

no esté de acuerdo con las principales tesis que se sostienen en este trabajo.

A mi modo de ver, lo que el CIC entiende por *persona-in-Ecclesia-Christi* no puede ser identificado con lo que por personalidad jurídica entienden los civilistas modernos, sino con el concepto de *persona* utilizado por los civilistas de los siglos XVII y XVIII, que es el mismo concepto de *persona* utilizado por los canonistas antecodiciales. Esa doctrina fue formulada en el terreno de la civilística por Werdenhagen y popularizada por Heineccio. Parte del afonismo —que el Código acoge en su sistemática— de que «*omne ius quo utimur, vel ad personas pertinet, vel ad res, vel ad acciones*». Por *persona* se entiende el *hombre en su estado*: siervo, libre, noble, plebeyo, clérigo, laico, etc. Según sea la *persona* se le aplica un Derecho distinto. Y en efecto, basta echar una ojeada al libro segundo del Código, para darse cuenta de que este cuerpo legal no habla de la *persona* como sujeto capaz de derechos y de deberes —concepto de *persona* propio de la civilística moderna—, sino de *las personas*, en plural. Hay tres tipos de personas en la Iglesia: clérigos, religiosos, laicos; y a cada uno se le aplica un Derecho distinto. La expresión *persona-in-Ecclesia-Christi* —como ha mostrado Mörsdorf, interpretando el c. 87— no se refiere a la *persona* como titular de la capacidad jurídica, sino a la concreta posición que el bautizado ocupa dentro de la Iglesia, como clérigo, religioso o laico. El autor incide, a mi entender, en una falta de perspectiva —común por lo demás a canonistas muy ilustres— consistente en partir de que el CIC habla de la personalidad jurídica tal como hoy día la entienden los civilistas.

Si, en efecto, por *persona* entiende el CIC aquella peculiar posición —clérigo, religioso, laico— que el bautizado ocupa dentro de la Iglesia, es lógico que el c. 87 no considere *persona* al no bautizado; porque, en efecto, ninguna posición ocupa dentro de Ella. Pero si se quiere dar a la expresión *persona* no el sentido que le da el c. 87 —posición jurídica dentro de la Iglesia—, sino el que le da la civilística de hoy —sujeto capaz de derechos y de obligaciones—, entonces no se puede entender que los infieles carezcan de personalidad. Del mismo modo que en el ámbito civil hay que distinguir entre personalidad —derivada de la simple condición de hombre— y nacionalidad —derivada de la condición de miembro de un Estado—, hay que distinguir en el ámbito canónico entre *miembro* de la Iglesia y *persona in iure canonico*. Ese es el sentido de la distinción que establecen Lombardía, Ben-

der, Gismondi, y algunos otros autores; y de ahí que atribuyan personalidad a los infieles. Lo ilegítimo de la postura que critico estriba en que no se puede atribuir al c. 87 un concepto de *persona* que es propio de la civilística moderna, para decir a continuación apelando a una pretendida fidelidad al Código, que el c. 87 afirma que los infieles no son capaces de derechos ni de deberes en el ámbito canónico. Dicho con otras palabras, para sostener que los infieles no son personas para el Derecho canónico, entendiendo por *persona* lo que entiende la civilística moderna, hay que prescindir de argumentar en base al c. 87 y al c. 16 del M. P. *Cleri sanctitati*, y no olvidar que la civilística moderna distingue entre *personalidad* —lo cual no implica ser súbdito de algún ordenamiento, pues también los apátridas son personas— y *condición de miembro de una sociedad*: nacionalidad, en el caso de la pertenencia a un Estado, miembro de la Iglesia en el caso de que se forme parte de ella.

De otro lado, considero no conclusiva esta argumentación de la que el autor se hace eco: así como por el nacimiento natural se adquiere la personalidad natural, así mediante la regeneración bautismal se adquiere la personalidad en la Iglesia. En efecto, la personalidad no deriva del hecho de nacer, prueba de ello es que los animales nacen, pero no por ello merecen la consideración de personas ante ningún ordenamiento. No basta haber nacido para adquirir la condición de *persona*, sino que el nacimiento es sólo el momento a partir del cual alguien empieza a ser considerado *persona*, pero es considerado *persona* por otra razón —ser sustancia individual de naturaleza racional—, careciendo de la cual no se es *persona*, aunque haya nacimiento.

Se trata, pues, de un excelente libro sobre el tema de la personalidad en la Iglesia, respecto al cual, sin embargo, no comparto sus tesis principales.

