

echado de menos en este trabajo —por otra parte muy ilustrativo— un pronunciamiento más preciso sobre la naturaleza jurídica de esa potestad, y concretamente acerca de su carácter legislativo o meramente ejecutivo, con posibilidad, claro está, de ejercicio de lo que la doctrina administrativa llama legislación delegada.

Se incluyen a continuación dos trabajos sobre las prelaturas personales. El primero de ellos (cap. XI) estudia la naturaleza de estas novedosas estructuras jurisdiccionales de la organización jerárquica de la Iglesia, presentando el *iter* de su creación en el Concilio Vaticano II y su plasmación en los documentos posteriores: el M. pr. *Eccllesiae sanctae*, los relativos a la erección de la primera prelatura personal y los cc. del CIC 83 (294-297) que establecen las normas universales aplicables a estas prelaturas. El segundo (cap. XII) es un análisis pormenorizado de la figura de

las prelaturas personales *ad peculiaria opera pastoralia perficienda*, al hilo de la Const. ap. *Ut sit*, mediante la cual S.S. Juan Pablo II llevó a cabo la erección de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei.

Cierra el volumen un artículo breve, a la par que sustancioso, sobre la consideración jurídica de la organización eclesiástica (cap. XIII). El autor apunta en él, tomando pie de la publicación del volumen I de *El Derecho del Pueblo de Dios* por J. Hervada y P. Lombardía en 1970, una serie de consideraciones —muchas, compartidas con estos autores; otras, matizadas— utilísimas acerca del método y perspectiva propios del estudio jurídico de la organización eclesiástica.

Una obra, pues, atractiva y enriquecedora, que ofrece reunidos, en amplia visión de conjunto, algunos frutos de una actividad científica seria y rigurosa.

JORGE MIRAS

ACTAS DE CONGRESOS INTERNACIONALES

Le nouveau Code de Droit canonique - The New Code of Canon Law, Actas del V Congreso Internacional de Derecho Canónico, Ottawa, 19-25 de agosto 1984, publicadas bajo la dirección de MICHEL THERIAULT y JEAN THORN, Université Saint-Paul, Ottawa 1986, dos volúmenes, con un total de 1.166 pp.

Como escribió Juan Pablo II en su mensaje a los participantes del V Congreso Internacional de Derecho Canónico, los distintos elementos de la vida y de la estructura de la Iglesia se legitiman en su relación con la voluntad de Cristo: «En este sentido, el presente Código —que enuncia unos principios

basilares y proclama las normas necesarias para el justo ordenamiento de la sociedad eclesial— ha de considerarse como una preciosa dádiva, un don de Cristo a su Iglesia, un don que la entera comunidad eclesial ha de recibir con alegría y gratitud».

En este don se adentran los nume-

rosos y variados trabajos que los profesores Michel Theriault y Jean Thorn no sofrecen ahora reunidos en dos magníficos volúmenes, de agradable y cuidada presentación. Se nos antoja que supera los límites de una simple recensión el querer dar cuenta acabada de todos y cada uno de estos estudios. Por eso, nos permitimos remitir a nuestra extensa recensión de esas *Actas* publicada en *Studia Canonica*, en la que damos una relación de los distintos cánones tratados a lo largo de las sesiones del Congreso, con la referencia de la ponencia en la que se encuentran.

Ello nos sirve de base para presentar ahora algunos de los temas más debatidos o aludidos con mayor frecuencia, concretados en los cánones siguientes:

- ocho menciones: cc. 208, 1098;
- siete menciones: cc. 214, 1055;
- seis menciones: cc. 129, 208-215, 221, 223;
- cinco menciones: c. 1101;
- cuatro menciones: cc. 204, 225, 226, 227-230, 1057, 1097, 1102;
- tres menciones: cc. 96-98, 448, 463, 479, 586, 667, 801, 806, 844, 1096, 1124, 1127, 1254, 1445.

Con este criterio metodológico, surge una distribución y presentación de los trabajos del Congreso algo distinta de aquella a la que hemos llegado en *L'Année Canonique* en base a los cc. que constituyen el tema central o el hito de la argumentación de cada intervención. Por ser abundante la materia, tendremos que ceñirnos a los temas de mayor relieve, centrados en dos polos: los fieles cristianos y los sacramentos.

