

inexistente. El visigotismo, que hubiera podido representarle, quedó liquidado ya en los inicios del siglo IX, en el orden eclesiástico, después de la crisis adopcionista de la iglesia hispana; en el político, tras las fracasada intentona de unos caudillos indígenas. Quedó sólo una supervivencia en la vida jurídica, en la aplicación de la vieja *lex*, así civil como eclesiástica, pero inoperante para nutrir una aspiración independentista nacional. Aquella sólo es atribuible a la pretensión de unos condes, de no reconocer la soberanía de unos monarcas lejanos. Las vicisitudes y vacilaciones en esta trayectoria son presentadas con detalle, señalando su justa significación y alcance. Esta independencia queda, de modo clarísimo, consumada, de *facto*, al filo del milenio, tras la invasión de Almanzor, con Borrell II de Barcelona, y los otros condes coetáneos. Los testimonios aducidos son expresivos y concluyentes, y de una significación jurídica relevante. La declaración *legal* tardó más de dos siglos en llegar: tratado de Corbeil, 1258. Pero en realidad había prescrito ya el antiguo dominio franco. Sólo el respeto a la tradición de juricidad, tan característico del espíritu catalán, explica esta tardía declaración, que se hacía jugar como compensatoria de una cesión de dominios efectivos de los reyes catalanes en el Sur de Francia.

Es imposible dar en estas breves líneas una idea aproximada de la densidad y hondura de las valiosas páginas de este libro, ancladas constantemente en referencias documentales o de estudios acreditados, y al propio tiempo lanzadas a una interpretación aguda y certera. Cuadros genealógicos y sinópticos y mapas históricos, elaborados con competencia y rigor, acaban de enriquecer el presente volumen, tan sabio como sugestivo.

J. M. FONT RIUS

BRUCK, Eberhard F.: *Kirchenväter und soziales Erbrecht. Wanderungen religiöser Ideen durch die Rechte der östlichen und westlichen Welt* (Springer Verlag, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1956), XI + 286 págs.

En nuestra «Reseña Romanística» de AHDE, 1956, dimos ya noticia de la aparición de este nuevo libro de Bruck, que sigue el mismo orden de ideas que al interior (cfr. mi reseña en *Iura*, 1955, p. 188), es decir, el del estudio de las interferentes motivaciones religiosas, especialmente las relativas al hecho de la muerte del hombre, en la evolución de ciertas instituciones jurídicas. Se trata ahora de una monografía en torno a una institución de gran abolengo para el derecho y aun para la cultura europea en general, a saber, la «cuota del alma» («Seelteil»). Como quiera que esta liberalidad en pro del alma del donante aparece frecuentemente como destinada «a los pobres», el A. se ha permitido estampar en el título de su libro la expresión, «herencia social», lo que no es quizá muy expresivo. Por lo demás, la presencia en el mismo título de la frase «Pa-

dres de la Iglesia» señala ya la importancia que para la formación de las ideas básicas de la cuota del alma tuvo la doctrina de aquéllos, pero no la envergadura de la investigación desarrollada por el A., que abarca una historia europea de varios siglos, hasta muy entrada la Edad Media, época a la que principalmente se refiere.

Desechada la antigua idea de Brunner, de que la cuota del alma era como un subrogado cristiano de la «cuota del muerto» («Totenteil») germánica, (de suerte que los objetos antiguamente incorporados a la sepultura serían, por influjo cristiano, donados a la Iglesia), tuvo amplia aceptación en la doctrina el punto de vista de Schultze, de que aquella cuota del alma es una institución típicamente romano-cristiana, debida principalmente a la autoridad de San Agustín, cuando recomendaba éste a los testadores el tomar a Cristo —es decir, su Iglesia— como un hijo más en el momento de repartir testamentariamente los bienes. En efecto, aquel pretendido origen germánico quedaba desmentido por el hecho de que el *mortuarium*, a pesar de aparecer en varias fuentes como destinado a la Iglesia, coexiste con la cuota del alma, y como algo muy distinto de ella.