JOSÉ M. GONZÁLEZ DEL VALLE

Derecho Eclesiástico Internacional

A. KESSMAT ELGEDDAWY, *Relations entre systèmes confessionnel et laïque en Droit international privé*, 1 vol. de

XII+294 págs. «Bibliothèque de droit international privé». Ed. Librairie Dalloz, Paris, 1971.

Desde que Bellini analizó en 1956 el conflicto que en el ámbito del Derecho internacional plantea la dualidad de sistemas matrimoniales «laicos» y de «inspiración confesional» (cfr. BELLINI, *Sui conflitti in materia matrimoniale fra ordinamenti laicizzati e ordinamenti a ispirazione confessionale cattolica*, en «Il diritto ecclesiastico», 1956, pp. 101 ss.), ningún autor eclesiasticista o internacionalista había abordado el problema con la hondura y claridad expositiva con que Elgeddawy lo desarrolla en el trabajo objeto de estas líneas. Trabajo que, aunque referido al concreto marco de los sistemas musulmán y francés, supone una valiosísima aportación que ilumina una zona oscura del Derecho internacional privado y —lo que es más importante— de ese más amplio contexto que delimita la incidencia del fenómeno social religioso en las normas positivas de conflicto.

Ultimamente hemos tenido ocasión de llamar la atención sobre el hecho y la relevancia que para el Derecho eclesiástico reviste la remisión que ciertos ordenamientos estatales hacen a la normativa de sistemas religiosos autónomos. Y decíamos entonces (cfr. NAVARRO VALLS, *Divorcio: orden público y matrimonio canónico*, Madrid 1972, pp. 19-21) que, en muchos supuestos, el «dato confesional» trasciende el estrecho margen del Derecho interno para desbordarse por el más ancho cauce del Derecho internacional. De esta manera el sistema jurídico-religioso despliega su peculiar eficacia en tres precisos ámbitos: a) el propio de su interna autonomía; b) el específico de su recepción en el derecho interno del Estado; y c) el excepcional de la normación de relaciones intersubjetivas en el orden internacional.

Hablar, en estos últimos supuestos, de un auténtico Derecho eclesiástico internacional privado no nos parece postura arriesgada, sobre todo si se tiene en cuenta la especificidad con que actúa el factor religioso en la doble remisión que a él hace el Derecho secular.

El planteamiento de esta rama del Derecho eclesiástico del Estado no supone tan sólo una construcción anclada en «el cielo de los conceptos jurídicos», sino que tiene una evidente proyección práctica en el concreto esquema de nuestras normas de conflicto y en el más amplio que proporciona el Derecho comparado. Desde esta peculiar óptica, la exis-

tencia de múltiples sistemas de inspiración confesional sugiere una rica temática en el campo del Derecho interconfesional (sistemas pluralistas) y en el del Derecho internacional, cuando el problema se plantea —en este último caso— en el dominio de las normas de conflicto. Los ordenamientos de base canónica (italiano, español, colombiano, irlandés, etc.), los de inspiración judía (israelí), los influenciados por el Derecho ortodoxo (griego) o los marcados por una profunda impronta islámica, son tan sólo ejemplos de ese fenómeno peculiar que requiere un estudio especializado.

Es obvio —por otra parte— que la *laicidad* como factor determinante de la ontología de otros muchos sistemas jurídicos supone un dato importante a tener en cuenta cuando ambos tipos de sistemas colisionan en el ámbito internacional. Si siempre la norma de conflicto interna aparece como un *ius supra iura*, en el caso de relaciones entre órdenes de normas confesionales y laicas reviste una especial matización intensiva que —a su vez— produce una evidente hostilidad en su referencia al orden público.

El intento de Elgeddawy de crear una «zona de comprensión» que permita atenuar lo que Savigny llamaba «defecto de comunidad jurídica» reviste notable interés ya que —como advierte Batiffol en el prólogo del trabajo— «cet ouvrage est le premier qui se soit attaqué à ce problème dans son ensemble et dans son esprit» (p. X).

El punto de partida del autor es la observación de David de que «les différents systèmes de droit du monde contemporain s'opposent les uns aux autres sur un plan philosophique... Les uns sont autonomes par rapport à la religion et à la morale, alors que d'autres sont, peut-on dire, englobés dans une certaine morale: c'est l'opposition des droits laïcs et des droits religieux (lato sensu)». Y es claro —lo hemos puesto ya de manifiesto— que esta oposición en el terreno de los principios informadores se traduce, a menudo, en el plano de los conflictos internacionales en una ruptura y hostilidad total, sobre todo en la esfera de las relaciones incluidas tradicionalmente en el estatuto personal (matrimonio, estatuto familiar, disolución del vínculo, etc.).