* * *

I. *Los fieles cristianos*

El Código de Derecho Canónico de

1983 acude a elementos teológicos y jurídicos en la formulación de su normativa. Como observa M. Condorelli, *I fedeli nel nuovo «Codex iuris canonici»* (pp. 319-344), el fiel cristiano definido teológicamente en el c. 204 aparece en su dimensión objetiva de persona física en el c. 96. En cuanto creado a imagen de Dios, todo hombre goza de la dignidad propia de la *persona* en el Derecho, pero sólo en virtud del sacramento del Bautismo es admitido en la Iglesia, como *persona in Ecclesia Christi*, con todos los deberes y derechos del cristiano, como lo hace notar R. Coppola, *La posizione e la tutela del minore dopo il nuovo «Codice di diritto canonico»* (pp. 345-353). Deben ejercitarse estos deberes y derechos, recuerda R. A. Kenyon, *The Ecclesial Rights Forum* (pp. 355-373), en el ámbito de la comunidad eclesial.

Con respecto a la situación jurídica del menor de edad en la Iglesia, en el ejercicio de estos deberes y derechos queda bajo la potestad de sus padres o tutores, disposición que mira a ayudar al menor a usar mejor de sus derechos, y no a limitarlos. El c. 97 § 1 establece en 18 años la mayoría de edad, de acuerdo con la legislación civil (A. Casiraghi, *Il diritto di famiglia nel nuovo «Codice di diritto canonico»*, pp. 853-880).

Define el c. 204 al fiel según un enfoque dinámico, en cuanto sujeto de la actividad eclesial. Pero al mismo tiempo R. Sobanski, *L'ecclésiologie du nouveau «Code de droit canonique»* (pp. 243-270), lamenta que el título sobre las personas físicas y morales haya sido eliminado del derecho de las personas para pasar a las normas generales, cuando el concepto de persona expresa en derecho la subjetividad activa del hombre. Ahora bien, ese c. contiene el concepto de comunión, de rico contenido eclesiológico. A través del Bautismo, to-

dos los miembros se encuentran en comunión unos con otros, y todos con Cristo en el Espíritu Santo (A. Tache, *The «Code of Canon Law» of 1983 and Ecumenical Relations*, pp. 401-421). En el § 2 de ese mismo c. 204, la Iglesia aparece también como sociedad. Ateniéndose al texto paralelo de la *Lumen gentium*, n.º 8, se puede decir que no tiene la Iglesia estructuras jurídicas en cuanto comunión de fe, esperanza y caridad, sino más bien en cuanto sociedad organizada. El derecho eclesial establece una dicotomía entre la Iglesia del derecho y la Iglesia de la caridad, siendo la Iglesia de la caridad Iglesia del derecho, y al revés (Sobanski).

Se está hablando tanto del varón como de la mujer (c. 208), salvo en aquellas materias que pertenecen al sacramento del Orden y a la preparación para su recepción. La Iglesia saldrá fortalecida de esta contribución de la mujer, a juicio de J. A. Range, *Women, Law-Making and the «Code of Canon Law»* (pp. 105-114). La doctrina no ha sido acorde en la evaluación del principio de igualdad de los fieles expresado por este canon (Condorelli).

Sin Moisés, el pueblo de Israel se hubiera perdido, pero Moisés sin el pueblo, atravesando el Mar Rojo y dejando tras él al pueblo, no pasaría de ser una figura ridícula, y Dios puede hacer que surjan nuevos líderes para su pueblo. Con este símil, quiere dar a entender G. J. Robinson, *Papal Representatives in the Context of Collegiality* (pp. 481-495) que la Iglesia es antes de todo y sobre todo el pueblo que ha sido llamado a ella. Lo que no excluye a los clérigos, que también son *christifideles*.

