudinario), Gleichberechtigung (igualdad de derechos), Glossatoren, Gnade (misericordia, perdón), Goldene Bulle (latín: bulla aurea), Gottesfrieden (latín: treuga Dei), Gotteslästerung (blasfemia), Gottesurteil (latín: ordalium).

JOSÉ FUNK, SVD

EDUARDO BRAZÃO: *Relações diplomáticas de Portugal com a Santa Sé. Um ano dramático (1848)*. Lisboa, Academia internacional da cultura portuguesa, 1969, 260 pp.

El año 1848 fue, en toda Europa, de fuertes sacudidas revolucionarias. No escaparon los Estados pontificios a aquella situación y después de una larga serie de tensiones, y de varios intentos de llegar a un acuerdo, estalló la revolución que obligo al Papa



a refugiarse en Gaeta durante más de un año. Era entonces Ministro de Portugal ante la Santa Sede João Pedro Miguéis de Carvalho e Brito, Barón de la Venda da Cruz, que pasó gran parte de su vida en Roma. A él correspondió, en medio de una penuria de recursos que se refleja dramáticamente en su correspondencia, hacer frente a aquellas situaciones que se iban produciendo. De cómo las veía y de cuál era su actuación ante cada problema que surgía nos hablan todos los documentos que su sucesor en el puesto de representante de Portugal ante la Santa Sede, el actual embajador Dr. Eduardo Brazão, ha recogido en este libro. Son unas páginas que reflejan un hombre fidelísimo a Portugal, amante del Papa, más narrador de los hechos que dado a su interpretación, sumamente dinámico y trabajador. El Ministro portugués aparece íntimamente compenetrado con el Embajador español en todo momento: ambos comparten las mismas opiniones, se inclinan por la venida a Menorca del Papa, obstaculizan su posible marcha a Francia, y, en un orden práctico, se hacen mutuamente pequeños favores. Así, por ejemplo, la mayor parte de la correspondencia es cursada vía Madrid, utilizando la valija española.

Fuera de conocer mejor la actitud de Portugal y la actuación de su Ministro el interés de este libro es muy relativo. Contamos con una nueva narración de unos episodios que son ya bien conocidos por otras similares. El libro está ceñido a las peripecias políticas y fuera de ellas apenas hallamos más que unas referencias al régimen portugués de Ultramar por lo que atañía a asuntos eclesiásticos, a propósito de la obtención de las bulas para el obispo de Cabo Verde, y la aplicación a la situación de entonces de la norma de elevar al Cardenalato al Nuncio de Lisboa. Bien poca cosa.

El libro habría resultado más útil si, como es costumbre en esta clase de ediciones, cada documento hubiese llevado un resumen al comienzo o al menos algún subtítulo. Es de agradecer, en cambio, el buen índice onomástico y la excelente presentación tipográfica. También las notas ayudan a la mejor comprensión de algunos pasajes.

LAMBERTO DE ECHEVERRÍA

WILLIAM P. HAUGAARD: *Elizabeth and the English Reformation*, Cambridge, University Press, 1968, 392 pp.

La primera década del largo reinado de Isabel I de Inglaterra constituye un momento privilegiado en el establecimiento y asentamiento de la forma definitiva que tomará el Anglicanismo y corresponde a Isabel la tarea de plasmar la Iglesia nacional conforme a la particular concepción inglesa del Cristianismo y la Iglesia. Esta labor que arranca desde el año 1559 en que accede al trono y empeñará al Parlamento, resulta enormemente compleja dentro del mosaico de personas y fuerzas que Isabel hereda de los reinados anteriores con sus conocidas fluctuaciones. El análisis sociológico de las mismas con que se abre esta obra es una muestra de ello: se mezclan el episcopado del reinado de María, con los elementos que proceden del exilio o de los reinados anteriores. Isabel escogió sus hombres, especialmente sus obispos, entre los que destacará la figura de Parker.