Eligiendo como modelo típico de sistema confesional el egipcio (de fuerte composición islámica), y como arquetipo de sistema laico el francés, el A. hace un importante estudio de conjunto del Derecho internacional privado, con la finalidad de esclarecer el contexto exacto de los problemas creados por su colisión y realizar un ensayo de coordinación.

Con pretensiones exclusivamente jurídicas, en la primera parte del trabajo muestra el A. la amplitud del fenómeno de infiltración del elemento religioso y laico en Derecho internacional privado con sus específicas consecuencias referidas a la construcción de la regla de conflicto. De esta forma analiza sucesivamente los tres elementos de la misma (materia-punto de conexión-ley designada) con sus respectivas remisiones al elemento religioso y laico.

La segunda parte —dividida en dos capítulos— se estructura en el esquema preciso del funcionamiento de la regla de conflicto, haciendo notar la tensión y antagonismo que surge en las distintas calificaciones de las instituciones jurídicas por ambos tipos de sistemas, y su diversa concepción del orden público.

La tercera parte supone un ensayo de coordinación entre los sistemas laicos y confesionales para obviar la problemática que crea la incomunicabilidad entre ellos. Partiendo de un optimismo mesurado, sostiene que los sistemas confesionales y laicos contienen «gérmenes de conciliación» que permiten la aventura de una coordinación. Aventura que alcanza su óptimo con una nueva noción de orden público que supere las tradicionales construcciones meramente estáticas y defensivas.

En palabras del A.: «Il s'agirait, en dernière analyse, de cantonner autant que possible, la laïcité ainsi que la religiosité dans leur domaine originel, celui du droit interne. L'ouverture sur le plan international tiendrait dès lors compte de la réalité internationale qui reconnaît l'existence autant de l'un que de l'autre de ces deux systèmes. Considérable peut paraître la tâche de premier abord, mais si l'on sait qu'il ne s'agit nullement de forcer l'un de ces systèmes à se plier entièrement à l'exigence de l'autre, par l'abandon de ses propres conceptions, ni de réclamer la prééminence de l'un sur l'autre, l'effort averti s'emploierait à éviter la rupture dont le bilan serait lourd pour les rapports internationaux et les individus relevant de leur compétence respective» (p. 262).

Al finalizar estas líneas, parece oportuno hacer notar que este laudable intento de coordinación de sistemas habría alcanzado una mayor hondura si el A. estuviera más familiarizado con la entidad propia del fenómeno social religioso y su peculiaridad de juego cuando informa una legislación secular determinada. Su aportación —valiosa desde luego, pero incompleta— supone una clara invitación a los especialistas de Derecho eclesiástico para abor-

dar el tema desde la óptica de su especialidad, única que puede dar la perspectiva adecuada y global del problema.

RAFAEL NAVARRO VALLS

Iglesia y Estado

JOSÉ M. GONZÁLEZ DEL VALLE - TOMÁS RINCÓN, *Iglesia, Estado y conciencia cristiana*, 1 vol. de 128 págs. Ed. Epalsa, Madrid, 1972.

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado es un tema de hondas repercusiones en la vida del creyente, en el que las dimensiones de fiel y ciudadano son inseparables. Junto a unos pocos principios fundamentales, esas relaciones adoptan formas históricas evolutivas, a tenor del cambio social y de la profundización de la Iglesia en su propio Misterio. No es de extrañar, por tanto, que en determinados momentos el sistema de relaciones establecido resulte caduco, inadecuado a la doctrina y a las necesidades prácticas del Estado y de la Iglesia.

Así ha ocurrido en algunos países tras el Concilio Vaticano II. La declaración conciliar *Dignitas Humanae* sobre la libertad religiosa y la constitución *Lumen Gentium* sobre la Iglesia han puesto en cuestión sistemas que hasta entonces se consideraban modélicos o al menos satisfactorios. Ahora atravesamos una etapa en que la teoría de las relaciones Iglesia-sociedad civil está aún poco consolidada, mientras se buscan nuevas fórmulas prácticas con tanteos y aproximaciones.

En esta situación resulta especialmente oportuno un libro como el de José M.^a González del Valle y Tomás Rincón, cuyo propósito es poner al alcance de un amplio sector de lectores las bases teóricas que actualmente se pueden considerar como el fundamento de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Los autores no toman partido por alguna de las opciones posibles; se limitan a ofrecer unas ideas fundamentales para que el lector pueda pro-