La legislación codicial hace una enumeración de los principales deberes y derechos de los fieles. Se pueden hacer

cuatro observaciones al respecto: a) Partiendo del principio de que *iura sunt propter officia*, el Código ha optado por enunciar los deberes antes de los derechos. Este orden traduce una concepción del derecho según la cual el cristiano es una persona que se compromete a participar activa y determinadamente en la misión de la Iglesia, siendo dotada de las correspondientes atribuciones indispensables para ello (Sobanski). b) Subraya ese mismo autor que: 1.º las obligaciones y los derechos de todos los fieles se refieren a los laicos; 2.º numerosos cánones tratan de las obligaciones y de los derechos de los clérigos; 3.º son escasos los cc. que contienen disposiciones que se aplican de modo exclusivo a los laicos, y hasta aquellos que figuran en el título sobre las obligaciones y los derechos de los fieles laicos en buena parte se refieren también a los clérigos. c) Se puede añadir todavía que algunos de los derechos calificados como derechos de los fieles no son propios de ellos, sino que pertenecen a todo hombre, son derechos humanos, como es el caso del derecho a la buena fama o del derecho a la reserva del c. 220 (Condorelli). d) La regulación del ejercicio de un derecho puede confirmar su enunciado o al contrario disminuir su alcance y hasta hacerlo vano. Aduce Condorelli varios ejemplos, como el del c. 223: el *bonum commune* del que habla la norma se distingue nítidamente de los derechos de los fieles —se les contraponen—, y se identifica con la comunión eclesial. Por lo tanto será la autoridad eclesiástica la que apreciará el *bonum commune* en relación con el ejercicio de un derecho que contraste con él, apreciación necesariamente discrecional.

E. Corecco, *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law* (pp. 69-96) clasifica los deberes/

derechos de los fieles (cc. 208-223) en tres categorías distintas. Una tercera parte deriva de la participación del fiel en los tres *munera* de Cristo a través del Bautismo. Deben de considerarse como enunciados y directamente relacionados con la ley divina positiva, por ejemplo, la obligación del c. 209 de vivir en comunión con la Iglesia, o aquella del c. 211 de colaborar en la difusión del Evangelio. Otra tercera parte se refiere a responsabilidades/derechos que tienen una estructura ontológica que existe de por sí también en el plan de la ley natural, y que también son parte de la ley divina positiva por regular materias de naturaleza claramente eclesiológica (deber del c. 212 de obediencia a la autoridad eclesial, derecho de asociación del c. 215 para fines eclesiales). Los restantes pertenecen a la ley natural o a los principios generales de la ley, y tienen como función proteger valores que dimanen de la ley divina positiva (derecho a la libertad en la enseñanza y la investigación del c. 218; el derecho a un juicio apropiado del c. 212; el deber del c. 222 de fomentar la justicia social).

La participación de los fieles laicos en la misión de la Iglesia local bajo el principio jerárquico, lo estudia E. Caparrós, *Les fidèles dans l'Eglise locale* (pp. 787-817), en lo que se refiere a cada uno de los tres *munera* de Cristo. Hace notar que no estamos ante un derecho o un deber genérico, sino más bien frente a una situación que se refiere a una minoría de laicos y que hasta exige que, de algún modo, se violenten a ello. Con todo, está claro que los laicos pueden aportar una ayuda específica, no raras veces de mucho valor, al apostolado jerárquico. Pero esa participación sólo afectará a los fieles «engagés», que siempre serán una minoría.

Comentando el c. 230 y la coopera-

ción que establece de los laicos al *munus sanctificandi*, destaca que los laicos pueden jugar un papel de suplencia en las funciones mencionadas que competen *ex se* a las personas con *sacra potestas*. Papel importante, sin duda alguna, pero que no deja de plantear un problema: el riesgo de una posible clericalización de los laicos. Es de notar que semejante inquietud ha sido ya manifestada en varias ocasiones por los canonistas (cfr. por ejemplo, E. Corecco, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, en «Il Vaticano II e la Chiesa» a cura di G. Alberigo e J. P. Jossua, Brescia 1985, pp. 362-363).