La pugna entre dos campos diametralmente contrapuestos, como el católico y el de los reformistas más radicales, influenciados por las realizaciones protestantes del Continente, es el trasfondo de la actuación reguladora de la Reina. Una ocasión excepcional de domesticar estas fuerzas extremas y de plasmar en realidades prácticas los ideales religiosos de la Reina fue la Asamblea (Convocation) de 1563. La política habilísima y moderada de Isabel se impuso a todos los radicalismos, marcando la

pauta para el futuro de la Iglesia cristiana en Inglaterra. El tono predominante en las definitivas directrices es evidentemente moderado en todos los aspectos. A su análisis dedica Haugaard, siempre muy bien documentado, los capítulos de esta obra madura. Con un método analítico muy riguroso en que no olvida los antecedentes de cada cuestión, va repasando los distintos temas fundamentales.

En el campo litúrgico, impone el Prayer Book, algo reformado, complementado por una serie de actuaciones personales, cuya finalidad es establecer la modalidad del culto y la piedad anglicanas clásicas, imponiendo la uniformidad dentro de unos cánones moderados y descartando las aspiraciones de los reformistas radicales. Abandona el título de Cabeza suprema de la Iglesia, cambiándolo por el de Gobernadora suprema de la misma. Este cambio no será puramente nominal, sino que supondrá un estilo propio de gobierno e intervención: v. gr., no ejercerá sus facultades por un Vicario general seglar como Enrique VIII ni por medio del Privy Council como Eduardo VI, sino a través de una Comisión especial, ciertamente dominada por seglares. El repudio de la autoridad papal y la independencia de Roma, no supuso una ruptura con *todo* el pasado. En los aspectos materiales de conservación de las Iglesias, polémica sobre imágenes y vestiduras sagradas, administración parroquial, finanzas, etc., es mucho lo que salva la continuidad. Isabel intenta liberar a la Iglesia del dominio parlamentario o del Privy Council y para ello podrá apoyarse en un núcleo de obispos, fieles cumplidores de su voluntad, que contrapesarán con eficacia el predominio de las corrientes radicales y reformistas en el Parlamento.

Sus intervenciones personales en forma de Ordenanzas o sus calculadas inhibiciones en la aprobación de lo decretado por el Parlamento irán moldeando la configuración de la Iglesia anglicana tradicional.

El mismo tono moderado se apreciará en el campo doctrinal y disciplinar. La doctrina toma su configuración definitiva en unos Artículos, un tanto de compromiso, que sin embargo no recibieron la última ratificación legal de la Reina. Mayor empeño puso en la aceptación de la praxis religiosa establecida en el Prayer Book. Quedaban descartadas las corrientes de inspiración calvinista y zwingliana, afirmado el valor primacial de la Escritura, pero garantizado también el peso de la interpretación de la tradición antigua cristiana (Padres y Concilios). El programa radical de los reformistas en 1563, que hubiera impuesto otro sello a la Iglesia en Inglaterra, fue reducido al fracaso.

En el orden de la actuación, Isabel ejerció una autoridad firme, pero moderada. Fue imponiendo con habilidad su voluntad a todos los posibles disidentes, e imprimiendo un estilo disciplinar a clérigos y hasta obispos. No toleró el ataque público de sus disposiciones, pero fue relativamente tolerante con las conciencias e incluso en la aplicación de normas que podían coaccionarlas, como la suscripción de la Supremacía real o la Uniformidad.

La línea marcada por la Asamblea de 1563 aparece así en toda su importancia histórica, y como paradigma de una política. Haugaard llega a afirmar que fue más decisiva por lo que repudió que por lo que impuso. Por lo que se refiere a la conciencia religiosa y a la praxis de la Reina, el autor se muestra decididamente simpatizante; defiende las íntimas convicciones religiosas de la Reina contra los que le acusan de lo contrario o de mero oportunismo. Y acepta sin reluctancia la domesticación de la Iglesia anglicana por la autoridad real, aunque sea tras la mampara de los obispos. La tensión existente en 1559 o 1563 no fue con ello resuelta. Quedaron los gérmenes de la oposición tanto en el bando católico, que conocería vicisitudes más duras en los años siguientes, como sobre todo en el bando reformista más radical. Sin

duda éste hubiera aceptado modificaciones profundas de acuerdo con sus ideas, pero no lo obtuvo. De ahí su creciente oposición al modo de intervenir la Corona, al hecho mismo de su intervención, y a la actuación templada de los obispos. El puritanismo y el presbiterianismo estaban presentes más que en embrión en esas tensiones. La línea isabelina defraudó a católicos y radicales. Hizo posible una gran Iglesia, pero llevaba en su seno los virus de sus crisis futuras.