La historiografía jurídica de España había coincidido con el punto de vista de Schultze, en especial, Valdeavellano, en su artículo (AHDE, 1932) sobre la «cuota de libre disposición» y Maldonado, en su libro (Madrid, 1944) sobre las *Herencias a favor del alma en el derecho español*. Es de lamentar que Bruck no haya conocido este último libro, que le hubiera permitido tratar del derecho español como hizo con el de otros países europeos por él mejor conocidos, y aún encontrar en él alguna de las ideas que ha venido a defender en el que reseñamos. Porque los dos aspectos generales —aparte muchos detalles— que el A. presenta como nueva aportación de su obra son los siguientes: en primer lugar, que con anterioridad a San Agustín la Patrística había elaborado ya una doctrina sobre la cuota del alma; en segundo lugar, que la difusión de ésta no se debe a una propaganda de la Iglesia romana, sino, al revés, a una tendencia a restringir la plena libertad de testar, que la Iglesia romana favorecía decididamente. Esta segunda idea aparece ya apuntada en la obra de Maldonado, aunque en referencia exclusiva a España. Pero Bruck ha mostrado a este propósito —y en eso radica precisamente el mayor valor de su libro— la corriente cultural que ha traído a Occidente la doctrina de la Patrística oriental y ha hecho posible su expansión en la Edad Media: la de los Sirios que vienen a España y al Sur de las Galias en época visigoda, que desemboca finalmente en el monaquismo irlandés, portador de la cuota del alma en sus misiones europeas, hasta que la reacción Gregoriana de la Iglesia Romana procura, al desplazar aquellas misiones, restablecer, en la medida en que las circunstancias políticas lo permiten, el principio de la libertad de testar, lo que era congruente, por lo demás, con la afirmación de que la *Ecclesia lege Romana vivit*.

Para rastrear los vestigios de esa corriente cultural, de continuidad

no siempre aparente, el A. sigue un difícil itinerario, que le permite trazar el curso de la peregrinación de la cuota con admirable despliegue de erudición y una alta visión de todo el panorama religioso-cultural de Europa (aunque, como queda dicho, y es la falta también del libro de Koschaker sobre «Europa y el Derecho Romano», sin conocimiento de los datos hispánicos).

El primero (p. 1-29) [que coincide en el fondo con la conferencia publicada por el A. en SZ. 1955, 191: *Kirchenväter und Seetell*] y el segundo (p. 30-75) capítulos tratan de la cuota del alma en el pensamiento de la Patrística griega; concretamente, de los tres Capadocios (San Basilio, San Gregorio Nacianceno y San Gregorio de Nysa) y del Antioqueno San Juan Crisóstomo. El punto de partida de esta corriente doctrinal es el esfuerzo por acomodar a los que no lo pueden realizar estrictamente el consejo evangélico del total desprendimiento de los bienes, y la orientación que da la *caritas* a esos remedios del alma imperfecta, en favor de los pobres, en confluencia con una idea de justo reparto social de las riquezas, conocida ya de la filosofía, sobre todo la estoica. La idea del exceso de riqueza y de renuncia a la ganancia ilimitada (*pleonexia*) es, en efecto, muy propia de la filosofía platónico-aristotélica, pero el nexo de esta doctrina griega con la Patrística es francamente improbable, aunque el A. (p. 41 ss.) se esfuerce por mostrar los puntos de contacto. Examina el A. con exactitud los distintos matices que presentan los Padres: en conjunto, puede decirse que, aunque a veces se hable de cuotas fijas, la proporción es muy oscilante, incluso en un mismo escritor, y que se contempla más bien la limosna —*donatio inter vivos*— que la liberalidad testamentaria. La mención «del alma», no ya de «los pobres», aparece por vez primera en San Gregorio Nacianceno, el año 373, quien, por lo demás, no trata con especial cuidado de ese tema, ni fija una proporción precisa. Hay que observar cómo, en efecto, toda esta doctrina presupone en los Padres una como teoría de «doble moral», la de los *perfecti*, que deben renunciar a todo, y la de los *imperfecti*, que necesitan medios para vivir en el mundo y mantener sus familias. Teoría moral ella misma imperfecta, que la Iglesia ha sabido superar, al incorporar más activamente el laicado a la vida de perfección, partiendo de la consideración, en el fondo ya antigua, pero no llevada prácticamente hasta sus últimas consecuencias, de que una renuncia total puede ser en el afecto de las cosas, y compatible así con la retención de hecho, en calidad de administrador de los bienes que el mismo Dios da a cada uno según el estado en que le quiere en este mundo.