Otro tema candente es la participación en el ejercicio del *munus regendi*. En el primer proyecto de *Lex Fundamentalís Ecclesiae* se reconocía que en virtud de la igualdad de todos los fieles en la dignidad y en la acción cada uno cooperaba, según su estado, en la edificación del Cuerpo de Cristo. Ahora bien, es de lamentar, dice J. A. Fernández Arruti, *La costumbre en la nueva codificación canónica* (pp. 159-183), que al pasar del plano dogmático al plano jurídico se les niegue este derecho; es el caso del c. 129 § 2 donde se limita dicha cooperación a «tenor del derecho» (o de los c. 77 § 2 y 23 que exigen que una costumbre sea aprobada por el legislador). La concepción del c. 129, el único en emplear el término *iurisdictio* fuera del derecho de los procesos, hace notar Sobanski, se acerca más a la enseñanza sobre la potestad sagrada a la par que es menos coherente con la concepción del poder de gobierno del Código. Algo más radical todavía es F. G. Morrissey, en su discurso de clausura: *Applying the 1983 «Code of Canon Law»: the Task of Canonists in the Years Ahead* (pp. 1143-1160), cuando afirma que nadie está satisfecho

de la formulación de ese c. que plantea más problemas de los que resuelve. Añade que la impresión prevalece a lo largo del Código porque se considera a los laicos como una amenaza dirigida contra la estabilidad y la misión de la Iglesia. Por su parte E. Caparrós relaciona el c. 129 § 2 con el c. 149 § 1, y saca la conclusión de que los *munera* recibidos con el sacramento del Bautismo pueden permitir que los laicos ejerzan oficios eclesiásticos y participen en el ejercicio del *munus regendi*, cuidando siempre que se respete la constitución jerárquica de la Iglesia, que no permite que los laicos se atribuyen una facultad de control o de intromisión en las tareas propias de la jerarquía. G. Lesage, *Les religieux et l'Eglise locale* (pp. 681-704) estima que los religiosos o religiosas laicos están habilitados para ejercer numerosas actividades relacionadas con las asociaciones anejas a los institutos, con las aportaciones económicas pedidas por la diócesis, así como con las causas llevadas ante los tribunales, llegando de este modo a un ejercicio del poder de gobierno.

El c. 221 hace una afirmación genérica de que al fiel le corresponde la facultad de reivindicar y defender sus propios derechos «in foro competenti eclesiastico ad norman iuris»; se le reconoce por lo tanto el derecho a la tutela jurisdiccional. Pero la regulación concreta de esta posibilidad, del ejercicio de ese derecho resulta bastante diferente, según Cordorelli.

En el uso de su libertad cada uno debe tener la conciencia clara de que vive en unión con los demás, que también poseen igual dignidad y los mismos derechos fundamentales. Esto significa que el derecho a la libertad de una persona se acaba allí donde empieza el derecho de otra. Habida cuenta de la vida *in communione*, afirma M. A. Zu-

rowski, *Autorité et liberté dans l'Eglise* (pp. 375-383), ese derecho de la persona se acaba, además, allí donde empiezan los derechos, de igual o mayor importancia, de una comunidad dada o de una comunidad de comunidades (en la que el ser humano existe y actúa) y del bien común del que se aprovecha.

Manifestación de esta libertad es el modo concreto en que los laicos llevan a cabo su obligación/derecho al apostolado. En base al principio de autonomía del c. 227, tienen los laicos un papel activo en la misión eclesial de salvación. Explica Caparrós que es la vocación específica de los laicos —la llamada universal a la santidad y al apostolado, con la nota propia de la secularidad— la que impone a todos los laicos la responsabilidad y la obligación de ser fermento en la masa, de actuar desde el interior de las más variadas situaciones de su vida diaria, con el fin de hacer que Cristo esté presente a través de su testimonio y de su palabra. No nos encontramos ya en el nivel de las tareas específicas que la Jerarquía puede encomendar a tal o cual laico en razón de su peculiar competencia o en vistas a que algún laico participe en un organismo colegiado. Se trata más bien de la misión que compete al laico *iure proprio* mediante los dones recibidos en el Bautismo y la Confirmación, y que no requiere ninguna misión específica nueva. Este principio radical del c. 225 es todavía más apremiante allí donde las circunstancias hacen que sólo los laicos puedan transmitir el mensaje de Cristo. Para llevar a cabo dicha misión apostólica, le son imprescindibles al laico los bienes espirituales, en especial la ayuda de la Palabra y de los Sacramentos, como establece el c. 213.