JOSÉ IGNACIO TELLECHEA IDÍGORAS

A. E. CLARK KENNEDY: *Man, Medicine and Morality*. Faber and Faber. 24 Russell Square. London, 1969, 214 pp.

Una serie de problemas relacionados con el hombre: su cuerpo, su alma, la vida, la salud, las enfermedades, la muerte, etc., tratados no en profundidad, sino en tono vulgarizador. No hay ninguna revelación, ni en el aspecto científico, ni en el religioso o moral; ni parece haber pretendido otra cosa el autor que hacer partícipe al lector, médico o particular, de los principios o nociones más corrientes de que poder valerse, como base de información sobre estos temas.

Al tocar el lado moral de las cuestiones, hace gala de un eclecticismo que le coloca al margen de cualquier dogmatismo o de cualquier escuela. Y así, por ejemplo, en el tema de los anticonceptivos hace una breve alusión a la *Humanae vitae*, sin citarla expresamente (pág. 139), y a las divergencias que ella ha provocado dentro del mismo campo católico, para exponer en seguida otros puntos de vista, sin pronunciarse personalmente por nada. Igual al hablar del aborto, de la esterilización, etc. (págs. 144, 146).

Un problema bastante bien tratado, aunque sin entrar en el aspecto moral que parece desconocer, es el de la cirugía del trasplante (págs. 169-175).

En fin, sin mayores pretensiones, puede prestar su ayuda a quienes manejen el inglés y quieran informarse sobre estos puntos; aunque no falten libros de parecido contorno en nuestra lengua.

ANTONIO PEINADOR, c. m. f.

H. KENT GEIGER: *The Family in soviet Russia*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1968, 381 pp.

Poco cabe decir en esta Revista acerca de este excelente libro sobre la familia soviética, porque Kent Geiger soslaya en su exposición todo lo jurídico; leyes importantísimas sobre la familia soviética son silenciadas y sólo incidentalmente se hace a veces mención de alguna de ellas pero sin referir su contenido. No estoy señalando un defecto, sino indicando el sistema seguido por un autor que no pretende ser jurista, sino que al contrario, elude sistemáticamente lo jurídico.

Su punto de vista es el doctrinal, el histórico y el sociopolítico. Los grandes temas del libro son el dogmatismo ideológico de Marx y Engels; las primeras concreciones de esos dogmas en la nueva sociedad soviética y las rectificaciones posteriores hasta llegar a la peculiar organización de la familia soviética; la posición mutua del marido y de la mujer con especial capítulo sobre el divorcio; la crianza de los hijos y sus relaciones con los padres.

El estudio es amplio, claro y ordenado, y bien apoyado no sólo en muy abundantes fuentes impresas y no impresas, sino también en informaciones fidedignas de todo tipo.

Un cuidado índice alfabético de materias facilita la consulta rápida del libro sobre cualquier tema concreto.

La impresión que deja su lectura es que a pesar de los sañudos dogmatismos de la primera hora, la familia en Rusia responde fundamentalmente al esquema vigente en cualquier país desarrollado, y que en ella la vida soviética ha encontrado el cauce de su continuidad y la resistencia frente a ideologías deshumanizadoras y autoritarismos atezantes.

TOMÁS G. BARBERENA

FRANCISCO TOMÁS Y VALIENTE: *El Derecho Penal de la Monarquía absoluta (Siglos XVI-XVII y XVIII)*. Madrid, Ed. Tecnos, 1969, 479 pp.