El tercero (p. 76-104) y cuarto (p. 105-115) capítulos tratan de la Patrística occidental, en especial de San Jerónimo —enlace de Oriente y Occidente—, en el que aparece la consideración a la familia como causa para reducir la entrega, y el consejo de dejar a Cristo una porción de bienes como a un hijo más; como un hijo adoptivo [el A. no entra en la teoría de Pitzorno sobre este origen de *adfiliatio*; cfr. A. Otero, *Dos estudios históricos-jurídicos* p. 104]. San Agustín ha de tomar esa idea de

la cuota. Una recepción a la inversa —de San Agustín a San Jerónimo— se rechaza como inverosímil, dada la poco favorable disposición de ánimo que había provocado en el santo de Belén, una desafortunada correspondencia con San Agustín. Este fué quien había de propagar el legado de la cuota de Cristo como hijo del testador; cuota que, dentro de su pensamiento, vale como máximo de disposición, para no perjudicar los derechos sucesorios de los hijos naturales. Una posición más radical, que recuerda la del ascetismo oriental, es la de Salviano y San Pedro Chrysologo, que, en todo caso, aun existiendo hijos, defienden la entrega de todos los bienes y no de una reducida cuota.

El capítulo quinto (p. 120-141) se refiere a la actitud legislativa de Oriente ante la doctrina Patrística de la cuota del alma. Justiniano, fiel al principio Paulino de que la limosna ha de ser alegremente voluntaria —*«hilarem datorem diligit Deus»!*—, no se muestra partidario de establecer mínimos legales: «la falta de medida —dice el emperador en su Novela 7, 2, 1, (del 535)— es la mejor medida de los donantes»; pero no deja de declarar exigibles por el jefe de la iglesia local las disposiciones testamentarias «en favor de Cristo» (CJ. 1, 2, 25 [26]). En cambio, el derecho sirio establece el régimen de cuota como propiamente jurídico, mediante la interpolación de la cuota de 1/4 introducida en el Libro Siro-Romano y la reiteración en los cánones de la iglesia Nestoriana, en los que la cuota oscilante de 1/3, 1/2, 1/4, se fija, a partir del año 900 en 1/3. La invasión árabe, al hacer decaer la práctica de la beneficencia cristiana, fué precisamente la que obligó a insistir en la exigencia de una cuota mínima fija. Esa misma cuota, establecida en leyes bizantinas anteriores, para casos especiales, acaba por declararse, en la de Constantino Porfirogénito, como obligatoria en toda herencia ab intestato del que no deja hijos. Por influjo bizantino, la cuota se encuentra igualmente en Armenia, a partir del siglo XII, y en Georgia, hasta el siglo XVIII.

En la p. 142 el A. se vuelve a la historia de la cuota en Occidente. Aquí, la tradición germánica de la comunidad familiar de bienes queda resistida por el principio romano de la libertad de testar, y de la lucha surge la teoría de la «cuota de libre disposición» como propiedad individual del difunto, que éste puede aplicar en favor de su alma. De este modo, la historia de la cuota del alma se entrelaza con la de la cuota de libre disposición, hasta el punto de que resulta difícil separar una de otra. El testamento, que tiene ahora por fin principal el poder disponer de aquella cuota libre, se hace así, en la Edad Media, un acto eminentemente religioso: de cuidado, no tanto de los propios bienes, cuanto de la propia alma. La cuota de hijo para Cristo, propagada por San Agustín, no habría sido (en contra de la teoría de Schultze) de gran influencia en la historia medieval de Occidente —aparece, por ejemplo, en San Cesario de Arlés, en un sermón relacionado con el Concilio de Agde, del año 506, pero sin ulterior repercusión— antes bien, aparte otros posibles influjos, como la proximidad de los Bizantinos en España, o la venida de monjes orientales al Sur de Francia (al monasterio de

Lérins, centro de confluencia cultural sobre el que el A. llama la atención), el conducto más probable para la importación de la cuota del alma entre los visigodos (cap. VII, p. 147-167) habría sido la inmigración de elementos sirios (vid. ahora: C. Torres, *Peregrinos de Oriente a Galicia en el siglo V*, en *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 1957, p. 53), que tan profunda influencia tuvo en la vida litúrgica y en el arte peninsular.