Es importante, en este contexto, la prescripción del c. 209 § 1 de mantener siempre la comunión eclesial. No

es casualidad que la primera obligación enunciada por el Código para todos los fieles sea precisamente la comunión con la Iglesia. Esta obligación, señala E. Corecco, determina la posición fundamental (ontológica y jurídica) del fiel, y de ella derivan, en última instancia, todos los demás deberes/derechos de los cristianos, como son los de tender hacia la santidad personal, recibir los Sacramentos, obedecer a los Pastores, contribuir a la expansión misionera de la Iglesia y ejercer el apostolado.

* * *

II. Los sacramentos

Se ocupó T. Rincón, *Plenitud de fe católica y comunicación en la Eucaristía* (pp. 423-440), de comentar el amplio c. 844 —es especial su § 4— que pertenece al grupo de cc. generales sobre los Sacramentos. Para el autor, la participación en la Eucaristía constituye —desde el punto de vista teológico y disciplinar— el caso más importante de *communicatio in sacris*. Para que esa comunicación sea lícita, es indispensable una profesión de fe católica. El *Directorio ecuménico* del 14 de mayo de 1967 sólo pedía una manifestación de fe *conforme* a la fe de la Iglesia (n.º 55). La nueva norma canónica tiene la ventaja de la nitidez: en las condiciones explicitadas por el citado c., los ministros católicos pueden administrar lícitamente los sacramentos de la penitencia, Eucaristía y unción de los enfermos a los demás cristianos que no están en comunión plena con la Iglesia católica, con tal que profesen la *fe católica respecto* a esos sacramentos.

Subraya Rincón que en la Iglesia sólo caben la comunión y la no comunión, y que por lo tanto es ambiguo el término «intercomunió», o contradictorio, a no ser que se use en un sentido

muy amplio. Sería más correcto hablar de comunión, ya que lo que se pide es la fe católica en los sacramentos, lo que conlleva la aceptación implícita de la totalidad de la fe. Sucede lo mismo con la expresión «hospitalidad eucarística», al significar la palabra «hospitalidad» buena acogida en la propia casa a los extranjeros, etc., con el riesgo de ser tachada la Iglesia de falta de caridad en los casos en los que haya de negar dicha hospitalidad.

Partiendo del principio de la plenitud de la fe católica en la Eucaristía, adolece la intercomunió de explicación lógica; con lo cual serán necesariamente escasas las situaciones de comunicación legítima.

F. G. Morrissey piensa que ese c. 844 no suprime un cierto malestar, y que habrá que estar al modo en que se haga frente a las distintas situaciones en cada país concreto.

Es importante que la nueva práctica ecuménica evite el peligro de error y de indiferentismo (c. 844 § 2), y esté acompañada por una adecuada educación de los fieles. A. Tache, *The «Code of Canon Law» of 1983 and Ecumenical Relations* (pp. 401-421) recuerda que no es indiferente que los sacramentos se reciben habitualmente en la propia comunidad cristiana o en otra.

Entre las normas generales en materia matrimonial, son objeto de abundante disertación los cc. 1055 y 1057, con su nueva definición del matrimonio y la afirmación de que lo produce el consentimiento. Esto indica, según De Luca, *The New Law on Marriage* (pp. 827-851), que la esencia del matrimonio ya no se puede concebir en términos de *servitus corporum*. Implica más bien la unión del porvenir de dos seres humanos de distinto sexo para toda su vida y en cada uno y todos los aspectos de la vida. En esto último —la inclu-

sión de la comunidad de vida en cada uno de sus aspectos dentro del «totius vitae consortium»— está también de acuerdo A. Casiraghi. El legislador de 1983 ha querido integrar, en toda la realidad jurídica del matrimonio, la finalidad unitiva o personalista de la pareja mediante el *ius ad consortium totius vitae* o el *bonum coniugum*, donde el amor conyugal figura como un elemento esencial y no sólo como un suplemento ideal: cf. G. Mantuano «Elementum amoris» en *el nuovo modello di matrimonio canonico* (pp. 989-1001). En ese bien de los esposos hay que ver antes de todo a su bien espiritual, como lo destaca L. de Luca.