Para hacer una crítica cabal de este importante libro, habría que ser tan ilustre historiador del Derecho como su autor. Mas, por otra parte, puede tener ventajas una visión del libro presentada "desde fuera" de la especialidad, por quien, eso sí, siente hondo interés en el tema penal; sobre todo cuando se trata de un libro cuyo crítico tiene que comenzar diciendo que quien caiga en la curiosidad de hojearlo se verá condenado a leerlo hasta el fin. Y ello porque el profesor Tomás y Valiente ha conseguido infundir un profundo interés humano en un libro rigurosamente científico y de especialidad; y lo ha conseguido sin utilizar ni un solo recurso doctrinal ni literario ajeno a la especialidad de su tema. El secreto está, creo, en que el autor no se limita a la rebusca y acopio de datos, sino que antes de trasladarlos al papel, ha reflexionado largamente sobre los hechos, los ha ordenado *in mente*, los ha ensamblado en un cuerpo coherente y sistemático y los ha situado sobre el trasfondo de unos supuestos existenciales de doctrinas, creencias y realidades políticas y socioeconómicas. Toda esta infraestructura del libro, y sobre todo la conexión entre el dato y el contexto en el que el dato cobra plenitud vital, aparece tan poco destacada que sólo un lector avisado se dará cuenta de su importancia basilar en la concepción del autor y en la redacción del libro.

El tema es el Derecho penal de Castilla. Abarca no sólo el estudio de las normas penales, sino también su cumplimiento o su inobservancia, incluyendo por tanto la actividad procesal de los juzgadores y la aplicación material de las penas, sin lo cual no hubiera sido posible ver el Derecho penal en su realidad viva de la historia. Falta un estudio pormenorizado de cada uno de los delitos: el A. se inclina más bien hacia panoramas generales, los cuales sin embargo no coinciden con lo que hoy llamamos parte general del Derecho penal porque esta parte general estaba en la época presentada sin hacer.

La época que cubre el estudio va desde finales del s. XV hasta los primeros años del s. XVIII. Los Reyes Católicos en su afán de dar unidad a su reino superan el fraccionamiento jurídico de la Edad Media e instauran un sistema de penar que en su estructura fundamental permanece durante tres siglos, hasta que la mejor política penal y la técnica más depurada propugnadas por la Ilustración acabará abriendo las puertas a la redacción de un código penal.

El A. de este libro erudito, riguroso y tan interesante que casi es ameno, se muestra además como un escritor equilibrado y modesto. En un tema como éste el anecdótico raro, curioso y también cruel es tentación que acecha al escritor. El profesor Tomás y Valiente dosifica serenamente los datos de su exposición y nunca habla de más; yo diría que en alguna ocasión su innata elegancia espiritual le ha frenado con

exceso y ha hablado de menos. Y en cuanto a las observaciones críticas que pudiéramos hacer, la modestia del autor nos las da hechas, porque él mismo dice cuáles son sus limitaciones que espera ver colmadas por futuros investigadores, cuándo no ha conseguido esclarecer un asunto hasta donde quisiera, cuándo no ha podido ver un libro viéndose obligado a citar de segunda mano, cuándo no ha podido descifrar una palabra en el legajo de un proceso.

Cuando el lector ha llegado a la última página del libro, queda con una impresión ácida y decepcionante. El panorama que llevados de la mano del profesor Tomás y Valiente hemos contemplado es áspero y penoso; nuestra sensibilidad actual choca fuertemente con un sistema de penar que nos parece durísimo, plagado de injusticias e inútilmente cruel. Resulta además decepcionante en el sentido de que nos invita a poner sordina en ciertos panegíricos, a los cuales estamos demasiado acostumbrados, de nuestra época de grandeza; el canonista por otra parte no dejará de ver a nuestra Iglesia histórica demasiado implicada en unas lacras que invitan a la reflexión.

El A. nos entera incidentalmente de que está trabajando en la historia del Derecho penal de Valencia, su país natal. Si el estudio prometido va a ser tan bueno como este que presentamos, venga enhorabuena y venga pronto.

TOMÁS G. BARBERENA

JACQUES VANDERLINDEN: *Coutumier, manuel et jurisprudence du droit zande*. Editions de l'Institut de Sociologie de l'Université Libre de Bruxelles, 1969, 350 pp.