Dado el interés que el tema de la «quinta visigótica» tiene probablemente para el lector del Anuario, nos permitimos pasar por él con más detenimiento que sobre otros puntos de la obra de Bruck. La opinión de Maldonado era la de que la *quinta*, aunque aplicable en la práctica a fines piadosos, no estaba concebida como cuota del alma, por el hecho de no ser obligatoria. Bruck, en cambio, ve toda la problemática de la cuota disponible como propia de la cuota del alma. Parte para ello de CE. 319 (primera redacción de la antigua leovigildiana LV. 5, 2, 5, *maritus si uxori*). En la redacción euriciana se establece la libertad de disposición de la viuda honesta respecto a los bienes «donados» por su marido: *post obitum suum relinquendi cui voluerit habeat potestatem*. En realidad, se trata de donaciones *mortis causa*, es decir, de testamento, como se ve por la comparación con CE. 307; Bruck p. 149 (donde se lee, por errata, 308 en vez de 307) dice que el derecho visigodo admite las donaciones entre cónyuges, pero, en mi opinión (cfr. *Estudios Visigóticos*, I, p. 116), se trata de «donaciones testamentarias» (*voluntas*). Leovigildo, por su parte, reformó esta Ley con otra nueva (LV. 5, 2, 4 y modificó consecuentemente la redacción (LV. 5, 2, 5) de CE. 319. En su ley reformadora (LV. 5, 2, 4) habla de donaciones maritales (*extra dotem*), restringe la plena disponibilidad al caso de no haber hijos de ese matrimonio y reduce en tal caso la cuota disponible a una quinta parte. La *quinta* leovigildiana supondría, según Bruck, p. 149, la primera referencia legal entre los visigodos a la cuota del alma, pues tal disponibilidad debería entenderse como a favor del alma de la viuda. «La modificación deja ver —dice el A., p. 150— que los testamentos de las viudas... interesan en primer lugar a la Iglesia». Esta medida legislativa no se habría tomado en beneficio de las iglesias arrianas, sino precisamente para restringir las liberalidades excesivas, que habrían aumentado desmesuradamente el patrimonio de aquéllas (este dato aparece sin documentar). La *quinta*, por lo demás, sería facultativa; únicamente en el código Emilianense (del s. x) aparecería, por interpolación en LV. 4, 2, 11, como obligatoria. La destinación de la *quinta* a favor de la Iglesia parece deducirse de la posterior ley de Chindasvinto LV. 4, 5, 1, *dum illicita*, donde se extiende la *quinta* limitativa a las disposiciones de todos los bienes por parte de aquellos que dejan hijos o nietos, pero se indica ya el destino normal en primer lugar: *ecclesiis vel libertis aut quibus etegerint*. Debe advertirse todavía que la liberalidad a los *liberti*, siguiendo la tradición romana, debía de tener la finalidad de cuidado de la sepultura, pero ahora también del alma. En esta ley no parecen quedar excluidos los bienes «dotales», pero el mismo Chindasvinto dispuso,

en una ley posterior (LV. 4, 5, 2), que, respecto a los bienes «dotales», la viuda con hijos o sobrinos podía disponer de una *cuarta*. Según Bruck, página 152, esta concesión de la cuarta en vez de la quinta era una pequeña concesión a la Iglesia, lo que supone admitir que también la ley «*dum inlicita*» se refería a liberalidades en pro de la Iglesia. Quiero advertir, finalmente, que el hecho de seguir Bruck a la tesis de la personalidad de las leyes visigóticas (incluso las de Leovigildo), le impide encontrar una explicación coherente de la política religiosa de los reyes. En efecto, no deja de sorprender al A. p. 151 que Leovigildo haya limitado tan sólo las liberalidades a favor de las iglesias arrianas (presuponiendo que sus leyes se aplicaban tan sólo a los Godos). La limitación no habría afectado a los católicos, piensa el A., porque el rey quería evitar un nuevo punto de fricción con ellos... Por el contrario, se sorprende igualmente el A., el católico Chindasvinto, legislador ya territorial, habría sido el primero en limitar las liberalidades a favor de la Iglesia católica. La explicación estaría aquí, piensa el A. p. 153, en que el rey, aunque católico, procuraba gobernar él la «iglesia nacional», y de ahí la oposición al principio romano de la libertad de testar: «ése sería el fundamento profundo de la ley de Chindasvinto»... Francamente, estas explicaciones son un poco rebuscadas, y sobran si admitimos, como creo que cada día se irá admitiendo con menor reserva, que todas las leyes visigóticas afectaban por igual a la población goda y a la romana, a los arrianos y a los católicos.