La definición del matrimonio no hace ninguna referencia a la familia, aunque al preferir una definición *in obliquo* del pacto conyugal en lugar de una definición *in recto*, se ha incluido en ella todos los elementos esenciales del matrimonio mismo, incluidos los fines matrimoniales del antiguo c. 1013 del Código de 1917 (A. Casiraghi). La forma que el Derecho canónico prescribe para la legitimidad del consentimiento hace referencia *exclusivamente* a su manifestación o expresión externa. Según J. Martínez-Torrón, *La valoración del consentimiento en la forma extraordinaria del matrimonio canónico* (pp. 959-987), existe un sólo consentimiento matrimonial, que siempre surte sus efectos con tal de que esté acompañado de la capacidad correspondiente en los que lo emiten, y de que responda a las exigencias de forma. En el caso de los bautizados que han salido de la Iglesia y no contraen según la forma canónica, su matrimonio es ciertamente válido —al caer en el dominio del derecho natural—; pero ¿se puede hablar de sacramento, como ha de serlo todo matrimonio válido entre bautizados a tenor del c. 1055 § 2?, pregunta A. Arza, *Bauti-*

zados en la Iglesia católica no obligados a la forma canónica del matrimonio: problemas que presentan (pp. 897-930).

Parémonos ahora en el importante tema del consentimiento matrimonial. Se abre este capítulo del Código con el c. 1095 que enumera las personas incapaces para contraer matrimonio. Se pregunta G. Mantuano si la incapacidad por defecto de consentimiento debe configurarse como *incapacitas adimplendi*, referida por tanto al uso de la *substantia coniugii* y por consiguiente como *inhabilitas* o impedimento, o como un *defectus consensus*. Después de resaltar las implicaciones jurídicas de ambas opciones, Mantuano sugiere que al lado de la dicotomía impedimentos y vicios de consentimiento, se introduzca un *tertium genus* que comprendería las incapacidades personales del c. 1095, privilegiando de este modo la incidencia sobre el momento formativo del negocio y configurando la *incapacitas assumendi* como verdadera y propia incapacidad personal, lo que permitiría soslayar que cualquier anomalía en el negocio matrimonial tenga que reconducirse a un vicio o defecto del consentimiento, hasta considerar incluso como defecto del consentimiento la misma *impotentia coeundi*.

L. de Luca hace notar que no basta que uno sea ignorante de la identidad y naturaleza del matrimonio: se requiere también una madurez de juicio proporcionada a la *res matrimonium*. El problema está en llegar a conocer si la intención de casarse estaba lo suficientemente proporcionada a dicha *res matrimonium*. Se podrían reintroducir aquí —opina el autor— los casos en los que factores objetivos y subjetivos producen una perturbación psíquica en el cónyuge, impidiéndole considerar a la otra parte como un auténtico compañero de vida y no un mero objeto o instrumento

del que cada uno puede usar en orden a evitar ciertas situaciones.

Una luz interesante sobre el tema se encuentra en los precedentes históricos que han preparado la formulación del punto 2.º del c. y el desarrollo de la noción de incapacidad del 3.º. D. E. Fellhauer, *Psychological Incapacity for Marriage in the Revised «Code of Canon Law»* (pp. 1019-1040), estudia detenidamente el c. 1095, 3.º, parándose sucesivamente en la estructura jurídica de la incapacidad para asumir las obligaciones, esa misma incapacidad como *caput nullitatis* autónomo, y la necesidad o no de que la incapacidad sea jurídicamente perpetua, para interrogarse sobre el verdadero objeto del consentimiento matrimonial: contesta que incluye ciertamente los tres bienes del matrimonio, el consorcio conyugal a tenor del c. 1055 y las relaciones matrimoniales interpersonales. En sus observaciones, plantea el tema de la significación exacta del término *capacidad*, de gran utilidad a la hora de valorar la incapacidad de asumir las obligaciones.

Se debe presumir siempre que la «intención general» de «hacer lo que hace la Iglesia» está presente en la mente del contrayente. De no ser así, el matrimonio de una persona que sólo entiende consentir en el mínimo del c. 1096 sería inválido. Explica L. de Luca que entonces un error de derecho implicaría la nulidad del matrimonio cada vez que uno haya actuado con una concepción firme pero heterodoxa del matrimonio, y también cada vez que uno de los cónyuges ignore las características que la Iglesia católica reconoce en el matrimonio. Para la forma extraordinaria, el consentimiento que se requiere es el mismo de los cc. 1057 § 2 y 1096 § 1, ya que —subraya J. Martínez-Torrón— la ley positiva no puede añadir otros requisitos específicos a ese

sustrato consensual que constituye la causa del matrimonio.