Jacques Vanderlinden, congolés de 1932, doctor por Bruselas, investigador y escritor de temas jurídicos referentes al continente negro, Secretario General de la Asociación Internacional de Derechos Africanos, docente en las Universidades de Lovanium (Congo Kinshasa) y Haile Sellassie (Abdis-Adeba) y en Bruselas, se preocupa en este interesante libro, editado por el Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas, del Derecho vigente en una amplia zona del territorio de Zambia.

Prescindiendo de las notas de Derecho penal, ciertamente interesantes, que el A. ha puesto al fin del libro, el tema principal es la exposición del Derecho privado, apoyada, como no podía ser menos, en las costumbres usuales de la población indígena. Este Derecho consuetudinario está buscado parte en fuentes impresas y parte principal en la observación directa de la realidad. Para la selección de temas se adopta el criterio de incidencia de los asuntos en la actividad jurisprudencial de los tribunales, signo claro de su importancia real. Y para que el libro no sea sólo una construcción sistemática, sino un instrumento práctico en manos del jurista africano, se añaden con el título de *manual* reglas a manera de artículos de código resultantes del Derecho consuetudinario y de la jurisprudencia. El centro del libro tiene así tres grandes partes diferenciadas: 500 casos de jurisprudencia, poco vivos en verdad debido a su excesiva condensación y esquematismo; 58 formulaciones de normas consuetudinarias con referencia a las fuentes jurisprudenciales en las que aparece ese Derecho aplicado a casos concretos; y el citado "manual" donde se codifican las normas de ese Derecho añadiendo un buen comentario a cada una de las reglas.

Con lo dicho, resulta ocioso hablar del interés del libro, no sólo para el jurista, sino para el sociólogo y el etnólogo. Los canonistas leerán con particular interés lo referente al matrimonio de Zambia con sus implicaciones de tipo económico y familiar.

TOMÁS G. BARBERENA

S. DE LESTAPIS: *Le Couple. Angoisse ou Equilibre*. Paris VI, Ed. Beauchesne, 117, rue de Rennes, 1969, 268 pp.

S. de Lestapis perteneció a la minoría de la famosa comisión que, por encargo de Juan XXIII y Paulo VI, entendió en la cuestión de la regulación de nacimientos, ya resuelta por el Magisterio anterior en un sentido bien definido, aunque propuesta en la Constitución *Gaudium et spes* del Vaticano II de manera algo, o bastante, ambigua, como lo declara el hecho de que, a pesar de los pesares, es decir, a pesar de la *Humanae vitae*, todavía se tome como base de una lógica que lleva a conclusiones, nada conformes con las de la encíclica paulina. O sea, que nuestro autor es de los que acertaron, no obstante la campaña que se hizo a favor de la *mayoría*, a raíz de la indiscreción que permitió conocer los documentos de la comisión.

Y es de los que siguen acertando. Lo pone de manifiesto este libro que presentamos y recomendamos, añadiendo, bajo nuestra personal responsabilidad, que mejor ¡pero mucho mejor! que tantos otros que nos importan, o traducidos *ad pedem litterae*, o arrojando las ideas ajenas con palabras nuestras, merecería éste ser conocido por todos aquellos, a quienes de alguna manera interesa el problema fundamental, tan acertadamente desarrollado, en estas páginas originales, en lo doctrinal y en lo auténticamente pastoral. Un libro suyo anterior: *La limitation des naissances*, de la editorial Spes, corre traducido entre nosotros.

Ya en la misma Introducción nos encontramos con la nota simpática de darnos a entender cómo, a su juicio, nuestra Jerarquía no está tan cerrada a la verdad de la renovación conciliar, cuando, con palabras de la Declaración sobre la *Humanae vitae* de nuestra Conferencia episcopal, sale al paso de la objeción *colegialista*, que pretende desvirtuar la fuerza probatoria y el valor obligante de la encíclica, por no haber obtenido antes Paulo VI el previo consentimiento del pueblo de Dios: *por esto precisamente*, dicen nuestros Prelados, *está instituida en la Iglesia la autoridad del Magisterio supremo, para dirimir las cuestiones y controversias doctrinales, esclareciendo y garantizando la conciencia del pueblo fiel*.