La parte quizá central del libro, donde el A. llega a unos resultados más brillantes, es aquella en la que se expone la hipótesis de la influencia siro-bizantina en el monaquismo irlandés (cap. VII, p. 168-195), que se expande después en las misiones irlandesas por el Norte de Inglaterra y Escocia (cap. VIII, p. 196-216) y por el mismo Continente (concretamente, por Baviera y Francia septentrional (cap. IX, p. 217-240).

En los dos últimos capítulos (cap. X, p. 241-256, y «Ausblick», p. 257-281), el A. expone la doble lucha del principio de la libertad de testar, defendido por Roma contra la limitación a la cuota, propia del monaquismo de estilo oriental difundido por los irlandeses, propensos a vivir en extrema pobreza, y, a partir del siglo XII, mantenida por los poderes civiles, que instauran el régimen de cuota contra el auge económico de iglesias y monasterios. Entre esta nueva cuota «defensiva» y la antigua cuota irlandesa, el A. trata de mostrar un nexo de continuidad. En toda esta lucha, la cuota Agustiniiana tiene un papel más bien modesto. En algún momento, por ejemplo, en el tira y afloja que hay a este propósito con el reino de Suecia (p. 253 ss.), Roma (el Papa Alejandro III) accede a la limitación a la cuota de hijo, que tras una afirmación efímera de la libertad de testar por parte de Inocencio III, vuelve a ser reconocida por Gregorio X. Luego, si, por influencia de Ivo de Chartres, aquella cuota Agustiniiana penetra en el Decreto de Graciano (p. 248 ss.), la Glosa se encarga de desvirtuar su fin limitativo, para restablecer la libertad de testar, etc. Es decir, no se trata en modo alguno de una doc-

trina que el santo obispo de Hipona hubiera impuesto por su gran autoridad como institución común a toda Europa, sino de un esfuerzo por limitar la libertad de testar (sin más límite que el de las legítimas).

Todavía podríamos observar que este principio de la libertad de testar, que, según el A., la Iglesia habría defendido por puro interés de hacer posibles sus obras de culto y beneficencia, pudo obedecer también a una consideración más íntima: al deseo de evitar escrúpulos de conciencia en los testadores. Porque no hay que olvidar que aquella libertad, si, por un lado, favorece a los donantes generosos que, pese a tener hijos, pueden fundar magníficas instituciones eclesiásticas, por la virtud de la munificencia, por otro, deja en paz al que no tiene ánimo de dejar nada. La iglesia, conocedora de estos íntimos problemas de conciencia, y siempre benévola, no tiende a coaccionar con cuotas legales. Esta es la razón por la que también hoy la Iglesia, que exhorta a la limosna generosa, soslaya con cuidado el fijar una cuota en relación con los gastos superfluos: no tanto para favorecer el exceso como para evitar el escrúpulo.

No podemos entrar aquí en los resultados de detalle, que el A. ilustra en una exposición siempre erudita y de amplia visión, llena de vivacidad y altamente estimulante, notas éstas que hacen la lectura de este libro sumamente grata e interesante.

ALVARO D'ORS

CASTILLO LARA, Rosalío: *Coacción Eclesiástica y Sacro Romano-Imperio. Estudio jurídico-histórico sobre la potestad coactiva material suprema de la Iglesia en los documentos conciliares y pontificios del período de formación del Derecho canónico clásico, como un presupuesto de las relaciones entre «Sacerdotium» e «Imperium»*. Institutum Historicum Juris Canonici. Studia et Textus Historiae Juris Canonici, vol. I. Augustae-Taurinorum, 1956, XXI + 305 págs.

Esta obra propone al historiador general la consideración de una serie de acontecimientos e instituciones de primer rango en la Historia Universal, bajo una luz infrecuente, frente a la que cobran inesperados perfiles.

El tema central es, como su largo subtítulo expresa, un estudio fáctico y de principios sobre el problema de existencia y la realidad de una potestad coactiva material suprema de la Iglesia. El autor insiste en dos puntos de limitación—de precisión—de su enfoque: la inactualidad del tema, el desligamiento de la vigencia y virtualidad de dicho principio respecto al presente, y los términos materiales y temporales efectivos a que contrae su investigación: documentación conciliar y pontificia y época de formación del Derecho canónico clásico, entre Alejandro III y Bonifacio VIII.