El consentimiento puede estar viciado por error (c. 1097) o —y este *caput* es una novedad— por dolo (c. 1098). V. Reina, *Error y dolo en el consentimiento matrimonial* (pp. 1047-1062), es de la opinión que el nuevo Código ha asumido toda la evolución del antiguo *error redundans*, al afirmar que todo error acerca de una cualidad de una persona que causa el matrimonio puede hacerlo nulo, si se ha buscado y querido esa cualidad directa y principalmente, lo que puede cubrir un campo amplio. Se agranda el alcance de ese *error redundans* con el c. 1098 que estipula que cualquier error, incluso si no es causa del matrimonio, puede hacer que éste sea nulo, si ha sido causado por dolo o por engaño para conseguir el consentimiento y si, a la vez, la presencia o la ausencia de la cualidad, sobre la que incide el error, puede perturbar gravemente el consorcio conyugal. No invalida el matrimonio el dolo —o sea la intención deliberada de engañar—, sino el error que provoca el dolo en aquél que lo padece, como lo resalta Mantuano. ¿Cuales serán la gravedad y el influjo nefasto del error sobre la comunidad de vida?, se pregunta M.^a Camarero, *La relevancia del dolo indirecto en el nuevo derecho matrimonial* (pp. 1081-1089). Se abre un campo nuevo para la jurisprudencia, no sin el peligro de admitir una buena dosis de la subjetividad. Más que de injusticia hacia la víctima de la nulidad, sería apropiado hablar de vicio de consentimiento. A. García Gárate, *En torno a la autonomía del dolo matrimonial* (pp. 1073-1079), constata que el dolo lleva a un consentimiento nulo independiente y anterior a la aparición del error. La historia del c. 1098 la hace M. A. Jusdado, *De la irrelevancia*

histórica del dolo a su reconocimiento legislativo: dos causas que lo explican (pp. 1063-7072). Recuerda A. Gauthier, *La part du droit romain dans le «Code de droit canonique» de 1983* (pp. 131-140), que la innovación del c. 1098 recurre a una categoría bien conocida en el derecho romano, la de dolo.

Al estudiar la exclusión de los elementos esenciales de que habla el c. 1101 § 2, conviene tener presente que el matrimonio constituye una Iglesia doméstica a la par que simboliza la grandeza de la Iglesia; de ahí que la comunidad de vida que establece entre varón y mujer no puede vivirse sin esa dimensión sagrada. El Código ofrece a los canonistas y a la jurisprudencia la posibilidad de introducir nuevos motivos de nulidad, ya no fundados como hasta ahora en los tres bienes del matrimonio, sino en la búsqueda de todo lo que constituye un elemento esencial de un auténtico matrimonio cristiano. J. Goti, *Anotaciones a las exclusiones de algún elemento esencial del matrimonio* (pp. 1003-1017), intenta precisar en qué puede consistir la exclusión de un elemento esencial en lo referido a la sacramentalidad, al objeto formal, a la comunidad de toda la vida y a los fines del matrimonio, siendo —como subraya Mantuano— el *ius ad consortium totius vitae* no algo accesorio o anejo al matrimonio, sino más bien una parte constitutiva de la esencia, que determina el objeto esencial del consentimiento.

En el supuesto en que se supedite el consentimiento a una condición, cabe preguntarse con M.^a J. Villa Robledo, *Regulación de las condiciones en materia matrimonial en el «Código de derecho canónico» de 1983* (pp. 1113-1120), por el valor y eficacia de dicho consentimiento. ¿Cuándo surtirá efecto? ¿Qué adviene del *favor iuris* del que todo matrimonio goza? ¿Será afectada

la misma forma del matrimonio, aun si no se expresa la condición? ¿Qué «seguridad» presenta semejante matrimonio? En cuanto a R. Weigand, *Die bedingte Eheschliessung* (pp. 1091-1112), trata de las posibilidades de poner una condición, las exigencias a las que los contrayentes tienen que satisfacer para concluir semejante matrimonio, los criterios a los que debe responder el cónyuge que pone la condición, las circunstancias en las que la condición afecta también al consentimiento matrimonial y las pruebas indicando que se ha puesto una condición.