Huelga advertir que las bases doctrinales de la primera mitad de este libro (pp. 16-149), están marcadas por la ortodoxia más depurada; sin que eso quiera decir que no haya calado el autor en lo que, dentro de la identidad doctrinal, hay de verdadero progreso en la *Gaudium et spes* respecto del Magisterio precedente; y, con mayor razón, en la *Humanae vitae*, de la cual, en relación con la Constitución pastoral, destaca los puntos en que se insiste —*ses rappels*—, sus omisiones y su mayor perfección literaria y formal. Esta la descubre Lestapis: en una argumentación más aquilatada para entender el porqué de la condenación por la Iglesia de la contracepción; en un significado más claro de los criterios objetivos de moralidad, referentes al acto conyugal; en una percepción más exhaustiva del poder y de los límites de la conciencia frente al orden establecido por el Creador (pp. 66-88).

Particularmente interesante, en esta primera parte, es el capítulo IV, titulado: *Condición conyugal y "teología de la comunicación"* (pp. 93-118), en el cual se ahonda en el contenido total de la frase bíblica: "quod ergo Deus coniunxit, homo non separet" (Mt. 19, 6) y en la relación entre naturaleza y persona, como principio de moralidad.

La segunda parte *pastoral* no está menos lograda. Por donde, a diferencia de lo que vemos en bastantes teólogos, de los que más sueñan en esta hora postconciliar, y hasta en algunas declaraciones más o menos autorizadas, se considera *la situación práctica de los casados en conflicto*, inmersa en el orden sobrenatural o de la gracia.

Y nadie piense en *inmovilismos* de ningún género o en cerrazón mental, impermeable a las exigencias del amor conyugal o de la paternidad responsable. ¡Nada

de eso! Si en la primera parte vemos al *fortis in folio*, en esta segunda, contemplamos con satisfacción al *suavis in solio*; pero sin ceder en los principios: que todo es perfectamente compatible.

El capítulo II: *De la angustia al equilibrio*, demuestra grande experiencia y conocimiento de los casos conflictivos. En el III: *Del legalismo al amor*, avanza una interpretación, pastoralmente aceptable, de la doctrina de Trento y del Código (can. 856), sobre la obligación de no acercarse a la comunión, sin antes haber recibido la absolución sacramental del pecado mortal, acaso ya borrado por la contrición perfecta. En el contexto de sinceridad y de verdad o de conciencia atenazada por la angustia o el complejo de culpabilidad, no hay reparo alguno que poner a la solución propuesta para salir del *impasse*: o estar confesándose todos o casi todos los días, o distanciar exageradamente las comuniones (pp. 232-235).

Algo de lo poco bueno de verdad que se ha escrito sobre este tema, a partir de la *Humanae vitae*, perfectamente ajustado a su letra y a su espíritu.

ANTONIO PEINADOR, c. m. f.

ANDREA PIOLA: *La Questione Romana nella storia e nel Diritto*. Milano, Giuffrè, 1969, 303 pp.

Aprovechando el cuarenta aniversario de los Pactos de Letrán, la casa editora "Giuffrè" ha reimpresso este interesante trabajo del profesor Piola que ya en 1931 obtuvo el premio D'Amelio y fue considerada como una de las más serias monografías sobre la denominada "cuestión romana". Y decimos esto porque, a juzgar por las críticas aparecidas entonces, en pocas investigaciones se había estudiado el pensamiento de Cavour y su papel en ese proceso histórico con tanta objetividad. Tras esta obra del profesor genovés, ha sido mucha la literatura aparecida sobre el tema; pero sinceramente creemos que lo por él escrito mantiene plena vigencia y por tanto ha sido un acierto el facilitar al lector de nuevo su consulta.

Se encuentra dividido el volumen en tres grandes apartados. En el primero se hace la historia de la cuestión romana, poniendo sus comienzos bastante antes de la caída de Roma en manos del ejército unificador italiano. En el segundo se plantean las cuestiones jurídicas surgidas tras la caída de los Estados Pontificios, recogiendo las principales teorías que salieron a la luz entre la doctrina italiana y la extranjera. Finalmente, en el tercer apartado se estudian en concreto los Pactos de Letrán, sus características y el juicio crítico que al autor merecen.

Leyendo el texto, interesante siempre, del volumen que comentamos se confirma uno en la opinión de que la "cuestión romana" es algo que va fraguándose lentamente; es algo que nace del propio "Risorgimento" y hunde sus raíces en el movimiento independentista nacional. Verdad es que en 1848 parece que se entreveía una factible salida al delicado problema a través de una Confederación, cuya presidencia honorífica tendría el Papa. Pero el fracaso de esta iniciativa impidió otra salida que la de la total unificación.

De esta forma no puede verse la "cuestión romana" sino como un conflicto entre las aspiraciones de unidad que anidaban en el seno de todos los italianos, y la reconocida también necesidad de garantizar la independencia y plena libertad al Jefe de la Iglesia. Se trataba, pues, de un claro conflicto político-religioso que luego se complicó a consecuencia de hechos y personas que llevaron a extremos la situación.

Esta situación extrema la provocan no sólo laicos, sino también gente de la Iglesia. Por eso el profesor Piola intenta dejar claramente sentado el espíritu conciliador en que se movieron determinadas figuras, entre ellas incluso el propio Cavour, y de algunas menos dúctiles como el cardenal Antonelli. La unificación llegó y la discutida "Ley de garantías" comenzó a regir y ser criticada.

El tratado de Letrán dio fin al problema. Quizá sea en esta parte donde notemos menos elaborada la obra. Bien es cierto que la visión que da de la gestación y conclusión del mismo son claras y exactas, pero no aparecen, estimamos, algunos sucesos que sin duda tuvieron su influencia en las negociaciones; sucesos que por ejemplo Salvemini ha precisado en ciertos aspectos.

Creemos, sin embargo, como ya expusimos al comienzo, que ha sido un acierto la reimpresión de este estudio. Aunque obra de juventud del profesor Piola mantiene pleno valor y su lectura será grandemente útil para quienes deseen informarse del tema.

LUIS PORTERO SÁNCHEZ

MICHEL LECLERCQ: *Le divorce et l'Eglise*. París, Ed. Fayard, 1969, 156 pp.

Se trata de un libro de vulgarización no plenamente divorcista, puesto que mantiene la indisolubilidad matrimonial en principio y como ideal, pero que pide el divorcio dentro de la Iglesia para aquellos casos en los que el ideal del matrimonio cristiano ha fracasado irremediablemente.

Plantea el tema, aporta los datos de escritura, explica la sistematización doctrinal sobre la perpetuidad del vínculo y da las líneas generales de la legislación canónica, sustantiva y procesal, sobre el tema. Todo ello expuesto en un estilo transparente y sin tecnicismos, teniendo en cuenta los destinatarios del libro.

La tercera parte se titula "Las soluciones". Los elementos de solución propugnados o indicados por el autor son: que los textos bíblicos no tienen una fuerza tan absoluta como se les atribuye; que la solución canónica adolece de juridicismo; que un matrimonio no debe considerarse "consumado" mientras los casados no hayan alcanzado "una relación sustancial, plenamente personal, como marido y mujer", lo cual requiere no poco tiempo de convivencia conyugal; que hay que valorar ciertas razones psicológicas como incapacidades para el amor conyugal; que habría que pensar en abolir los tribunales de la Iglesia y sustituirlos por consejos pastorales; que la presunción del can. 1014 debe sustituirse por otra en la que se presume la verdad de lo que afirman los que piden libertad; que la sacramentalidad no se produce automáticamente por el hecho de estar bautizados los contrayentes, sino sólo cuando la pareja por su unión personal plena se convierte en signo de la unión de Cristo con la Iglesia.

Con todo esto, el A. piensa que todavía no se ve clara la solución del problema. La última palabra la dirá "la conciencia cristiana guiada a la vez por un gran respeto a la Iglesia y una adhesión apasionada al ideal evangélico de libertad".

TOMÁS G. BARBERENA