* * *

Cabría aún mucho que decir, y restan bastantes intervenciones en el tintero. Para dar cuenta de su diversidad, mencionaremos algunas de ellas: la importante aportación, en un tema novedoso, de A. de Fuenmayor, *Primaatial Power and Personal Prelatures* (pp. 309-318); J. Fornés, *El acto jurídico (sugerencias para una teoría general)* (pp. 185-212); J. Otaduy, *El derecho canónico postconciliar como «ius vetus» (c. 6 § 1)* (pp. 115-129); J. A. Eguren, *La Iglesia misionera en el «Código de derecho canónico» de 1983* (pp. 275-308); Z. Grocholewski, *I tribunali apostolici* (pp. 457-479); J. B. Beyer, *La vie religieuse et l'Eglise universelle* (pp. 563-576); A. E. Verbrugghe, *The Figure of the Episcopal Vicar for Religious in the «New Code of Canon Law»* (pp. 705-742); W. Aymans, *Die Leitung der Teilkirche* (pp. 595-605); P. A. Bonnet, *Omosessualità e matrimonio* (pp. 931-957); C. de Diego-Lora, *Medidas pastorales previas en las causas de separación conyugal* (pp. 881-895); etc.

Como se puede apreciar, estas *Actas* del Congreso de Ottawa constituyen

una fuente inagotable de información para el estudioso del Derecho canónico. Se trata sin duda de una muy valiosa

aportación para una más aguda comprensión del nuevo Código.

DOMINIQUE LE TOURNEAU

VV. AA., *Iglesia Católica y Regímenes Autoritarios y Democráticos*. (Experiencia española e italiana). Editorial Revista de Derecho Privado, Madrid 1987, 241 págs.

No es ninguna novedad decir que el Derecho eclesiástico español está polarizando, en buena medida, la atención de lo que tradicionalmente venía siendo la canonística española. Acaso el dato más señero sea la creación de un Anuario consagrado a la materia y cuyo impulsor principal fue el Prof. Pedro Lombardía, desaparecido ya desgraciadamente de entre los que peregrinamos en la tierra.

En este ambiente de preocupación jurídica por el factor religioso, en su proyección civil o estatal, hay que situar el libro que comentamos y que recoge las intervenciones de las Jornadas celebradas durante los días cuatro a ocho de octubre de mil novecientos ochenta y cinco en la Facultad de Derecho de la Universidad de Cádiz, sita en Jerez de la Frontera. Ni que decir tiene que la iniciativa, preparación y coordinación de estas Jornadas estuvieron a cargo del entonces recién nombrado y primer catedrático de Derecho canónico de aquella Facultad, de moderna creación, Prof. Iván C. Ibán.

Habiéndose convocado con posterioridad reuniones científicas similares en Segovia y en Oviedo bajo el nombre de Segundo y Tercer Congreso de Derecho Eclesiástico, respectivamente, los

Coloquios de Jerez se han convertido prácticamente en el I Congreso de Derecho Eclesiástico español. Con ello queda reconocido que Jerez actuó de precedente y estimulador de sucesivos Congresos.

Como es imposible entrar en un análisis pormenorizado de cuantas cuestiones suscitan estas páginas en torno a estos capítulos de la Historia de las Relaciones Iglesia-Estado, nos limitamos a dar cuenta del contenido del volumen añadiendo alguna observación que consideremos interesante. Aun así, y a título de mayor brevedad, por lo que respecta a las ponencias italianas sustentadas por consagrados maestros de aquel país, sólo nos cabe mostrar nuestra admiración, denotar su importancia para la comprensión de la temática contemplada y dejar constancia de su enunciado. El profesor Mario Tedeschi, de la Universidad de Nápoles, disertó sobre «La posizione del fascismo nei confronti della Chiesa». El profesor Cesare Mirabelli, de la II Universidad de Roma, versó sobre «La posizione della Chiesa nei confronti della Repubblica italiana». El Profesor Sergio Lariccia, de la Universidad de Roma, habló de «La posizione della Repubblica italiana nei confronti della Chiesa». Intervenciones bri-